

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 11 (1897)

**Artikel:** Ein Decennium des Jahrbuchs : Rückblick und Orientierung  
**Autor:** Glossner, M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762026>

#### Nutzungsbedingungen

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

#### Conditions d'utilisation

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

#### Terms of use

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

**Download PDF:** 14.01.2026

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

# EIN DECENTNIUM DES JAHRBUCHS.

RÜCKBLICK UND ORIENTIERUNG.

VON Dr. MICH. GLOSSNER.

---

Mit dem letzten Hefte des abgelaufenen Jahrgangs hat das Jahrbuch ein Decennium seines Bestandes zurückgelegt und ist somit an einem bedeutsamen Moment seiner Wirksamkeit angelangt. Es dürfte daher nahe gelegen sein, gleich dem einem hohen Ziele zustrebenden Wanderer einen Augenblick gleichsam stille zu stehen und einen Blick auf den bereits zurückgelegten Weg zurückzuwerfen, um aus den errungenen Erfolgen Kraft und Mut zu erneuter Anstrengung zu schöpfen und das immer näher wirkende Ziel und die volle angestrebte Höhe zu erreichen. Das Ziel aber, das sich das Jahrbuch vorgesetzt, ist die Wiedererhebung der Philosophie aus tiefem Verfalle zu der ihr gebührenden Stellung als erste unter den natürlichen Wissenschaften durch Anknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition, durch Wiedergewinnung einer sicheren Grundlage in allgemein anerkannten Principien und ruhige kontinuierliche Weiterbildung auf Grund derselben.

Den unmittelbaren Anstoß zur Entstehung des Jahrbuchs bot zwar die päpstliche Encyklika *Aeterni Patris*; gleichwohl hiefse es die geschichtliche Sachlage vollkommen erkennen, wenn man die sogenannten repristinatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie, mit andern Worten den Ruf nach der Rückkehr zur „Philosophie der Vorzeit“ als ein von oben herab dekretiertes künstliches Produkt betrachten und ausgeben wollte. Vielmehr entsprang jenes päpstliche Rundschreiben ebensowohl selbst als die daran sich knüpfenden Versuche, die aristotelisch-scholastische und speciell die thomistische Philosophie wiederherzustellen, einem dringenden Bedürfnisse, das bereits in epochemachender Weise teils von theologischer Seite, (um nur die einschlagenden Erscheinungen in Deutschland zu erwähnen) in den Schriften Kleutgens, der im allgemeinen auf die Descartes vorangehende scholastische Philosophie hinwies, sowie in den Arbeiten Plässmanns und Schäzlers, die an die engere „Schule des hl. Thomas“ anknüpften und dem Engel der Schule, dem

größten Peripatetiker und Kommentator des Stagiriten in dem verwirrenden Lärme des modernen philosophischen Turmbaus, Gehör zu verschaffen suchten, teils von philosophischer Seite in den Werken Trendelenburgs, Überwegs, Euckens einen mehr oder minder konsequenteren und wirksamen Ausdruck gefunden hatte.

Dieses Bedürfnis ist, wie angedeutet wurde, in dem Verfall der modernen Philosophie begründet. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um die Abneigung und Abwendung eines den materiellen und industriellen Interessen ausschließlich oder vorzugsweise zugekehrten Zeitgeistes, also um äußerliche Ursachen, die diesen Verfall etwa herbeiführten, sondern um einen Krankheitszustand der Philosophie selbst, die, von vornehmerein in zwei feindliche Lager gespalten, in eine bunte Reihe sich befehdender Weltanschauungen und Systeme zerfiel und damit ihren wissenschaftlichen Charakter, dessen Merkmale Allgemeinheit und Notwendigkeit sind, preisgab. Diese Schilderung trifft nach dem Urteile von Vertretern der modernen Philosophie selbst auch auf die unmittelbare Gegenwart zu. „Um nicht — so äußert sich ein Anhänger dieser Philosophie, Falckenberg, über die gegenwärtige Lage der Philosophie, Leipzig 1890, S. 7 — mit der Miene bekümmter Resignation schließen zu müssen, beginne ich lieber mit dem rückhaltlosen Geständnis, daß die gegenwärtige Lage der Philosophie zu dem Gefühle befriedigenden Stolzes wenig Anlaß gibt. Dem rückblickenden Auge des künftigen Historikers wird sie schwerlich im Lichte einer Glanzperiode erscheinen.“ Wenn aber derselbe Schriftsteller ein Symptom dieses Verfalls in dem Mangel an wahrhaft schöpferischen Geistern erblickt, so beweist die Periode der spekulativen Systeme, daß hierin eine Täuschung liegt; denn gerade die Urheber dieser Systeme, die schöpferischen Geister, sind es, die den Verfall der Philosophie herbeiführten und sie durch die Willkür ihrer spekulativen Voraussetzungen ihres streng wissenschaftlichen Charakters entkleideten. Dies gilt bereits von Kant, noch mehr von seinen Nachfolgern. Denn obgleich die Absicht Kants auf die Begründung der Wissenschaft — die Beantwortung der Frage, wie allgemeine und notwendige Erkenntnisse möglich seien — gerichtet war, so führte doch die subjektivistische Art der Beantwortung jener Frage zur Aufhebung des wahren Wissens, nicht bloß, sofern die Einschränkung auf Erfahrung den Empirismus begünstigte, sondern auch, sofern die Vernunft als Erkenntnisquelle immerhin zur Geltung gebracht werden sollte. Denn gerade das eigentliche Ziel und der natürliche Gegenstand des Wissens, das „Ding an sich“ oder das der Erscheinung zu

Grunde liegende Wesen, sollte ein für die menschliche Vernunft unzugängliches Gebiet bilden. Es konnte daher nicht fehlen, daß der denkende und wissensdurstige Geist die von Kant der Vernunft gesteckten unnatürlichen Schranken auf spekulativem Wege durch Annahmen und Voraussetzungen, die das reflektierende Denken überfliegen, zu durchbrechen suchte. Auf einer solchen willkürlichen Voraussetzung beruht die Wissenschaftslehre Fichtes, die den Kantschen Grundirrtum, wornach im Wissen das Subjekt den Gegenstand bestimme, teilend, nicht bloß die Form, sondern auch die Materie des Erkennens (der Erfahrung) aus dem Subjekt abzuleiten sich vermaßt. Solche willkürliche Voraussetzungen sind ferner die intellektuelle Anschauung Schellings und die dialektische Methode Hegels, die ein Wissen, zu welchem ihnen Kant den Zugang durch die natürlichen Mittel des menschlichen Geistes versperrt hatte, auf neuen und unerhörten Wegen anstrebten. Der Widerspruch, zu welchem diese Bestrebungen gegen den Inhalt des Bewußtseins und der Erfahrung selbst, den sie doch allein und ausschließlich auf apriorisch-rationalistischem Wege zu rekonstruieren suchten, führte, zeigte alsbald das Verfehlte derselben; ein System verdrängte rasch das andere, und soweit diese Systeme bis auf die neueste Zeit sich erhalten haben, fristen sie eine kärgliche und künstliche Existenz. Der Versuch, den Inhalt der Erfahrung a priori zu konstruieren, muß als definitiv gescheitert angesehen werden.

Aus diesem Fiasko der spekulativen Philosophie erklärt sich eine charakteristische Erscheinung der neuesten philosophischen Forschung, die Falckenberg a. a O. mit Bedauern konstatiert, nämlich die einseitige Pflege von speciellen Problemen mit gleichzeitiger Geringschätzung der allgemeinen metaphysischen Fragen und damit zusammenhängend die Abneigung vor Kontroversen. Es herrscht Friede, der Friede des Kirchhofs. „Besonders charakteristisch für unsere Zeit ist die Neigung, Einzelfragen herauszuheben, reinlich von benachbarten Thatsachengruppen abzulösen und einer für verschiedenartige Grundansichten annehmbaren oder doch verwertbaren Beantwortung zuzuführen . . . . Die heutige Art gestattet denen, die in obersten Fragen als entschiedene Gegner wider einander stehen, ein friedliches Zusammenarbeiten im Detail. Aber was hiermit außen gewonnen wird, geht innen verloren“ (S. 8). Daher die gerühmte exakte, experimentelle Psychologie, daher das Eindringen positivistischer Richtungen, die überdies durch das Zurückgehen auf den Kantschen Keticismus und Phänomenalismus begünstigt wird. „Die centralen Probleme, die zu Gunsten der Specialuntersuchung

zurückgedrängt werden, erscheinen mehr und mehr als etwas Gleichgültiges . . . Darum meine ich, daß die an sich gewifs läbliche Gelassenheit, mit der heute die Vertreter principiell entgegengesetzter Standpunkte über Specialthemata verhandeln, zugleich ein Erkalten des Gemütsanteils an den metaphysischen Problemen bekunde.“ (S. 8 f.)

Die Absicht, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben, kann noch weniger durch den erneuerten Keticismus und den Positivismus als durch den vorangegangenen Apriorismus und subjektivistischen Rationalismus erreicht werden. Einheit und Unterschied jener Richtungen charakterisiert Falckenberg dahin: „Beide Systeme stimmen darin überein, daß sie die Tragweite der menschlichen Erkenntnis auf die Erscheinungen, auf das Erfahrbare einschränken, mithin die Metaphysik verwerfen, unterscheiden sich jedoch u. a. dadurch, daß der Keticismus nachdrücklicher die Erkenntnistheorie als Fundament, als Eingangsdisciplin fordert und den klaren Einblick in das Unzureichende der reinen Erfahrung vor seinem Genossen voraus hat.“ (S. 10.) Als eine Täuschung müssen wir es erklären, wenn derselbe Autor in dem erneuerten Keticismus eine siegreiche Abwehr des Materialismus erblickt und meint, die Hoffnungen auf das Erstehen einer mit kluger Mässigung vorwärtschreitenden Metaphysik seien nicht unbegründet gewesen, durch das Eindringen des positivistischen Geistes der französischen und englischen Philosophie aber vereitelt worden. Gerade dieses Überfluten der positivistischen Richtung ist ein Beweis dafür, daß der Keticismus einen genügenden Damm gegen sensualistische und materialistische Ansichten nicht entgegenzusetzen vermag. Der allzukühne Hochflug, den die Spekulation genommen, und gegen den ein relativ berechtigter Rückschlag eingetreten sei (S. 10), war es doch selbst (was Falckenberg nicht genügend hervorhebt, wenn er bemerkt, daß die Ausläufer der Hegelschen Schule dem Materialismus zusteuerten), der die Einschränkung auf die Erfahrung befürwortete; denn, was jener Hochflug *a priori* konstruieren wollte, war, wie schon oben bemerkt wurde, eben nichts anderes, als der Inhalt der Erfahrung. Was konnte nun natürlicher erscheinen, als daß man auf die vergeblichen Versuche, diesen mittels einer Konstruktion *a priori*, gleichsam aus dem Innern spinnend, aus der Hand der Vernunft zu empfangen, verzichtete und sich den Sinnen in die Arme warf, die jenen Inhalt nicht in blassen Abstraktionen und Formeln, sondern in farbenreichen und warmen Gestalten darboten. „Das Zusammenwirken nun — so fährt F. in seiner Schilderung weiter — des

heimischen Neukriticismus und des fremdländischen Positivismus hat eine Metaphysikfeindlichkeit, hat einen Nüchternheitsfanatismus entfacht, der, so wenig er dem deutschen Geiste entspricht, über die Grenzen der auf ihn verpflichteten Parteien hinaus die Köpfe ergreift und namentlich auch einen grossen Theil der jüngeren Forscher in seine Kreise zu ziehen droht.“ (S. 11.)

Positivisten und Neukantianer, denen sich die Bewußtseins-theoretiker anschliessen, bilden nach F. die Linke des gegenwärtigen philosophischen Parlaments, denen eine in den Pfaden der Herbartschen und Hegelschen Metaphysik — „unbeirrt von dem veränderten Wissenschaftsbetriebe des Tages“ — wandelnde Rechte gegenübersteht (S. 12). Zwischen diesen extremen Richtungen — fährt F. fort — sei ein Zusammenarbeiten, eine Verständigung, ja auch nur ein Verständnis der beiderseitigen Absichten und Theorieen nicht möglich. In der gleichen Blindheit befangen, sehen die Konservativen im Neukantianismus nur die Wiederaufnahme eines längst überwundenen Standpunktes, erkennen die Radikalen in der imponierenden Gedankenarbeit von Jahrhunderten nur Zeichen der Unwissenschaftlichkeit: eine Art unhistorisch zu denken, wie sie nur dem schaffenden Genius erlaubt sei (?), dagegen, wer nur ein trostloses Nein zu bieten habe, der Nachsicht entbehre (S. 13 f.).

Als ein immerhin erfreuliches Zeichen wird es von demselben Autor hingestellt, daß eine grosse Anzahl von Denkern bestrebt sei, zwischen den Extremen zu vermitteln. In erster Linie wird als Vertreter der Mittelpartei Ed. von Hartmann genannt, dessen Devise bekanntlich lautet: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode.“ F. bezweifelt indes selbst, ob Hartmann seine Ergebnisse wirklich der Induktion verdanke. Seine Principien seien zwar nicht ohne die Hilfe empirischer Thatsachen gefunden, es frage sich aber, ob nur von ihnen aus „ohne den wagenden Aufflug des Gedankens ins Centrum der Welt, ohne einen Luftsprung von mystischer Natur“ (S. 16). Nach unserer Ansicht beruhen die angeblichen „Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ auf reiner Illusion. Sie sind vielmehr die Ergebnisse aprioristischer Spekulation in des Wortes verwegenster Bedeutung. Rühmt sich doch Hartmann selbst, daß sein System Hegel mit Schopenhauer kombiniere, daß in ihm der positive Schelling in vollkommener Gestalt wieder auflebe. Der absolute immanente Wille, der sich bereits im Atome äussern soll, die somnambüle, unbewusste, aber Bewußtsein erzeugende, den Willen überlistende Idee: was

haben sie mit induktiv-naturwissenschaftlicher Methode zu schaffen? Schlechterdings nichts. Wenn der dem „rechten Flügel“ sich nähernde Philosoph des Unbewußten in ein nur vorgebliebes Verhältnis zur Wirklichkeit und Erfahrung tritt, so steht der dem linken Flügel zugeneigte W. Wundt in einem höchst prekären Verhältnis zur Metaphysik. Die Wundtsche Metaphysik ist eine Velleität, mit der nicht wahrhaft Ernst gemacht wird; denn die „Ergänzung“ der Erfahrungswissenschaften durch „Ideen“ kann unmöglich den Anspruch, wissenschaftliche Metaphysik zu sein, erheben. Nicht anders ist zu urteilen von dem Kantianer Liebmann, „der den hypothetischen Charakter der Metaphysik betont“ (S. 19), aber eben damit ihren streng wissenschaftlichen Charakter leugnet; denn eine Disciplin, die nur aus Hypothesen besteht, kann unmöglich als Wissenschaft anerkannt werden. Joh. Volkelt aber versperrt sich durch seine Definition der Wissenschaft als logischer Bearbeitung der Erfahrung den Zugang zur Metaphysik und bleibt allen anderweitigen metaphysischen Velleitaten zum Trotz im Kantianismus befangen. Als eine leider isoliert dastehende erfreulichere Erscheinung ist R. Eucken genannt, dessen umfassender geschichtlicher Blick durch das Studium des Aristoteles und eine vorurteilsfreiere Stellung zur Scholastik geschärft ist. F.s Urteil über Lotze scheint uns auf Überschätzung zu beruhen; die Art und Weise, wie dieser unstreitig geistvolle Schriftsteller die Herbartsche Realenlehre in das Flussbett des Hegelschen Monismus überzuleiten sucht, ist denn doch eine zu äußerliche, um als ein bedeutsames Moment in der Entwicklung selbst des modernen philosophischen Gedankens betrachtet werden zu können.

Vergeblich wird man nach neuen Methoden suchen, um sie der Metaphysik dienstbar zu machen (S. 23), solange man sich nicht von dem Gespenste Kants losgemacht, der ja gerade die aprioristische Konstruktion als die allein der Metaphysik angemessene, also eben diejenige, die verlassen worden, geltend machte. Auch F. weiß davon nicht loszukommen trotz der Phrase: „Es bedarf nur des Kantschen Geistes, um das Kantsche Gespenst zu vertreiben“ (S. 24). So richtig es ist, daß die Kantsche Kritik nur relativ, dem Wolffschen Dogmatismus gegenüber berechtigt ist, so falsch ist die Behauptung, das Unsterbliche in Kants Philosophie liege in der Erkenntnis, daß die Erfahrung ein Geschenk des Verstandes sei, sofern sie auf apriorischen Formen beruhe. Mit dieser Behauptung führt F. den „verlassenen“ Apriorismus wieder ein; denn ist die Erfahrung das Erzeugnis apriorischer Verstandesformen, so ist die aprio-

ristische Konstruktion des absoluten Intellektualismus seiner Nachfolger vollkommen berechtigt, und wir sehen uns wieder auf den unfruchtbaren Standpunkt Fichtes, Schellings und Hegels zurückgeworfen. Ein gewisser Widerspruch zwischen der Methode Kants und seiner empiristischen Resultate ist ja unzweifelhaft vorhanden; die Philosophie aber wird den Schaden tragen, mag sie nun die Methode acceptieren mit Preisgebung des Resultats oder das Resultat mit Preisgebung der Methode.

F. röhmt der neuesten philosophischen Phase die auf den Einzelgebieten sich entfaltende Regsamkeit nach. Liegt es indes im Wesen der Philosophie, zusammenzufassen und zu vereinigen, also vor allem die Metaphysik zu pflegen: so kann die sich breit machende Specialisierung von diesem Gesichtspunkte aus doch nur als ein weiteres Symptom der Zersetzung angesehen werden. Sieht sich doch die Naturwissenschaft selbst gedrungen, von der immer weiter gehenden Arbeitsteilung zu einer höheren Übersicht und umfassenderen Gesamtanschauung sich zu erheben.

Die modernen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, soweit sie sich nicht in philologischer Pedanterie zersplittern und verlieren, verdienen wohl unsere Anerkennung; aber erstlich ist die Wissenschaft etwas anderes als ihre Geschichte, zweitens fehlt es jenen Arbeiten vielfach an höheren Gesichtspunkten, drittens sind unsere Geschichtsschreiber der Philosophie noch in modernen Vorurteilen befangen, die es insbesondere nicht zu einer gerechten Würdigung der alten wie mittelalterlichen Philosophie kommen lassen, wie denn der eminent gelehrt Zeller auch in der neuesten Bearbeitung seiner Geschichte der Philosophie der Griechen zu einem tieferen und richtigeren Verständnis der aristotelischen Philosophie nicht gelangt ist. Einen Beweis jener Vorurteile liefert auch Kuno Fischer in dem, was er von dem scholastischen Widerstande gegen die cartesianische Reform zu berichten und nicht zu berichten weiß.

Der Schluss der Rede Falckenbergs über die gegenwärtige Lage der Philosophie enthält die Bemerkung, daß die Erkenntnistheorie lähmend auf den Aufschwung des Gedankens wirke. Diesen lähmenden Einfluß haben wir dem großen Kant zu verdanken. In der That vermag der Gedanke nicht vorwärts zu kommen, wenn immer aufs neue die Frage aufgeworfen wird, ob wir denn wirklich in unseren Seelenkräften die Mittel besitzen, um überhaupt zu erkennen, sei es von uns Verschiedenes oder auch nur uns selbst nach dem, was wir wirklich und an sich selbst sind. Endlich bedauert F. den Widerspruch zwischen

Wissenschaft und Leben, der die moderne Philosophie charakterisiert, und verlangt das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte des Geistes. Diese Forderung beruht auf einem Missverständnis, das durch die Spaltung der neueren Philosophie in einen Idealismus, der in Phantasieen schwelgt, und einen nüchternen, den höheren Bedürfnissen abholden Empirismus veranlaßt ist. Diesem Missstand und dieser Spaltung kann jedoch durch eine Mitbeteiligung des Gefühls nicht abgeholfen werden. Vielmehr muß ein Weg gefunden werden, das Ideale im wissenschaftlichen Erkennen selbst zur Geltung zu bringen. Dieser Weg aber liegt abseits von der modernen Entwicklung und kann nur dann sich finden, wenn sich ein philosophischer Standpunkt gewinnen läßt, der über Apriorismus und Empirismus, über Pantheismus, den notwendigen Ausläufer jenes, und Materialismus, die Konsequenz von diesem, erhaben und beide zu überwinden im stande ist: womit alsdann jene von F. beklagte Spaltung, die so schroff in einem Jakobi, Fries, Herbart uns entgegentritt, von selbst verschwinden wird. Einen solchen Standpunkt glauben wir in der Philosophie des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin wirklich zu besitzen.

Ähnlich wie Falckenberg glaubt auch Spicker (Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit.\* 1892. Vgl. Jahrbuch Bd. VIII S. 239—243) eine der Hauptursachen des Verfalls der Philosophie in dem Mangel des harmonischen Zusammenwirkens der Seelenkräfte, insbesondere in der einseitigen Geltendmachung der Sinnlichkeit oder des Verstandes auf Kosten des „transzendentalen Sinnes“ oder des Gefühls erblicken zu müssen und erwartet einen erneuten Aufschwung der Philosophie von der Rückkehr zur theosophischen Spekulation der Neuplatoniker. An neuplatonischen Elementen hat es indes der neueren Philosophie zu keiner Zeit gefehlt. Rühmt doch Spicker selbst den monistischen Grundgedanken des spinozistischen Systems. Unter den Späteren aber führte der Entwicklungsgang der Schellingschen „intellektuellen Anschauung“ wiederholt zu den Bahnen neuplatonischen Denkens zurück. Mit dem neuplatonischen rationalistischen Mysticismus aber vermag eine wissenschaftliche Philosophie nicht zu bestehen. Ein Absolutes, das nur unmittelbar dem Gefühl, dem Vernunftglauben, einer jedem ernstlichen Beweise sich entziehenden Vernunftanschauung zugänglich ist, kann nicht als Grundlage wahrer Wissenschaft in Anspruch genommen werden. Das sog. Absolute, d. h. das erste göttliche Sein und der überragende Grund alles Seins, bildet entweder das Ziel und die Spitze einer

wissenschaftlichen Metaphysik oder bleibt aus der Sphäre der Wissenschaft ganz ausgeschlossen.

Die Philosophie wird ihr Bestreben, sich wiederum zur Würde einer wahren Wissenschaft zu erheben, nur dann mit Erfolg gekrönt sehen, wenn sie zum „Meister der Wissenden“, zu Aristoteles zurückkehrt. Wir heben drei Punkte im aristotelischen System hervor, welche als ebensoviele Vorzüge desselben zu bezeichnen sind und durch die es geeignet erscheint, die Philosophie von Grund aus zu erneuern und ihre Schäden zu heilen. Der erste betrifft den beklagenswerten Zwiespalt in Rationalismus und Empirismus, Apriorismus und Aposteriorismus, an welchem die neuere Philosophie dahinsiecht. Im System des Aristoteles sind die beiden Erkenntnisquellen Vernunft und Sinnlichkeit nicht bloß anerkannt, sondern in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt. Die neuere Philosophie begann mit Bacon von Verulam alle Erkenntnis, auch die der allgemeinsten Wahrheiten durch Induktion aus den von den Sinnen dargebotenen Daten abzuleiten: ein Verfahren, das Locke durch eine nominalistische Theorie der Begriffe konsequent zum Sensualismus, und Hume zum Skepticismus fortführte. Damit war der Verstand als selbständige Erkenntnisquelle und sein Objekt, das Intellegible, geleugnet, und die Philosophie musste nach dieser Richtung hin entweder in Materialismus (Hobbes) oder Sinnephänomenalismus (Positivismus Mills) endigen. — Andererseits aber wurde das Intellegible (das Sein mit seinen transzendentalen Bestimmungen samt den in den realen Gattungen und Arten verwirklichten metaphysischen Wesenheiten) vom Sinnlichen völlig isoliert und als freies Gebiet reiner Verstandesspekulation von der Basis der Sinnenerkenntnis losgelöst, womit die Wirklichkeit verloren ging, und die Philosophie zum Tummelplatze aprioristischer Konstruktionen sich gestaltete, die sich immer weiter von dem wirklichen Inhalte der Erfahrung, deren Rekonstruktion beabsichtigte war, entfernte. Nach der Theorie des Aristoteles dagegen ist das Intellegible potenziell im Sinnlichen enthalten, also weder eins mit diesem, noch ein davon getrenntes Gebiet, und wird daraus durch eine Abstraktion erhoben, die Verstand und Sinn als eigentümliche Erkenntnisquellen bestehen läfst, ohne sie zu isolieren oder die eine auf die andere zurückzuführen.

Ein anderer Punkt betrifft das Verhältnis der menschlichen Erkenntnis zu ihrem Objekt überhaupt. Nach Aristoteles ist die Erkenntnis durch den Gegenstand bestimmt und verhalten sich deshalb Sinn und Verstand aufnehmend, receptiv. Auch

der (mögliche) Verstand ist ein passives Vermögen, das sein Objekt nicht schafft oder gestaltet, sondern von ihm bestimmt und aktuiert wird. Der Verstand hört gleichwohl nicht auf, im Erkennen selbstthätig zu sein; denn auch abgesehen von der Funktion des thätigen Intellekts, durch die er das potenziell Intellegible zu einem *actu Intellegibile* macht, ist auch der mögliche Verstand im Erkennen thätig, aber er ergreift und erkennt mittels dieser Thätigkeit eine von ihm unabhängige, objektive intellegible Ordnung. In dieser Auffassung ist die Objektivität des menschlichen Erkennens gewahrt, während sie im Sensualismus der einen modernen Richtung bedroht, im Apriorismus der andern prinzipiell aufgehoben ist.

Als einen dritten Punkt im aristotelisch-thomistischen System, durch den es geeignet ist, die moderne Philosophie zu regenerieren, nennen wir die Annahme, daß zunächst in der Sinneserkenntnis unmittelbar die äußereren Gegenstände selbst und nicht bloß Bewußtseinszustände, Empfindungen, Vorstellungen erfaßt und erkannt werden. Die neuere Philosophie röhmt sich zwar der Ansicht, in der Sinneserkenntnis stünden wir nur unsren eigenen Affektionen gegenüber, als eines ungeheuren Fortschritts gegenüber der als „naiver Realismus“ gebrandmarkten Überzeugung, daß wir im Sehen, Hören u. s. w. mit den wirklichen Gegenständen, ihren Qualitäten und Zuständen zu thun haben. Weit entfernt jedoch davon, daß in der Verleugnung jener natürlichen Überzeugung ein philosophischer Fortschritt läge, kann dieselbe nur als ein verhängnisvoller Irrtum bezeichnet werden, als ein Irrtum, der die Philosophie zu ewiger Unfruchtbarkeit verurteilt; denn alle Versuche, von den subjektiven Zuständen eine „Brücke“ zur Objektivität zu finden, haben sich als unwirksam erwiesen, und der denkende Geist weiß keinen Ausweg aus dem Banne des Subjektivismus, Idealismus und Solipsismus zu entdecken. So lange die Überzeugung von der unmittelbaren Wahrnehmung der äußereren Gegenstände nicht auch als philosophisch berechtigt anerkannt wird, kann an eine Überwindung des subjektiven Idealismus nicht gedacht werden. Jenes Vorurteil ist der Grund, warum der subjektive Idealismus gerade in der Gegenwart „von vielen Seiten als die einzige mögliche Form der wissenschaftlichen Weltanschauung angesehen“ und die Verwirrung erst herbeigeführt wird, über die ein Autor neuesten Datums (Fz. Ehrhardt, Metaphys. I. Bd. Leipzig 1894 S. 564) klagt, indem er den obigen Satz — die Quelle des subjektiven Idealismus — verteidigt und gleichwohl meint, dem subjektiven Idealismus selbst entrinnen zu können.

Fragen wir, welche Aussichten sich für die Philosophie infolge der Wiederanknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition der Schule eröffnen, so erscheint uns als die erste und wichtigste Frucht die Erstehung zunächst einer allgemein anerkannten wissenschaftlichen Philosophie der katholischen Schulen. Wird in diesen endlich mit dem Missbrauch gebrochen, wornach jeder Lehrer der Philosophie nach eigenen Heften dociert und irgend ein ephemeres, gerade auf der Höhe der Woge sich befindendes System eines „Koryphäen“ oder das Produkt eigener Erfindung vorträgt; einigt man sich wieder in den Grundbegriffen und Grundlinien sowohl der Logik und Metaphysik als auch der Naturphilosophie und Psychologie: so wird ein solcher Erfolg nicht verfehlten, auch auf die Zerfahrenheit der philosophischen Anschauungen außerhalb des Bereichs der katholischen Schulen einen heilsamen und einigenden Einfluß auszuüben, und die Zeit wird wiederkehren, in welcher katholische Autoren auch in nichtkatholischen Schulen dem philosophischen Unterricht zu Grunde gelegt werden. — Wir erwarten dem Gesagten gemäß die Wiederauferstehung der wissenschaftlichen Philosophie nicht von einer Anwendung der „naturwissenschaftlichen“ Methode (wie F. Brentano, Über die Zukunft der Philosophie. Wien 1893); denn versteht man darunter die „experimentelle“ Methode, so sind ihre Erfolge selbst für das psychologische Gebiet von geringer Bedeutung; von einer Anwendbarkeit auf Logik und Metaphysik kann vollends nicht die Rede sein. Versteht man aber darunter eine der Natur des Gegenstandes sich anpassende Art und Weise der Forschung und Beweisführung, so hat eben auch die Philosophie ihre eigentümlichen Gegenstände, die ihre besondere Methode erheischen, und die Forderung einer naturwissenschaftlichen Art des Betriebes verliert ihren Sinn und ihre Berechtigung.

Die Forderung der Anwendung naturwissenschaftlicher Forschungsmethode auf die Philosophie ist keineswegs so unschuldiger Natur, als man sie hinzustellen versucht, indem man erinnert, daß ja in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft tatsächlich selbst eine verschiedene Methode angewendet werde, denn indem man diese Verschiedenheit mit der größeren Kompliziertheit des Gegenstandes z. B. der Physiologie begründet, insinuiert man trotz aller Einschränkungen (Brentano a. a. O. S. 41), mit der naturwissenschaftlichen Methode sei nicht die rationelle Mechanik gemeint (was im Grunde selbstverständlich, weil absolut undurchführbar), insinuiert man, sage ich, gleichwohl die mechanische Erklärungsweise als die eigentlich doch allein

wahrhaft wissenschaftliche, von der man nur Umgang nimmt, weil sie in den komplizierteren Gebieten vorläufig nicht angewendet werden könne. Die Gegenstände der Philosophie — der Psychologie, Ethik u. s. w. — unterscheiden sich jedoch von denen der Naturwissenschaft, auf welche man die experimentell-mechanische Methode anwendet, oder prinzipiell wenigstens sich vorbehält, wesentlich, weshalb die Forderung, sie naturwissenschaftlich zu behandeln, von der Schwelle abzuweisen ist.

Auch ohne Übertragung naturwissenschaftlicher Forschungsmethode auf das Geistesgebiet ist die Philosophie der Erhebung zum Range einer Wissenschaft fähig, und es ist durchaus nicht notwendig, den hohen Namen der Philosophie auf ein „künstliches Geistesspiel“ zu übertragen, das, ohne auf objektive Wahrheit Anspruch zu erheben, auf Grund augenblicklich gangbarer Ansichten eine Systematisierung von Verstandenen und Unverstandenen erstrebt (Brentano a. a. O. S. VIII); denn die Philosophie als Vernunftwissenschaft besitzt von Tagesmeinungen und Hypothesen unabhängige Prinzipien und vermag sich als Logik und Metaphysik zu verwirklichen, ohne von Experimenten und Induktionen abhängig zu sein. Eine wissenschaftlich befriedigende Metaphysik würde wohl für immer ein Ding der Unmöglichkeit bleiben, wenn das Ziel der philosophischen Forschung nur in einem Verfahren nach Analogie der Naturwissenschaften bestünde. Die gerühmte „bescheiden sorgsame Einzelarbeit“ steht im Widerspruch mit dem umfassenden Standpunkt der Philosophie, die entweder als allgemeine und beherrschende, die übrigen Wissenschaften begründende Wissenschaft ist oder überhaupt nicht ist.

Die Zukunft der Philosophie ist (wie Brentano selbst andeutet<sup>1)</sup>) gesichert, solange die katholische Kirche besteht, die Vernunft und Wissenschaft in ihre Dienste und deshalb an

<sup>1</sup> Nachdem wir auf die kleine Schrift Brentanos über die Zukunft der Philosophie Rücksicht nahmen, dürfen wir nicht unterlassen, der Behauptung B.s zu widersprechen, daß die Humesche Bezwiflung des Kausalprincips, obgleich ein Irrtum in einer wesentlichen Frage, doch ein Zeichen fortschreitender Forschung sei, „die sich durch Irrtum den Weg zur Erkenntnis brach, wo frühere Zeiten zwar allerdings die Wahrheit (wenigstens annähernd), aber in blindem Glauben“ besessen hätten (a. a. O. S. 67). Das Kausalprincip war längst vor Hume Gegenstand eingehender Erörterung und wurde keineswegs auf „blindem Glauben“ angenommen; vielmehr ist der blinde Glaube auf Seiten des Skeptikers, der überdies in wenig scharfsinniger Weise in jener Frage wesentlich Verschiedenes durcheinanderwarf: der blinde Glaube nämlich an die Alleinberechtigung der von Bacon und Locke auf ihn übergegangenen empirisch-sensualistischen Richtung.

ihrem Fortschritte den innigsten Anteil nimmt, anstatt, wie ihre Feinde ihr vorwerfen, sie zu unterdrücken. Diese Zukunft gehört aber eben aus diesem Grunde der christlichen und scholastischen Philosophie; denn in den Dienst der Wahrheit, in den Dienst der Offenbarung, vermag nur die wahre, die mit der höheren übernatürlichen Wahrheit in Harmonie stehende Wissenschaft und Philosophie zu treten.

Merkwürdig und wie prophetisch klingt ein Ausspruch des jüngeren Fichte, demzufolge die Entwicklung der in Descartes beschlossenen Keime der modernen Philosophie selbst einen gewissen Rückgang auf die Scholastik erfordert. „Denn selbst Descartes — so lautet seine Äußerung — hat eine Vergangenheit von spekulativem Reichtum und Tiefe hinter sich, die scholastische Philosophie, die er keineswegs zu vernichten vermochte — vielmehr hegt auch sie Feuerbeständiges in sich — sondern die er nur durch den Geist der Selbstständigkeit und der Voraussetzungslosigkeit seiner Forschung zu befreien trachtete.“ (J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philos. 2. Aufl. 1841 S. 431.)

Man wirft unseren Bestrebungen Abhängigkeit von äußeren Autoritäten und Unselbstständigkeit vor. In der That aber gibt es nichts Abhängigeres, als einen modernen Philosophen, der über gewisse Autoritäten nicht hinwegzukommen vermag oder darüber hinauszugehen nicht wagt. Für den einen bildet Descartes, für den andern Kant, für einen dritten Bacon die Grenze, die zu überschreiten ihm nicht gestattet ist, wenn er nicht als Verräter am modernen Fortschritt verfeindt werden will. Die Geschichte der modernen Philosophie zeigt eine Kette von Abhängigkeiten: Kants von Leibnitz und Wolff, von Locke und Hume, Fichtes von Kant, Schellings von Fichte u. s. w., wobei der Fortschritt darin besteht, daß ein Irrtum den andern ablöst. — Ein specielles Vorurteil stellt sich dem auf protestantischem Boden stehenden Philosophen in den Weg. Mit klarem Bewußtsein oder ohne solches bekennt er sich zu einem Grundsatz, der die Unabhängigkeit des theoretischen Erkennens prinzipiell aufhebt. Einer unserer Gegner, ein Gegner, dem wir alle Achtung zollen, sowohl was Vornehmheit der polemischen Haltung als auch den von andern Richtungen sich vorteilhaft unterscheidenden philosophischen Standpunkt betrifft, sprach es als Grundsatz aus, daß die mit dem Protestantismus aufgetretene Lebensauffassung und das Lebensbedürfnis oder, wie jener Autor sich ausdrückt, der „Kern des Lebens“ eine andere Weltanschauung bedinge (S. Jahrbuch II S. 221). Ähnlich spricht sich Kaftan

in einem Schriftchen neuesten Datums (Das Christentum und die Philosophie, Leipzig 1895. S. 11) aus: „Die Reformation hat an ihrem Teil für uns evangelische Christen den Satz in Frage gestellt, dass das Denken und Erkennen das Wesentliche im Menschen ist und dass wir in ihm uns Gott nähern und mit Gott verbunden werden . . . Die Herrschaft dieses Princips und dieses Lebensideals ist durch die Reformation für den evangelischen Teil der Christenheit gebrochen worden. Wir wissen statt dessen, dass dem einfachen sittlichen Gehorsam die erste Stelle zukommt“. In dieser Auffassung ist dem Willen der Primat und die Herrschaft über den Intellekt, das Erkennen, eingeräumt, damit aber auch der Tod der Wissenschaft selbst besiegt; denn diese besteht nicht mit dem, was ich für wahr halten will, sondern mit dem, was ich infolge unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz für wahr halten muss.

Verhält es sich so mit den modernen Philosophen und ihrer angeblichen Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit, so befindet sich der „allgemein Gebildete“ in einer noch schlimmeren Lage, da er in der babylonischen Verwirrung der philosophischen Ansichten von jedem Winde der Lehre hin- und hergeworfen wird. Seitdem das Schulsystem, d. h. ein in seinen Grundlinien anerkanntes logisch-metaphysisches Lehrsystem, geächtet und verworfen ist, schöpft ein jeder seine Philosophie aus diesem oder jenem philosophischen Tagesschriftsteller, in der Regel aber vielmehr aus Tagesblättern der verschiedensten Richtungen. Einst lasen wir das Bekenntnis eines gebildeten Mannes, der sich rühmte, die Quelle, woraus er sein gesamtes Wissen schöpfe, sei die wissenschaftliche Beilage der (vordem Augsburger) Allgemeinen Zeitung; immerhin noch nicht die schlechteste Quelle, obgleich von Büchnerschem Materialismus und Carrierescher Liebesgottseligkeit gleichermaßen gespeist. Diese Abhängigkeit führt selbstverständlich zu einem beständigen Wechsel. Heute nehmen die Vogt und Moleschott, morgen die Schopenhauer und Nietzsche die Geister ein. Heute wird der Kampf ums Dasein und die natürliche Züchtung als Gipfel der Weisheit angestaunt, morgen ist Darwin ein überwundener Standpunkt und tritt an die Stelle jener ein mechanischer Vervollkommenungstrieb, „ein Streben nach Gleichgewicht“ u. dgl. Heute gilt es als ausgemacht, dass Leben aus mechanischen Ursachen entstehe, morgen erhebt der Vitalismus als Neovitalismus aufs neue das Haupt. Heute gilt die philologisch-geschichtliche Erklärung der Religion als die einzige haltbare, um morgen durch die ethnologischen Fetisch- und Geistertheorien verdrängt zu werden.

Dagegen verbürgt uns gerade unser Standpunkt die Selbständigkeit unseres Denkens. Indem wir mit Aristoteles und dem hl. Thomas an dem strengen Begriff der Wissenschaft festhalten, wornach ihr nur angehört, was bewiesen oder unmittelbar einleuchtend ist, machen wir die Resultate der Forschung von äusseren Autoritäten unabhängig. Die Orientierung an der Offenbarung und den autoritativen Aussprüchen der Kirche vermag hieran nichts zu ändern; denn in den Gliederbau der Wissenschaft selbst darf nichts aufgenommen werden, was nicht im Lichte der Vernunft erkannt, bewährt und begründet ist.

Man hat auch die Zeitgemäßheit unseres Unternehmens bestritten und behauptet, wir wollten die Wissenschaft auf den Standpunkt des Mittelalters oder des Altertums zurückschrauben. Hierauf erwidern wir, daß unser Unternehmen nicht zeitgemäß sein könnte, als es tatsächlich ist, nachdem die Philosophie an einer entscheidenden Krise angelangt ist, in welcher es sich geradezu um Sein oder Nichtsein handelt. Unzeitgemäß wäre unser Unternehmen nur dann, wenn wir irgendeine der unzweifelhaften wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit preisgeben würden. Davon aber kann keine Rede sein. Diese Errungenschaften aber liegen nicht auf spekulativem, begriffs-wissenschaftlichem, sondern ausschließlich auf dem Gebiete der empirischen Naturerkenntnis und deren praktisch-kultureller Verwendung. Wir denken nicht daran, irgend einen Fortschritt in Astronomie, Physik, Chemie u. s. w. rückgängig machen zu wollen; so wenig als wir vom elektrischen Lichte zur Talgkerze oder zum Holzspan zurückzukehren willens sind. Was wir festhalten, ist nur dies, daß die Bedingungen des Fortschritts in empirischer Forschung andere sind, als die der philosophischen und spekulativen. Es verhält sich hierin wie mit dem sittlichen Fortschritt. Man kann im Besitze aller Fortschritte moderner Technik, im Genusse aller Errungenschaften der Physik und Chemie und dennoch der sittlich verkommenste auf sittlich tiefster Stufe stehende Mensch sein. So kann man auch trotz elektrischen Lichtes im tiefsten Dunkel bezüglich der wichtigsten Fragen über die letzten Gründe der Dinge sich befinden. Moralische und speulative Fortschritte halten mit industriellen und naturwissenschaftlichen nicht gleichen Schritt. Wir könnten daher an unsere Gegner selbst die Frage stellen, ob sie z. B. die Philosophie eines Platon aus dem Grunde für unvollkommener als die eines E. v. Hartmann halten, weil der griechische Philosoph mit der Öllampe sich begnügen mußte, während der

Berliner Philosoph bei elektrischem oder bei Gasglühlicht seine Lukubrationen niederzuschreiben in der Lage ist.

Was wir wollen ist: Wahrheit. Die Wahrheit aber ist von Zeit und Raum unabhängig, sie ist ewig. Was einmal wahr gewesen ist, ist es für immer. Wenn uns also ein Aristoteles die Wahrheit bietet, ein Hegel und Hartmann aber den Irrtum, werden wir den Irrtum vorziehen, weil jener dem sovielten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, dieser aber dem aufgeklärten neunzehnten Jahrhundert angehört?



## DIE SCHRIFT VON GÉRARD DE FRACHET „VITAS FRATRUM O. P.“,

eine noch unbenutzte Quelle zur Philosophiegeschichte des dreizehnten Jahrhunderts.

Von Fr. THOMAS M. WEHOFER, Ord. Praed.



Denifle hat in seinem bekannten Aufsatze, welcher der Edition der Dominikanerkonstitutionen vom Jahre 1228 als Einleitung dient, den Nachweis geführt, dass der Predigerorden zuerst unter allen Orden Vorschriften über das Studium in seine Regeln aufgenommen hat, und dass auch wirklich in den ersten Jahrzehnten nach der Gründung des Ordens das Studium mit grossem Eifer und ernster Hingebung gepflegt wurde.<sup>1</sup> Im Anschluss an Denifles Darstellung erlaube ich mir nun im Folgenden, auf Grund einer eben erst neu publizierten, für die Kenntnis des 13. Jahrhunderts hochwichtigen Schrift einige weitere Untersuchungen vorzulegen, welche auf die gewaltigen geistigen Strömungen, unter deren Einfluss nicht nur der Predigerorden, sondern überhaupt die ganze abendländische Welt damals stand, neues Licht werfen und zum Verständnis der philosophischen wie auch der historischen Litteratur des Mittelalters ein Scherlein beitragen möchten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des Mittelalters I. 165 ff.

<sup>2</sup> Meinem hochverehrten Ordensgenossen, dem päpstlichen Geheimarchivar P. Denifle, bin ich für die besondere Güte, dass er das Manuskript durchsah, zu grösstem Dank verpflichtet; es freut mich ungemein, konstatieren zu können, dass ich mich in meinen Ausführungen durchwegs mit ihm im Einklang fand. — Vgl. auch meine Bemerkungen im Österr. Litteraturblatt 1896 Sp. 259 f.