

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 12 (1898)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761838>

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: 18.02.2026

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.¹

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Forts. von Bd. XI, S. 292.)

—
Bemerkenswert ist die Verlegenheit, in welcher sich die Experimentalpsychologie bezüglich des Willens befindet. Sie weifs mit ihm nichts anzufangen und kann ihn doch nicht leugnen, sondern ist genötigt, ihn unter irgend einem andern Namen beizubehalten. Er soll eine Eigenschaft, ein Modus, ein Resultat der Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen sein. Dies ist aber unmöglich; Eigenschaften der Vorstellungen sind Klarheit, Dunkelheit, Bestimmtheit, Unbestimmtheit, Bildlichkeit und dgl., nicht aber Gewollt- und Nichtgewolltsein. Die Vorstellung ist gewollt, ohne dass an ihr irgend eine Veränderung, eine Modifikation stattfindet, also durch eine Beziehung auf etwas, was sie nicht selbst und was nicht an ihr ist, folglich durch eine psychische Funktion, die von ihr verschieden ist: eine Funktion, die in einer besonderen psychischen Fähigkeit wurzelt, der einen Vorstellung sich zuzuwenden, von einer andern sich abzuwenden, von dem einen vorgestellten Gegenstände angezogen, von dem andern abgestossen zu werden; denn nicht Vorstellungen als solche werden begehrte oder verabscheut, sondern Gegenstände. Ist nun diese Fähigkeit von derjenigen, Vorstellungen zu erzeugen, verschieden, und bildet die letztere ein wahres Seelenvermögen, so gilt dies offenbar auch von der Fähigkeit, zu begehrten, resp. zu wollen.

Die Methode der experimentalen Psychologie erscheint vollkommen verfehlt, da sie um eines unbewiesenen Vorurteils willen (der Voraussetzung nämlich, dass nur eine mechanische Erklärung der psychischen Erscheinungen wahrhaft wissenschaftlich sei), Unbekanntes (unbewusste Bewegungsimpulse) an die Stelle des Bekannten (des aktuellen Begehrens resp. Wollens) setzt. Indem sie dann überdies nicht die Sache, den Gegenstand, sondern die Vorstellung, resp. Empfindung, als das Erstrebte und Gewollte betrachtet, adoptiert sie zugleich einen erkenntnistheoretischen Irrtum, nämlich die Ansicht, dass subjektive Zustände allein ursprünglich und unmittelbar erkannt und angestrebt

¹ Berichtigung. XI, S. 434 Z. 20 v. u. (im Art. A. Barberis) ist nach sie: „nicht“ einzuschalten.

werden, mit andern Worten, sie bewegt sich im idealistischen und subjektivistischen Geleise.

Eine bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Metaphysik ist die als erster Band einer (5.) „Metaphysik“ erschienene Erkenntnistheorie von Erhardt. Zwar müssen wir betonen, dass die moderne Erkenntnistheorie der Tod der Metaphysik ist, und daher das Bestreben des Verfassers, auf dieser Grundlage eine Metaphysik aufzubauen, notwendig scheitern muss. Gleichwohl verdient sein mit Scharfsinn und Energie unternommener Versuch, den transzendentalen Idealismus Kants über sich selbst hinauszuführen und das jenseits der „empirischen Realität“ liegende Terrain des „Dinges an sich“ für die Erkenntnis zurückzuerobern, wenn auch nicht unsere Zustimmung, so doch unsere aufmerksame Beachtung. Nicht unsere Zustimmung: denn der erste Teil des vorliegenden Bandes, der gegen den sog. „naiven“ Realismus der allgemeinen Überzeugung und der Naturwissenschaft sowohl die Subjektivität der sensiblen Qualitäten als auch die Apriorität und Idealität von Zeit und Raum zu erweisen sucht, steht, wie wir wenigstens überzeugt sind, im schroffsten Gegensatz zum Realismus des zweiten Teils, in welchem über den Trümmern der raumzeitlichen Welt eine unräumliche und unzeitliche, gleichwohl aber körperliche Welt von Kräften und erkennbaren an sich seienden Dingen aufgebaut werden soll. Doch vergebens! Du hast sie zerstört, die schöne Welt! Umsonst suchst du sie wiederherzustellen. Den Fichteschen Versuch aber, im eigenen Busen sie prächtiger wieder zu errichten, verwirft der Verf. mit Recht. Die Konsequenz aber liegt in diesem Falle bei Fichte, nicht bei ihm, wie wir zu beweisen hoffen; denn entweder besteht eine Körperwelt außer uns und mit ihr Raum, Zeit und Bewegung; oder diese letzteren sind rein subjektiv und ideal; in diesem Falle zerfällt die Körperwelt in Trümmer.

Als ein Verdienst müssen wir es dem Verf. anrechnen, dass er die angeblich gegen den „naiven“ Realismus sprechenden, nach seiner Ansicht absolut entscheidenden Gründe wirklich angegeben hat, während die meisten Gegner desselben sich damit begnügen, jenen Realismus einfach als überwunden, als keiner Widerlegung mehr bedürftig, als schlechthin unwissenschaftlich und unphilosophisch zu behaupten: denselben Realismus, über welchen alle aufgeklärten Geister vornehm die Nase rümpfen, ohne indes zu säumen, gelegentlich einander den Vorwurf des Rückfalls in denselben an den Kopf zu werfen. Begreiflich! denn er ist durch tausend Fäden mit der Natur verwachsen.

Naturam expellas furca, tamen usque redibit. Ist doch selbst dem grossen Kant, dem ruhmreichen Begründer moderner Denkweise, die den modernen Geist so hoch über antikes und mittelalterliches Denken erhebt, der Vorwurf eines solchen Rückfalls gerade wegen seines Begriffs einer empirischen Realität, den der Verf. in Schutz nimmt, nicht erspart geblieben.

Wir haben bei verschiedenen Gelegenheiten als den erkenntnistheoretischen Grundirrtum der in Empirismus und Apriorismus gespaltenen neueren Philosophie den Grundsatz bezeichnet, dass die menschliche Seele in ihrem Erkennen unmittelbar nur ihren eigenen Vorstellungen und Bewußtseinsthatsachen gegenüberstehe. Der Verf. preist diesen Grundsatz als einen der höchsten Ruhmestitel der modernen Philosophie (S. 565). Wie wenig Vertrauen aber er selbst in diese Errungenschaft setzt, beweist das Zugeständnis, dass man nicht von jenem Grundsatze, sondern vielmehr von der allgemeinen Überzeugung ausgehend, ein Subtraktionsverfahren anwenden müsse, ein Verfahren, das nach Abzug alles desjenigen, was das Subjekt als sein apriorisches Besitztum zur Erfahrung hinzubringt, einen aus dem Subjekte nicht erklärbaren objektiven Rest bestehen lasse. D. h. offenbar eingestehen, dass jener Grundsatz, konsequent verfolgt, den subjektiven Idealismus zum unvermeidlichen Resultat habe. Der Verf. freilich meint, dieser Idealismus sei weiter gar nichts als eine absurde Überspannung des an sich völlig richtigen (!) idealistischen Princips, dass unmittelbarer Gegenstand unseres Wissens nur unsere Vorstellung und nicht Dinge außer der Vorstellung seien. (A. a. O.) Wie kommt es aber dann, fragen wir, dass der subjektive Idealismus gerade in der Gegenwart von vielen Seiten als die einzige mögliche Form der wissenschaftlichen Weltanschauung angesehen wird, was nach dem Verf. allerdings nur beweist, wie grofs die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung ist? (S. 564.) Aber diese Verwirrung fällt eben jenem idealistischen Grundsatze zur Last, der einen der höchsten Ruhmestitel der modernen Philosophie bilden soll. Das Subtraktionsverfahren des Verf.s selbst aber beruht auf einem inneren Widerspruch. Denn subtrahieren kann man nur gleichartige Größen. Dem Verf. aber gilt der gesamte Gehalt der äusseren Erfahrung als unmittelbar rein subjektiv, in der Art, dass wir von ihm nur durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Dinge an sich und der Erkenntnis seiner Beschaffenheit hinüberzugelangen vermögen. Der Rest der Subtraktion kann also immer nur wieder etwas Subjektives sein.

Mit dem Gesagten ist der Standpunkt des Verf.s im allgemeinen gekennzeichnet. Seine Schrift behandelt in zwölf Kapiteln die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Erfahrung, den naiven, den naturwissenschaftlichen Realismus, die Apriorität, die Idealität des Raumes, die Apriorität, die Idealität der Zeit, Kausalität und Substanzialität, die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus, das Ding an sich, endlich die Grenzen des Erkennens. Wie man sieht, beschäftigt sich der größte Teil der Untersuchungen mit erkenntnistheoretischen Problemen; metaphysische Fragen werden vielfach gestreift, dasselbe gilt von psychologischen und naturphilosophischen. Bezuglich der letzteren kommen wir häufiger in die Lage, dem Verf. zuzustimmen und sein selbständiges und scharfsinniges Urteil anzuerkennen.

Von hervorragender Bedeutung für uns ist der Versuch, den sog. naiven, sowie den naturwissenschaftlichen Realismus als völlig unhaltbar und endgültig widerlegt zu erweisen. Es handelt sich dabei jenem gegenüber um die Frage nach der Objektivität der sensiblen Qualitäten, diesem gegenüber um das objektive Dasein einer raumzeitlichen Welt, endlich beider gegenüber um die Frage, ob wir von Dasein und Beschaffenheit der Körperwelt eine unmittelbare Erkenntnis besitzen. Um sofort den Nerv der Argumentation des Verf.s bloßzulegen, so gipfelt dieselbe in der Annahme, dass die gewöhnliche Überzeugung, die wirklichen Qualitäten der Dinge, den wirklichen Raum und die wirkliche Zeit wahrzunehmen, auf einer Täuschung beruhe, dass sich vielmehr — von den sinnlichen Qualitäten, denen selbst nach naturwissenschaftlicher Überzeugung objektiv nur Bewegungen entsprechen, gar nicht zu reden — auch unsere Wahrnehmung räumlich-zeitlicher Dinge auf bloße subjektive Vorstellungen beziehe, mit andern Worten, dass nur ein phänomenaler, von der Seele selbst erzeugter, subjektiver, bloß vorgestellter Raum und ebenso eine rein phänomenale Zeit wahrgenommen werde. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend glaubt er die gewöhnliche Ordnung, wonach angesichts der erfahrungsmäfsigen unmittelbaren Gewissheit von dem Dasein räumlicher Dinge die Beweislast dem dieselbe bestreitenden Idealismus zufällt, umkehren und von der angeblich feststehenden Subjektivität und Apriorität des Raumes und der Zeit ausgehend, die Pflicht, deren Objektivität zu beweisen, dem Realismus zuschieben zu dürfen.

Bei diesem Verfahren ist es eben jener erkenntnistheoretische Grundsatz, der die entscheidende Rolle spielt. Die allgemeine Überzeugung, dass die Körper selbst und nicht bloß Vorstellungen von solchen wahrgenommen werden, soll aus dem Grunde

unhaltbar sein, weil die Seele (das Subjekt) ein von ihr verschiedenes, jenseitiges Sein schlechterdings nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar — eben mittels der Vorstellung — erreichen könne. Auf dieses vermeintlich unwiderlegbare Argument ist die Antwort längst gegeben worden. Allerdings kann körperliches Sein nur mittelbar von der Seele erkannt werden; denn nicht der Stein, sagt schon Aristoteles, ist, indem sie ihn erkennt, in der Seele, sondern sein Bild. Wir haben aber eine zweifache Unmittelbarkeit zu unterscheiden. Bevor wir jedoch diesen Unterschied angeben, ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Notwendigkeit, das Sein durch vorstellende Thätigkeit zu erkennen, noch kein Hindernis der Unmittelbarkeit des Erkennens bilde. Der Verf. selbst gesteht dies zu, indem er die Erkenntnis, welche die Seele von ihren eigenen Thätigkeiten und ihrem Dasein besitzt, als eine unmittelbare betrachtet, obgleich auch sie offenbar nur durch Vorstellungen sich vollzieht. Es wäre in der That einfältig und lächerlich, wenn man behaupten wollte, Sein könne überhaupt nicht erkannt werden, weil dies nur durch Vorstellungen, also mittelbar geschehen könne. Die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis soll sich vielmehr nach dem Verf. nur auf Dinge beziehen, die der Seele jenseitig, nicht ihr immanent sind. Wir bestreiten dies, und zwar auf Grund der angedeuteten Unterscheidung einer doppelten Unmittelbarkeit beziehungsweise eines doppelten Erkenntnismittels. Der Satz: die Körperwelt kann nicht ohne Mittel erkannt werden, lässt sich in einem zweifachen Sinne nehmen, indem das „Mittel“ entweder auf den Terminus der Erkenntnis oder auf das Subjekt derselben bezogen wird. Nimmt man den Satz im letztern Sinne, so muss allerdings angenommen werden, dass das Subjekt der Bestimmung und sozusagen Information durch das Objekt, der idealen Verbindung und Verähnlichung mit dem Objekt bedarf, um dasselbe zum Terminus seiner Erkenntnisthätigkeit zu machen. Dies geschieht nun dadurch, dass das wahrzunehmende Objekt dem wahrnehmenden Subjekt sein Bild einprägt und somit das Subjekt zu seiner Erkenntnis nicht bloß anregt, sondern in wirksamer Weise befähigt. Dieses Bild kann mit Recht als Erkenntnismittel bezeichnet werden, und insofern es eines solchen zur Erkenntnis des der Seele nicht immanenten Seins, also insbesondere der körperlichen Dinge bedarf, kann diese Erkenntnis eine mittelbare genannt werden. Dieses nämliche Bild und Erkenntnismittel aber ist nicht Terminus, nicht Gegenstand der Erkenntnis und fällt überhaupt nicht ins Bewusstsein, es sei denn nachträglich durch einen Akt der Reflexion und Schlussfolgerung.

Daher unterscheidet die Scholastik mit Recht zwischen einem *medium quod* und einem *medium quo*, einem Mittel, das selbst zuerst erkannt sein muß, um weiterhin zur Erkenntnis eines andern zu führen, wie der Rauch zu der des Feuers, und einem Mittel, das den Gegenstand selbst vergegenwärtigt, d. h. zur unmittelbaren Perception des real gegenwärtigen Objekts selbst befähigt. Von der letzteren Art ist die von der Scholastik sog. *species sensibilis impressa*, die man (der Vergleich röhrt, wenn wir uns nicht täuschen, von Balmes her) mit einem Spiegel von solcher Glätte, daß er selbst unsichtbar nur den gespiegelten Gegenstand erscheinen läßt, vergleichen kann.

Die allgemeine, vom Verf. selbst in dem beachtenswerten zweiten Kapitel von der Erfahrung konstatierte Überzeugung, daß wir die Körperwelt unmittelbar und nicht unsere Vorstellung von einer solchen wahruehmen, läßt sich demnach mit der Einsicht, daß Körper nur durch repräsentative Vorstellungsbilder, nicht aber durch eine unmittelbare Verbindung mit ihrem reellen Sein erkannt werden können, wohl vereinbaren, und ist daran umso mehr festzuhalten, als der einzige durchgreifende Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung nur darin gesucht werden kann, daß jene im gegenwärtigen Objekte terminiert.

Es fragt sich nach dem Gesagten nur mehr, ob der sog. naive Realismus nicht durch anderweitige Gründe als unhaltbar und objektiv falsch erwiesen worden sei. Bevor wir aber diese Gründe prüfen, glauben wir uns gegen den idealistischen, vom Verf. adoptierten Gebrauch des Ausdrucks „Erscheinung“ verwahren zu müssen. Wenn die sensiblen Qualitäten, wie der Idealismus annimmt, nur in der Vorstellung des Subjektes bestehen; wenn ihnen im Objekt, dem die „naive“ Überzeugung sie zuschreibt, nur etwas völlig Heterogenes als „Veranlassung“ entspricht, so sind sie tatsächlich nur Schein trotz des für den Idealismus unerklärbaren Geknüpfteins einer bestimmten „Empfindung“ an eine bestimmte „Bewegung“ oder äußere Veranlassung; denn die Erscheinung unterscheidet sich eben dadurch vom Scheine, daß sich in jener ein Sein, sei es des Subjekts oder Objekts, die objektive Beschaffenheit des einen oder andern offenbart, erscheint, während der Schein etwas, was er nicht ist, zu sein prätendiert. Nun gelangt aber nach der idealistischen Ansicht in den sensiblen Qualitäten weder das Subjekt noch das Objekt zur Erscheinung, indem Farbig-, Tönend- u. s. w. -sein weder dem Subjekt noch dem Objekt zukommt. Ist aber Erscheinung dasjenige, worin ein Sein sich offenbart, kundgibt, so

kann man mit vollem Rechte von objektiv-realen Erscheinungen reden und die Thätigkeiten des Denkens, Wollens, deren objektive Realität der Verf. mit Recht anerkennt, als Erscheinungen des denkenden und wollenden Subjekts bezeichnen. Demnach ist auch der Ausdruck „Erscheinung“ für die sensiblen Qualitäten nur vom realistischen Standpunkt aus gerechtfertigt, demzufolge dieselben zwar nicht als ein Ansichseiendes, wohl aber als objektiv-reale Eigenschaften eines Ansichseienden, in welchen sich dieses dem Subjekt offenbart, zur Erscheinung kommt, betrachtet werden.

Was nun die angebliche Widerlegung des sog. naiven Realismus betrifft, so konstatiert der Verf. die Thatsache, daß als Vertreter des Realismus „in erster Linie alle philosophisch Ungebildeten und in zweiter Linie fast die ganze Philosophie vor Berkeley und Kant sowie die gesamte Naturwissenschaft mit ganz geringen Ausnahmen“ zu nennen seien (S. 48). Wie man sieht, befinden wir uns trotz der „philosophisch Ungebildeten“ als Vertreter des Realismus in nicht zu verachtender Gesellschaft, in der eines Platon, Aristoteles, der gesamten Scholastik. Eine völlige Überwindung des naiven Realismus, fährt der Verf. fort, trete „überhaupt erst auf den sehr spät erreichten höchsten Stufen der erkenntnistheoretischen Bildung (!) ein und nichts sei häufiger als ein teilweiser Rückfall in die Vorstellungen des ursprünglichen Realismus“ (S. 49 f.).

Gegen den Realismus werden folgende Argumente ins Feld geführt. Es falle ihm nicht ein, daß Dinge, die bald in dieser, bald in jener Grösse uns erscheinen, unmöglich Dinge an sich selbst sein können (in einer Fußnote wird bemerkt, daß „dieses schlagende und wirksame Argument gegen den Realismus gewöhnlich übergangen werde“) (S. 54). Auf dem Standpunkt des naiven Realismus werde ein Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung, Ding an sich und Vorstellungsbild geleugnet. Im täglichen Leben glauben wir alle, daß wir es mit den Dingen selbst und nicht bloß mit subjektiven Vorstellungsbildern zu thun haben; soweit wir das Ding und seine Vorstellung unterscheiden, verständen wir unter letzterem das subjektive Erinnerungsbild (S. 59 ff.). Gleichwohl fahre man fort, dem Subjekt auch fernerhin die Fähigkeit einer Wahrnehmung der außer uns befindlichen Dinge und nicht nur ihrer Vorstellungsbilder zuzuschreiben, wiewohl aus der Notwendigkeit einer Vermittlung allein schon die freilich erst viel später deutlich erkannte Wahrheit, daß die Dinge selbst unmittelbar auf keinen Fall wahrgenommen werden können, folge (S. 62). Daher unter-

scheide man zwischen subjektiven und objektiven Eigenschaften der Dinge und verstehe unter ersteren Farbe, Licht, Ton u. s. w., unter letzteren die räumlichen, zeitlichen und materiellen Prädikate (S. 63). Bezuglich der ersteren habe Locke ein specielles Verdienst (?), nicht aber das Recht erworben, als Urheber der Lehre von ihrer Subjektivität zu gelten; in neuerer Zeit sei auch die Naturwissenschaft zur Überzeugung gelangt, dass den Sinnesempfindungen (!) keine Existenz außerhalb der Vorstellung zukommen könne, nur vereinzelt treten noch Versuche hervor, die objektive Realität der Sinnesempfindungen in irgend einer Beziehung zu retten: Versuche, die zu aussichtslos seien, um eine besondere Beachtung zu verdienen. Frage man nach den Gründen, die zuerst den Zweifel an die objektive Realität der Sinnesempfindungen bewirkt haben, so seien es wohl deren Relativität und ihre teilweise Verwandtschaft mit den Gefühlen, die zuerst den naiven Realismus erschütterten; die verschiedenen Empfindungen, die Speisen und Getränke in Gesunden und Kranken u. s. w. hervorrufen, die verschiedenen Eindrücke der äusseren Temperatur u. s. w. Die Verwandtschaft mit den Gefühlen zeige sich darin, dass Wärme und Kälte brennen, den Schmerz erzeugen, so dass man von einem allmählichen Übergang der Empfindung in das Gefühl reden könne: „Bei welchem Grade der Wärme sollen wir die Grenze ziehen, jenseits deren eine objektive Eigenschaft sich plötzlich in ein subjektives Gefühl verwandelt?“ (So Locke.) Ferner folge die Subjektivität der sensiblen Qualitäten aus der durch physikalische und physiologische Thatsachen festgestellten Unvergleichbarkeit der äusseren Reize mit der Empfindung, die zu der Auffassung zwinge, dass die Empfindung auf Veranlassung des Reizes als rein psychische Erscheinung hervortrete (S. 71). Als Abbild objektiver Eigenschaften äusserer Gegenstände lasse sich die Empfindung (!) nicht mehr auffassen, da dasselbe Objekt nach der verschiedenen Disposition des Subjekts verschiedene Empfindungen hervorbringe, und nur eine davon von objektiver Bedeutung sein könnte. Aus allen diesen Schwierigkeiten komme man nur heraus, wenn man die naive Vorstellung von der objektiven Realität der Sinnesempfindungen ganz und gar fallen lasse. Weiterhin seien wir mit der bedeutungsvollen Thatsache bekannt geworden, dass verschiedene Reize auf dasselbe Organ die gleichen Empfindungen und derselbe Reiz auf verschiedene Organe verschiedene Empfindungen hervorrufe. Solchen Thatsachen gegenüber lasse sich der naive Realismus wirklich nicht mehr aufrecht erhalten. Endlich und das sei der in letzter Instanz entscheidende Grund,

verstehe man überhaupt nicht, was Sinnesqualitäten sein sollen, die nicht empfunden werden. Wenn Farbe existieren wolle (sic), so müsse sie gesehen werden u. s. w. Mit der Annahme der objektiven Realität dieser Prädikate (Farbe, Ton) lasse sich kein vollkommen deutlicher Sinn verbinden, alles weise auf ihre psychische Natur hin. Dass wir trotzdem die Dinge mit diesen Qualitäten umkleiden, dass sie an den Objekten haften, sei freilich höchst merkwürdig, sei aber Thatsache und dürfe als solche nicht in Abrede gestellt werden (S. 72 ff.).

Also das sind die längst — von Locke und Joh. Müller — vorgebrachten Gründe, auf welche hin man es wagt, die Stimme der Natur selbst, die unleugbare allgemeine Überzeugung von der objektiven Realität der sensiblen Qualitäten Lügen zu strafen. In der That ganz armselige und elende Gründe, die einem Aristoteles und der Scholastik nicht unbekannt waren, ohne sie aber zu bewegen, an dem Zeugnis der Natur Zweifel zu hegen. Über die Thatsache der Umkleidung der Objekte mit den angeblichen „Empfindungen“ (in der That „wahrgenommenen Qualitäten“) geht der Verfasser zu leicht hinweg. Dieselbe ist nicht allein für den naturwissenschaftlichen Realismus, sondern auch für ihn selbst absolut unerklärbar. Er meint zwar die Schwierigkeit damit zu umgehen, dass er das „umkleidete“ Objekt als ein rein phänomenales hinstellt. Aber damit wird sie nur hinausgeschoben, nicht erklärt. Wir aber fragen ihn, woher die Seele dieses Kleid nimmt, wie sie, die weder farbig noch tönend ist, dazu kommt, die Objekte mit Farben und Tönen zu „umkleiden“.

Indem wir mit unserer Antwort mit dem letzten „entscheidenden Beweise“ beginnen, so können freilich „Empfindungen“ nur etwas Subjektives sein; es ist aber eben durch nichts bewiesen, dass Farben, Töne u. s. w. Empfindungen und nicht, wofür uns die Stimme der Natur sie zu halten befiehlt, wahrgenommene Qualitäten seien. Der Umstand, dass wir mit diesen Prädikaten keinen „vollkommen deutlichen Sinn“ verbinden, berechtigt uns nicht, die Schwierigkeit mit dem Alexanderhieb des Idealismus zu lösen. Denn was ist nicht aus diesem Grunde alles behauptet, resp. verneint worden! Die Herbartianer verwerfen die Seelenvermögen, weil sie damit keinen „vollkommen deutlichen Sinn“ zu verbinden wissen. Hegel verwirft die Existenz eines vom Denken und Gedachtsein unabhängigen Seins aus demselben Grunde, während der Verf. gegen Herbart und Hegel sowohl die Seelenvermögen als auch das Ding an sich festgehalten wissen will. Die sinnlichen Qualitäten, als Eigenschaften der Körper betrachtet, sind nicht mehr und nicht weniger

dunkel als die vom Verf. angenommenen unorganischen und organischen Kräfte. — Indem der Verf. meint, eine Farbe, die niemand sehe, ein Ton, den niemand höre, seien unvorstellbare Dinge, verwechselt er, wie schon Aristoteles gegen Demokrit erinnerte, das Gesehen-Gehörtwerden können mit dem wirklichen Gesehen-Gehörtwerden, nur das erstere ist der Farbe, dem Ton wesentlich, nicht das letztere. — Wenden wir uns den insbesondere von dem Physiologen Joh. Müller konstatierten That-sachen zu, wornach gleiche Reize verschiedene „Empfindungen“ und verschiedene Reize dieselbe „Empfindung“ erzeugen, so lassen dieselben vom sog. naivrealistischen Standpunkt eine vollkommen befriedigende Erklärung zu. Joh. Müller selbst unterscheidet adäquate und unadäquate Reize, Reize auf das Auge, die ein wirkliches Sehen, und solche, die nur einen unbestimmten Lichteindruck hervorbringen. Verfolgen wir diese Spur, so erklärt sich der Lichteindruck z. B. infolge eines Schläges auf das Auge aus der durch Sehen von wirklichem, physischem Lichte bewirkten Habituation des Sinnes. Die idealistische „Erklärung“ erhielte nur dann einen Schein von Berechtigung, wenn ein Auge, das nie wirkliches Licht gesehen, (in der Sprache J. Müllers) nie auf adäquate Reize reagierte, infolge eines Schläges ebenfalls einen Lichteindruck erhielte. Dieses ist aber nie und von niemandem konstatiert worden. Auf dieselbe Weise erklären sich die verschiedenen Wirkungen desselben Reizes auf verschiedene Sinne, die doch selbstverständlich in einer den vorausgegangenen Wahrnehmungen entsprechenden Weise auf äußere Reize reagieren werden. Wenn man weiterhin daran erinnert, dass dasselbe Objekt nach der verschiedenen Disposition des Sinnes in verschiedener Weise darauf einwirke, so beweist dies allerdings eine gewisse Relativität des sinnlichen Erkennens, eine Abhängigkeit der objektiv richtigen Wahrnehmung von subjektiven Bedingungen, es beweist aber nicht die Subjektivität der sensiblen Qualitäten selbst. Die Notwendigkeit solcher Bedingungen aber erklärt sich ganz einfach daraus, dass die sinnliche Erkenntnis nicht auf Grund einer sozusagen rein idealen Offenbarung der Dinge zu stande kommt, sondern auf Grund einer das beseelte Sinnesorgan zugleich physisch und psychisch affizierenden Einwirkung. Hieraus erklärt sich, dass einerseits, um (beispielsweise) die äußere Temperatur richtig zu beurteilen, der Tastsinn selbst in einer gewissen mittleren Temperatur sich befinden muss, und dass andererseits ein heftiger Eindruck auf ein Sinnesorgan Schmerzgefühl hervorruft, das die Wahrnehmung der objektiven Qualität infolge der Betäubung oder Korrumperung

des Organs unmöglich macht. In diesem Falle von einem Übergang der sinnlichen „Empfindung“ in ein Gefühl zu reden, ist ganz und gar unberechtigt und geradezu sinnlos. Oder soll, wenn die Blendung durch gretles Licht dem Auge schmerzvoll ist, in der That das Licht in Schmerz übergehen? Wahrlich, derartige Absurditäten verdienen kein Wort der Widerlegung.

Man beruft sich ferner auf die Unvergleichbarkeit des äusseren Reizes mit der wahrgenommenen sinnlichen Qualität. Licht und Farbe seien physikalisch betrachtet blosse Bewegungen, mit denen die Licht- und Farbenempfindungen keinerlei Ähnlichkeit haben. Wir erwideren, daß die von den Physikern angenommenen Ätherschwingungen mit der Annahme objektiver sinnlicher Qualitäten der Körper selbst nicht unvereinbar seien; nur ist in diesem Falle anzunehmen, daß jene Bewegungen als Träger und Mittel dienen, wodurch uns die Dinge ihre Qualitäten kundgeben. Wie will man beweisen, daß diese Auffassung unmöglich sei? In einer Naturanschauung, die in den Körpern außer dem Stoffe die specificierende Wesensform anerkennt, kann eine solche Manifestation von Qualitäten durch Bewegungen nichts Auffallendes und Fremdartiges an sich haben. Was endlich die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung betrifft, die zuerst den naiven Realismus, wie der Verf. sagt, erschütterte, so beweist sie die Beschränktheit und Bedingtheit der Sinne, nicht aber die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten.

Sind demnach die gegen den Realismus der sinnlichen Erkenntnis gerichteten Einwendungen haltlos, so läfst sich noch weiter bis zu der Behauptung vorgehen, daß der Realismus allein haltbar, der Idealismus aber durchaus unhaltbar und absurd sei. Nicht blos entspricht der Realismus der allgemeinen Überzeugung, der sich auch der „erkenntnistheoretisch Gebildete“ (richtiger: idealistisch Verkrüppelte und Verbildete) nicht entziehen kann, sondern er allein erklärt auch die wirklichen Thatsachen der sinnlichen Erkenntnis. Der Idealismus weifs auf die Fragen, warum an eine bestimmte Bewegung eine bestimmte Empfindung gebunden ist, warum, wenn die äusseren Gegenstände die Seele nur anregen zur selbständigen Erzeugung einer leuchtenden, farbigen, tönenden Erscheinungs-(Schein-)welt, nicht jede leise Anregung genügt, um den ganzen in der Seele verschlossenen Reichtum sinnlicher Herrlichkeit zur Offenbarung zu bringen, wie eine leise Anregung im stande ist, alle mit einer Reise verbundenen Erinnerungen wachzurufen: auf diese Fragen hat der Idealismus keine Antwort.

Folgen wir dem Verf. auf seinem weiteren Sturmlauf gegen

den naiven und naturwissenschaftlichen Realismus! Durch die angeblich bewiesene Subjektivität der sensiblen Qualitäten ist bereits der Weg zu weiteren Unterminierungen geebnet. Denn die räumlichen Verhältnisse, Gröfse, Bewegung u. s. w. nehmen wir thatsächlich nur in und mit den sensiblen Qualitäten und — um mit Aristoteles zu reden — als gemeinsame Sinnesobjekte wahr. Haben wir es also nach der Ansicht des Verf. in den sensiblen Qualitäten nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu thun, so gilt dasselbe auch von Gröfse und Raum, mit andern Worten, der von uns wahrgenommene Raum ist nicht der (vom Verf. zunächst als ein problematischer behandelte) wirkliche, sondern ein vorgestellter Raum. Von diesem vorgestellten Raume nun sucht der Verf. im 5. Kapitel zunächst die Apriorität oder den subjektiven Ursprung nachzuweisen, um dann im 6. Kapitel die ausschließliche Idealität oder Nichtrealität des Raumes zu behaupten gegenüber den Versuchen, Apriorität und Realität des Raumes zugleich aufrecht zu erhalten. Um das Verfahren des Verf.s sofort zu charakterisieren und zugleich den Punkt aufzuzeigen, von welchem aus das sophistische Netz seiner Argumentation mit Leichtigkeit sich auflösen lässt, bemerken wir, daß er drei Raumtheorien unterscheidet, die wir der Kürze wegen als die Newton-Clarkesche, Leibnitzsche und Kantsche bezeichnen können. Die erste sieht im Raume ein absolut bestehendes, durchaus gleichförmiges Gefäß, von welchem die Dinge aufgenommen werden. Die zweite faßt den Raum als eine sekundäre, aus dem Zusammensein einer Vielheit von Existenzien resultierende Eigentümlichkeit des Seienden auf. Die dritte Theorie greift auf die erste — die nach dem Verf. zugleich auch die natürliche und volkstümliche Auffassung ist — zurück und betrachtet den Raum zwar ebenfalls als ein unendliches gleichförmiges Gefäß, jedoch nicht von objektiv-realer, sondern rein subjektiver Bedeutung: als Anschauung oder Anschauungsform, in welche die von außen angeregten Empfindungen eingetragen und in eine bestimmte Ordnung des Nebeneinander gebracht werden. — Es ist nicht schwer, einzusehen, daß es dem Verf. unter seinen Voraussetzungen keine besondere Mühe kostete, die Unhaltbarkeit der ersten und zweiten Raumtheorie nachzuweisen und die dritte oder Kantsche als die allein berechtigte hinzustellen, und nicht allein den Beweis für die Apriorität des Raumes, der als „Gesamtraum“ die apriorische Bedingung für die Wahrnehmung jedes begrenzten Raumes oder Raumteils bilde, sondern auch der Nichtrealität des Raumes zu führen; denn in der That ist die Existenz jenes Undings eines absoluten-unbegrenzten

Gefäßraums eine Absurdität, die Leibnitzsche Ableitung des kontinuierlichen Raumes aber aus dem Zusammensein einfacher Wesen schlechterdings undurchführbar.

So leicht es nun dem Verf. wurde, seine beiden Thesen zu erweisen, so wenig kann es uns schwer fallen, das künstliche Kartenhaus seiner hypothetischen Beweisführung über den Haufen zu werfen. Denn die von ihm als die natürliche und volkstümliche hingestellte Auffassung des Raumes ist weder natürlich noch haltbar, beruht vielmehr auf einer Verwechslung des abstrakten, imaginären Raumes mit dem wirklichen, oder vielmehr auf einer Vermischung und Durcheinanderwerfung von Begriffen, die sorgfältig auseinander gehalten werden müssen. Der Verf. bezeichnet ganz wie Kant den imaginären und abstrakten Raum, den wir wie ein unbegrenztes (vielmehr „ohne bestimmte Grenzen“), in sich durchwegs gleichförmiges Gefäß vorstellen, als den Raum schlechthin und schließt nun mit Recht, dieser Raum könne nicht existieren, sondern sei eine bloße Anschauung, Vorstellung oder, mit Kant zu reden, Anschauungsform der Sinnlichkeit. Es ergibt sich aber auch sofort, dass diese Auffassung sich selbst aufhebt; denn der unendliche Raum ist subjektiv ebenso unvollziehbar, wie objektiv, d. h. er ist schlechterdings unvorstellbar, weshalb sich der Verf. gezwungen sieht, die Unendlichkeit des subjektiven Raumes im Sinne der Fortrückung der Grenzen ins Unendliche zu erklären: eine Erklärung, durch welche die gesamte idealistische Raumtheorie wieder umgestossen wird. Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man mit Aristoteles den Ort (Raum) von der extensiven Quantität unterscheidet und ihn als die Grenze des umgebenden Körpers definiert. In dieser Annahme fällt der „Raum“ teils mit der Quantität des ausgedehnten Körpers und teils mit der Fähigkeit des letzteren, einen andern Körper zu umfassen, zusammen. Demnach ist zwar der einzelne Körper innerhalb des Weltganzen, nicht aber dieses selbst im Raume, und der Raum hört auf, jenes allumfassende, unendliche, für sich bestehende Unding zu sein, dessen Existenz, wie wir dem Verf. zugeben, unmöglich ist.

Dass der Raum nicht aus Empfindungsprozessen entstehen könne (S. 81), gestehen wir dem Verf. zu. Der Raum hat jedoch mit solchen überhaupt nichts zu thun, sondern wird zugleich mit den sinnlichen Qualitäten wahrgenommen, als ein Äuferes und von außen Gegebenes angeschaut. Ein solches „Hinausschauen“ wäre rein undenkbar, wenn der Raum, wie der Verf. will, nur etwas Subjektives wäre (S. 83). Der Verf. gesteht zu, dass der Raum von der einmal gegebenen äusseren Wahrnehmung abstrahiert

werden könne, meint aber: wie äussere Wahrnehmung selbst möglich sei, werde damit schlechterdings nicht erklärt, das sei aber gerade das Problem, um dessen Lösung es sich handle. Daher beruhe die gegen die Aprioritätslehre gerichtete empiristische Argumentation auf einer groben petitio principii (S. 86 f.). Der Verf. selbst macht sich daher anheischig zu beweisen, dass äussere Wahrnehmung nur durch die Annahme eines subjektiven, apriorischen Ursprungs der Raumvorstellung sich erklären lasse: was übrigens schon aus der allgemeinen Erwägung sich ergebe, dass die Dinge nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, die Wahrnehmungsgegenstände aber räumliche Ausdehnung besitzen; es müsse also diese Ausdehnung notwendig subjektiv sein (S. 88). Die Hohlheit und Nichtigkeit dieses Arguments ergibt sich ohne weiteres aus dem früher von uns Gesagten. Im Gegenteil wird man schliessen müssen: wir schauen einen äusseren Raum an; der angeschaute Raum kann daher kein subjektiver, sondern nur ein objektiver sein; denn ein subjektiver Raum würde von uns nicht als ein von außen gegebener angeschaut werden können, wie wir denn wirklich nur in der Wahrnehmung den Raum als ein Äusseres auffassen, während dies bezüglich unserer Phantasievorstellung vom Raume durchaus nicht der Fall ist. Der erste aprioristische Schuss des Verf.s ist sonach ein Schuss ins Blaue. Wie aber derselbe dazu kommt, für seine aprioristische Theorie und gegen den „naiven“ Realismus auf die Notwendigkeit realer Einwirkungen von außen sich zu rufen, ist ganz unverständlich; denn eine solche erscheint gerade in seiner Theorie als rein zufällig, als blosse, entbehrliche Anregung, da ja die Seele sowohl die sensiblen Qualitäten als auch den Raum in absoluter Selbstthätigkeit als rein psychisches Erzeugnis hervorbringen soll, während der Realismus eine effektive Einwirkung und Offenbarung des Objekts bezüglich des Subjekts annimmt, um jenes zum Gegenstande seiner erkennenden Thätigkeit machen zu können. Die Immanenz dieser Thätigkeit ist durchaus nicht — wie der Verf. behauptet — ein Hindernis des Heraustretens der Seele aus sich selbst zur Erfassung eines außer ihr gegebenen realen Objekts; denn dieses Heraustreten ist ein ideales, nicht ein reales, räumliches; mit andern Worten: der äussere Gegenstand wird im Erkenntnisakte Terminus, auf den die Erkenntnis sich richtet, ohne sich ihm, real aus sich heraustretend, physisch zu verbinden. „Dass wir in einem subjektiven, von uns selbst erzeugten und aus uns hinausgeschauten (!) Raume Dinge da wahrnehmen, wo sie nicht sind“ (S. 98), kann nur in einem Gehirne als „wohl verständlich“

erscheinen, das alle gewohnten Vorstellungen in ihr Gegenteil verkehrt hat.

In der Verwerfung der sog. Projektionstheorie sind wir mit dem Verf. einverstanden; ebenso stimmen wir ihm zu, wenn er gegen die Theorie einer Selbstempfindung der Netzhaut die That-sache geltend macht, dass wir Gegenstände außer uns und nicht Empfindungen im Sinnesorgan oder Eindrücke auf dasselbe wahrnehmen (wahrzunehmen glauben) (S. 95). Jedoch nicht aus dem von ihm angegebenen Grunde ist die Netzhaut kein Gegenstand der Wahrnehmung, nämlich weil auch die Netzhaut außerhalb der Seele sei; vielmehr müssen wir diesem Dualismus entschieden widersprechen. Jener Grund liegt darin, dass eine Seelenkraft, die an ein körperliches Organ gebunden ist, nicht auf sich selbst zu reflektieren vermag. Im Sehen ist daher die Seele ausschließlich dem äusseren Gegenstande, nicht aber ihrer eigenen Thätigkeit oder Zuständlichkeit zugewandt. Daher sehen wir auch die Dinge in ihrer natürlichen Lage und trotz der Zweiheit der Netzhautbilder einfach, nicht doppelt.

Wenn daher der Verf. emphatisch erklärt, es sei durchaus unmöglich, dass in die Seele je etwas Räumliches hineinkommt, oder dass umgekehrt diese etwas in Wirklichkeit außer ihr und an sich selbst Existierendes je wahrnimmt; ferner, dass der Raum, in dem wir die Außenwelt anschauen, kein an sich existierendes Wesen, sondern ein von uns in der Anschauung erzeugtes Produkt subjektiven Ursprungs darstellt: so liegt in diesen Worten nicht nur eine völlige Verkennung der Natur und der Bedingungen des sinnlichen Erkennens, das allerdings durchaus nicht aus einer Identität der Seele mit dem Gehirn (S. 100), wohl aber aus der Beseeltheit des Gehirns und der peripherischen Organe zu erklären ist, sondern auch des Erkennens überhaupt, das wesentlich in der idealen Ausprägung eines realen Seins besteht. Der ideale Raum des Verf.s, dem kein reales Korrelat entspricht, und der doch wie eine Realität „angeschaut“ wird, ist geradezu ein erkenntnistheoretisches Monstrum und durchaus nicht besser als das Unding der Newton-Clarkeschen Raumauffassung. Wollte man an die *entia rationis* der Scholastik erinnern, so hätte eine solche Erinnerung nur dann irgend einen Sinn, wenn man unter dem Raume den Ort verstände. Da aber in der Meinung des Verf.s der Raumbegriff auch die Ausdehnung, die extensive Quantität in sich begreift, diese aber offenbar wie eine Realität und Bestimmtheit des Gegenstandes vorgestellt wird, so muss eine solche Vergleichung mit den *entia rationis* als ganz unberechtigt zurückgewiesen werden.

Übrigens ist auch der Ort (das „Wo“ der aristotelischen Kategorieentafel) nicht ein *ens rationis*, sondern eine reale Bestimmung.

Nicht die eigene Ausdehnung des beseelten Organs also ist der Grund der Raumwahrnehmung; andererseits aber bildet die erstere kein Hindernis der letzteren (S. 104), denn reale Ausdehnung schliesst nicht die Einheit des sinnlichen Bewusstseins aus; vielmehr bedingt sie die Möglichkeit einer sinnlichen Raumperception; denn eine solche erfordert einen realen äusseren Einfluss, einen physischen Eindruck auf das Organ. Wir erklären also keineswegs die Raumanschauung aus einer Kenntnis der räumlichen Ausdehnung des tastenden Organs, sondern die Raumwahrnehmung ist uns etwas mit der Wahrnehmung der sinnlichen Qualitäten ursprünglich Gegebenes. Die vom Verf. bekämpfte Helmholtzsche und ähnliche Theorien bestehen für uns nicht. Die Annahme einer ursprünglichen objektiven Verknüpfung der angeblichen Empfindung und wirklichen Wahrnehmung sensibler Qualitäten mit der Raumanschauung allein erklärt den innigen Zusammenhang beider, während die Ansicht des Verf.s, dass „die Empfindungen nur Gelegenzsursachen“ seien, welche die Seele veranlassen, die Raumanschauung spontan zu erzeugen, diesen Zusammenhang auflöst.

Unbegreiflich erscheint, wie der Verf. mit dieser seiner Ansicht die unzweifelhaft richtige Bemerkung vereinbaren könne, dass von einem ursprünglich unräumlichen Charakter der „Gesichtsempfindungen“ nicht die Rede sein könne (S. 118). Ebenso unbegreiflich erscheint es, dass die Seele zur näheren Orientierung in dem von ihr selbst geschaffenen Raume, wie der Verf. zugibt, der Erfahrung bedarf (S. 127). Richtig aber erkennt der Verf., dass unsere ursprüngliche Wahrnehmung nicht eine flächenhafte sei, von der auf eine dritte Dimension erst geschlossen werden müfste (S. 129). Accommodations- und Konvergenzgefühle könnten die Tiefenwahrnehmung nicht ursprünglich erzeugen, so sehr sie für richtige Beurteilung der Entfernung von Einfluss sind (S. 131 f.). Ebenso richtig ist auch, dass die Verschiedenheit der Netzhautbilder zur ursprünglichen Erzeugung der Tiefenvorstellung nichts beizutragen vermöge (S. 132). Der Verf. erklärt sich gegen eine Projektion der „Lichtempfindung“ in der Richtung der Lichtstrahlen. Von einer Projektion kann allerdings nicht die Rede sein, wohl aber sehen wir in der Richtung der Strahlen, weil wir eben den Gegenstand, nicht aber sein psychisches oder physiologisches Abbild sehen. — Ebensowenig ist die Wahrnehmung des äusseren Raumes durch einen unbewussten Kausalitätsschluss vermittelt (S. 149 f.). — Auf die

Begriffsverkehrung, die in der Meinung liegt, die vom Verf. auerkannte Thatsache der Wahrnehmung äufserer Dinge, nicht bloßer Vorstellungen erkläre sich aus der Apriorität und Subjektivität des Raumes (S. 155), wurde bereits hingewiesen. Behaupten, die Wahrnehmung äufserer Gegenstände sei nur möglich, wenn diese nichts weiter als Erscheinung, d. h. nach dem Verf. etwas blos in der Vorstellung Existierendes seien (S. 154), ist der Gipfel der Absurdität und heifst das richtige Verhältnis einfach auf den Kopf stellen. Die Berufung auf Kants „empirische Realität“, die sich von der rein subjektiven Vorstellung und dem bloßen Scheine ebenso wie von transzendentaler Realität unterscheide, macht die Sache nicht besser. Die sinnliche Empfindung und der apriorische subjektive Raum, denen nichts Objektives entspricht, sind und bleiben Schein. Die Unhaltbarkeit der Ansicht des Verf.s folgt schon daraus, dass der Raum, obgleich blosse Anschauungsform, doch nie rein und unabhängig vom empirischen Material mit voller Deutlichkeit in das aktuelle Bewusstsein soll erhoben werden können (S. 162). Die Konsequenz würde vielmehr verlangen, dass der Raum — als rein psychisches Produkt — einmal von außen angeregt, in seiner vollen Klarheit ins Bewusstsein treten würde. Auch die Relativität der wahrgenommenen Größen beweist gegen den Verf.; denn die subjektive Vorstellung müfste immer den gesamten Raum umfassen, also die Gegenstände immer in der gleichen Gröfse zeigen; nur wenn wir uns ihnen thatsächlich in einem wirklichen Raume nähern oder von ihnen uns entfernen, können sie bald grösser und bald kleiner erscheinen. Die künstliche Vergrößerung, resp. Annäherung, auf die sich der Verf. beruft, beweist nichts gegen die absolute Gröfse der Gegenstände; denn sie kann unmöglich ins Unendliche gehen, ist also eine begrenzte und setzt eine bestimmte Gröfse voraus.

Überschaut man die Argumente des Verf.s, so beweisen sie, was man längst erkannte, die Relativität der sinnlichen Erkenntnis, keineswegs aber die Apriorität und Subjektivität der gemeinsamen Sinnesobjekte, — in moderner Sprache der Raumvorstellung und des Raumes.

Über den Abschnitt: Kants Begründung der „Apriorität des Raumes“ fassen wir uns kurz, nachdem wir bereits auf den sophistischen Begriff eines Gesamtraumes, der den Gegenstand der ursprünglichen Anschauung bilden soll und doch zugestandenermassen gar nicht angeschaut werden kann (S. 189), aufmerksam gemacht haben. Was aber das Argument aus der apodiktischen Gewissheit der Geometrie betrifft (S. 204 f.), so

hat Kant allerdings richtig eingesehen, daß der Lockesche Empirismus dieselbe nicht zu erklären vermöge; die von ihm angenommene Apriorität aber kann diese Apodikticität ebensowenig begründen; denn der *a priori* gegebene Raum soll ja kein anderer als der empirische sein, nur eben *a priori*, von innen, nicht von außen gegeben. Der Charakter der Geometrie ist weder auf dem Wege Lockes noch auf dem Kants richtig zu bestimmen; er verlangt vielmehr die von Aristoteles angenommene doppelte Abstraktion, zuerst der Quantität von den sensiblen Qualitäten, dann des Wesens der Raumformen im Begriff. Nicht wie der Verf. mit Kant annimmt, *Anschauung*, sei sie auch eine apriorische, erklärt den wissenschaftlichen Charakter der Geometrie, sondern allein Erfassung des begrifflichen Wesens in dem sinnlich angeschauten geometrischen Gebilde.

Da wir gegen die Kritik der psychologischen Raumtheorie nichts weiter zu erinnern haben, als daß sie vom Standpunkt der Apriorität des Raumes ausgeht, so können wir darüber hinweggehen, und wollen nur den vom Verf. gemachten Versuch kurz berühren, auf ein kausales Moment hinzuweisen, das die Seele bestimmen soll, ihre Empfindungen in einen selbstgeschaffenen idealen Raum zu versetzen. Die angedeutete Ursache soll in dem Bedürfnis einer Befreiung der Seele von der Masse der Empfindungen liegen (S. 273). Wir vermögen hierin nichts weiter als einen klugen Einfall, den die Verlegenheit eingegeben, zu ersehen. „Teleologisch“, meint ferner der Verf., „lässt sich die Entstehung der Raumvorstellung durch die Annahme erklären, daß die räumliche Anschauung den Zweck hat, dem Individuum eine möglichst klare Vorstellung einer von ihm selbst verschiedenen Welt der Dinge zu verschaffen“ (S. 272). Gesetzt, ein Bedürfnis von jener Art — das der Verf. nicht zu beweisen vermag — bestände, so wäre damit noch keineswegs die Fähigkeit, Empfindungen in objektive Anschauungen zu verwandeln, gegeben, und auch diese Fähigkeit zugestanden, so wäre die Verwandlung in objektive Anschauung noch lange nicht ein Aussichtshinausschauen in einen äusseren Raum; denn ich kann recht wohl etwas von mir dem Sein nach unterscheiden, ohne es deshalb als außer mir im Raume Seiendes vorzustellen. Wenn schliesslich der Verf. meint, man solle von dem alten Spruch: nur die Seele sehe, nur die Seele höre, als oberstem Grundsatz für alle die Sinneswahrnehmung betreffenden Untersuchungen ausgehen, dann würden eine Menge verkehrter Theorien vermieden: so heißt das der augenfälligsten petitio principii sich schuldig machen; denn gerade die Frage, ob das sinnliche

Erkennen eine Thätigkeit der Seele oder des Kompositums (des beseelten Leibes, resp. Organs) sei, bildet eines der vielumstrittensten psychologischen Probleme.

Wie früher bemerkt wurde, sucht der Verf. nicht bloß die Apriorität des Raumes zu beweisen, sondern auch die Idealität, d. h. die Nichtrealität, geht aber dabei von einer unzureichenden Disjunktion der möglichen Raumauflassungen aus und gelangt so zu dem sophistischen Schluss: der Raum ist unendlich, ein unendlicher Raum kann nicht existieren, also existiert der Raum nicht. Es lohnt sich daher auch nicht, auf die Erörterungen des Verf.s näher einzugehen. Ebensowenig verdient der Abschnitt über Apriorität und Idealität der Zeit eine eingehende Würdigung, indem der Verf. analog seinem Raumbegriff auch die Zeit als ein unendliches Unding auffasst, als einen unaufhörlichen und gleichmässigen Fluss, in den die Dinge eintauchen, von welchem Unding dann freilich leicht bewiesen werden kann, dass es nicht existiere und nicht existieren könne, dass es also, wenn überhaupt ein Sein, nur ein ideales, in der Vorstellung habe. Wir sagen: wenn überhaupt; denn wir bestreiten dem Verf. das Recht, das real unmögliche Unding als ideal Mögliches, als Anschauungsform hinzustellen; die unendliche Zeit kann sowenig als der unendliche Raum angesehen werden. Der Zeitbegriff des Verf.s verwechselt die imaginäre Zeit mit der wirklichen. Wir abstrahieren die Zeit als die Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später, aus der Bewegung, Veränderung und stellen uns dann die begriffliche, mögliche Zeit unter dem Phantasiebild eines kontinuierlichen Flusses, eines fließenden Punktes (des Jetzt) vor. Diese Vorstellung Zeit schlechthin zu nennen und von ihr nachzuweisen, dass sie etwas Ideales, Nichtreales sei, ist zwar leicht, verfehlt aber vollständig das Ziel.

Mit dem neunten Kapitel (Kausalität und Substanzialität) tritt ein völliger Sceneriewechsel ein, und der Anhänger Kants verwandelt sich in einen Gegner; aus dem Idealisten wird ein Realist. Der Verf. verteidigt die Anwendbarkeit des Kausalitätsprincips auf das Jenseits der Erfahrung. Er verneint die Frage, ob a priori gegebene Verstandesbegriffe zur Konstituierung der Erfahrung notwendig seien. Die Kantsche Ableitung der Kategorien gilt ihm nur als Kunststück ohne sachlichen Wert. — Von den verschiedenen Formeln, in denen das Kausalitätsprinzip ausgesprochen werden kann, wählt er mit Recht die folgende: Jede Veränderung (alles, was geschieht) muss eine Ursache haben, und verwirft die Formel: Jedes Ding muss eine Ursache haben, meint aber mit Unrecht, in jenem Satze werde ein synthetisches

Urteil ausgesprochen (S. 456). In der That erheischt nur das Geschehen, das Werden, die Veränderung, Bewegung eine Ursache, nicht aber das Sein schlechthin. Mögen dies jene bedenken, die das Kausalitätsprincip sogar auf das erste Sein, auf das göttliche, anwenden wollen und den absurdum Begriff einer göttlichen Selbstsetzung, eines Schaffens seines eigenen Seins mordaciter verteidigen. Andererseits aber müssen wir gegen den Verf. den analytischen Charakter des Kausalitätsprincips betonen. Durch die Annahme, dieses Princip sei synthetisch, versetzt sich der Verf. dem von ihm bekämpften Empirismus und Skepticismus Humes, Stuart Mills gegenüber in eine schwierige und kaum haltbare Stellung. Dass aber jenes Princip analytisch sei, erleidet für uns keinen Zweifel. Zwar vermag uns die Ableitung der Notwendigkeit einer Ursache aus dem korrelaten Begriff der Wirkung nicht zu befriedigen; wohl aber lässt sich das genannte Princip auf das des Widerspruchs zurückführen; denn eine ursachlose Veränderung würde nicht eintreten können, weil das Seiende nicht aus dem Nichtseienden hervorgehen kann. Eine ursachlose Veränderung würde soviel bedeuten als das Sich-selbst-versetzen des Nichtseienden in das Sein, wobei das Nichtseiende als solches und als Seiendes zugleich genommen würde, was gegen das Widerspruchsprincip verstößt (vgl. Auson. Franchi, Ult. Crit. t. III p. 626), Sein und Nichtsein ist auch hier die Frage. Die Veränderung geschieht notwendig an etwas und durch etwas; das schlechthinige Entstehen verlangt eine *causa efficiens*. Das Kausalitätsprincip lässt sich also durch das Widerspruchsprincip begründen, wenn auch nicht im Sinne des Monismus und Ontologismus daraus ableiten, was überdies nur auf Kosten seines wahren Sinnes und seiner Absicht, eine wirkliche Veränderung zu erklären, geschehen könnte.

Der Verf. unterscheidet zwei Probleme: Wie gelangen wir zum Gedanken der Bewirkung? Worauf gründen wir die Begründung, die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprincips zu behaupten? Die erste Frage beantwortet er, nachdem er zwischen Kausalität und Naturgesetzlichkeit unterschieden, dahin, dass wir den Begriff des Wirkens aus der eigensten, unmittelbarsten Erfahrung unserer als handelnder Wesen eigenen Thätigkeit empfangen. Was unsere Meinung betrifft, so unterschätzen wir jenes Moment nicht, halten aber dafür, dass die vernünftige Betrachtung der äusseren Vorgänge zu demselben Resultate führt. — Wenn der Verf. gelegentlich die von Hume am Kausalbegriff geübte Kritik als scharfsinnig und geistreich bezeichnet (S. 466), so können wir jene Kritik weder scharfsinnig noch

geistreich finden, umsoweniger als Hume die Erkenntnis des allgemeinen Princips der Kausalität mit der Auffindung der wirklichen Ursachen für gegebene Wirkungen in der gröbsten Weise verwechselt und, da die letztere Sache der Induktion ist, annimmt, auch ersteres könne nur induktiv (im Sinne des Bacon-Lockeschen Empirismus) erkannt werden. — Sehr richtig bemerkt der Verf., die Kausalität des Willens (in der Wirkung auf physische Vorgänge) könne nur auf Kosten der gesunden Vernunft geleugnet werden (S. 472): der gesunden Vernunft, die er, wo es sich um die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung handelt, selbst so sehr verleugnet! Die zweite Frage will der Verf. nicht im Sinne der ersten, mit Berufung auf die Erfahrung gelöst wissen (S. 480). Das Kausalitätsprincip sei keine nur induktiv erkannte Wahrheit; die Zuversicht, womit wir seine Gültigkeit voraussetzen, sei so groß, dass sie unerklärbar sein würde, wenn sie sich auf einen bloßen Induktionsschluss stützen würde (S. 482). Wir seien daher verpflichtet, wenigstens eine methodologische Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes anzunehmen, wenn auch Ausnahmen davon nicht undenkbar seien (!) (S. 484). Wie man sieht, ist das Resultat der Erörterungen des Verf.s ein unbefriedigendes. Er gesteht, dass seine Auffassung des Kausalitätsgesetzes nicht im stande sei, die Allgemeingültigkeit desselben über jeden Zweifel zu erheben (S. 489). Es ist dies die Folge der Verkennung des analytischen Charakters dieses Gesetzes. Trotz dieser Unsicherheit glaubt der Verf. den Determinismus der Willenshandlungen gerade im Interesse der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprincips behaupten zu müssen. Unsere Willensakte seien notwendig; doch sei diese Notwendigkeit eine solche nicht gegen den, sondern mit dem Willen (S. 495). Diese Auffassung ist sowohl vom Standpunkt des Verf.s als auch objektiv eine irrtümliche. Liefse das Kausalitätsprincip Ausnahmen zu, warum dann nicht zu Gunsten der Freiheit des Willens? Diese bedarf indes einer solchen Ausnahme nicht. Der Indeterminismus schliesst das Kausalitätsgesetz nicht aus. Denn der freie Akt hat im Willen selbst seine wirkende, im letzten, notwendig gewollten Zwecke seine Finalursache. — Nach des Verf.s Ansicht soll die unbedingte Herrschaft des Kausalitätsprincips notwendigerweise zu einem regressus in infinitum führen, weil die Ursache einer in der Zeit eintretenden Veränderung ein wiederum in bestimmter Zeit geschehender Vorgang sei. Auch wenn man eine schöpferische Ursache annehme, müsse in dieser eine unendliche Reihe von Veränderungen angenommen werden. Diese Verquickung der Vorstellung von einer nach

rückwärts unendlichen Zeitreihe mit der Verkettung von Ursache und Wirkung muß bei einem Autor, der die Idealität der Zeit behauptet, befremden. Sehen wir aber hiervon ab, so ist, wenn nicht der Ablauf einer unendlichen Zeit, so doch eine unendliche Kausalreihe undenkbar und steht gerade mit dem Kausalgesetz im Widerstreit. Daher kann auch in Gott eine solche nicht angenommen werden. Gott ist erste Ursache durch einen überzeitlichen, ewigen, zugleich aber freien Akt, dem ebendeshalb ein zeitliches Produkt entspricht oder entsprechen kann. Die vom Verf. angenommene Verhältnisbestimmung der Zeit zur Ewigkeit aber muß als gänzlich verfehlt bezeichnet werden.

In den weiteren Ausführungen des Verf.s findet sich manches, dem wir unsren Beifall geben, z. B. die Anerkennung der Kontingenz der Naturgesetze. Wenn er aber behauptet, Begreiflichkeit und Vernünftigkeit der Welt hätten durchaus nichts miteinander zu thun, so glauben wir unterscheiden zu müssen: Begreiflichkeit aus wirkenden Ursachen beweist allerdings nicht unmittelbar die Vernünftigkeit der Welt (d. h. deren Ursprung aus einer vernünftigen wirkenden Ursache), wohl aber beweist diese Vernünftigkeit die Begreiflichkeit aus Final- und Formalursachen. Die auf solche Weise beweisbare Vernünftigkeit ist jedoch nicht im Sinne Kants aus einer von uns in die Dinge gelegten idealen Ordnung zu erklären, sondern eignet denselben, wie auch der Verf. bezüglich des Kausalzusammenhangs gegen Kant annimmt, an sich selbst und unabhängig von a priori die Erfahrung bestimmenden subjektiven Verstandesformen. In der Verwerfung der Auffassung des Kausalitätsprincips als eines logischen (wie es das Princip des hinreichenden Grundes ist, das eine Begründung von Sätzen erheischt, die nicht unmittelbar einleuchtend sind), sowie in der Ablehnung der Theorie eines Parallelismus von objektiver und subjektiver Kausalität (S. 512 f.) sind wir mit dem Verf. einverstanden. Der Grund aber liegt für uns darin, daß wir nicht unsere eigene Ideenwelt denkend bearbeiten, sondern die in unmittelbarer Wahrnehmung erfaßten Dinge nach Wesen und intellegiblem Zusammenhang erkennen.

Im Abschnitt von der Substanzialität geht der Verf. von der Unterscheidung der beiden Probleme des Verhältnisses von Substanz und Accidens und der Objektivität des Substanzbegriffs (das Locke eingehend beschäftigte), sowie der Beharrlichkeit der Substanz (die Kant im Grunde genommen mit der Materie identifizierte) aus. Die Begriffe von Substanz und Accidens seien nicht a priori gegeben, sondern aus der Erfahrung geschöpft. Ihre metaphysische Bedeutung läßt der Verf. unerörtert (S. 520).

Das zweite Problem, die Beharrlichkeit der Substanz, betreffend, lehnt derselbe sowohl die empiristische Lehre als auch die Begründung Kants und Schopenhauers ab. Seltsamerweise soll als entscheidendes Moment der Umstand in Betracht kommen, dass die Materie nicht aus dem Raume (dessen Idealität doch behauptet wurde) entfernt werden könne. Hierauf beruhe die methodologische Allgemeinheit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie, womit aber nicht bewiesen sei, dass derselbe unbedingte objektive Gültigkeit besitze (S. 525). Doch dürfte in der That die Entstehung von Seiendem, wo überhaupt nichts ist, unmöglich sein. Das Seiende als solches und seiner Substanz nach sei dem Gebiete des Entstehens und Vergehens ganz entrückt. Dies gelte von der Totalität des Seienden und finde seine Anwendung auf die Materie. Wir können nicht zugeben, dass diese Erörterung befriedige. Der Wechsel der Formen, das erfahrungsmässige Entstehen und Vergehen verlangt ein im Wechsel beharrendes Substrat. Es gibt also Seiendes, das entsteht und vergeht, und Seiendes, dem ein derartiges Entstehen (aus einem Substrate) nicht zukommt. Im Begriffe des Seienden als solchen kann es also nicht liegen, dem Entstehen und Vergehen entrückt zu sein. Vielmehr wird das stoffliche Substrat selbst zwar nicht wieder aus einem Stoffe, wohl aber schlechthin, durch Schöpfung aus nichts, entstanden sein müssen; denn da der Stoff an sich reines, bestimmungsloses Subjekt, reine Potenzialität ist, so muss das erste formgebende Prinzip zugleich mit der Form auch den Stoff setzen. Dies kann aber nur durch ein eigentliches Schaffen geschehen, da das erste Sein in keiner Weise selbst sich als Stoff der Dinge verhalten kann.

Im zehnten Kapitel sucht der Verf. die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus zu widerlegen, verwickelt sich aber infolge seines eigenen beschränkten Idealismus in unüberwindliche Schwierigkeiten. Da er von der gleichen Voraussetzung, dass wir in der Erfahrungserkenntnis es nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu thun haben, wie der subjektive Idealismus ausgeht, und die Welt der Dinge an sich nur als die Veranlassung zur Produktion einer subjektiven Erscheinungswelt erschliessen zu können glaubt, so befindet er sich dem konsequenten Subjektivismus und selbst dem Solipsismus gegenüber in der misslichsten Lage. Wie leicht begreiflich, fällt seine Widerlegung in die Vorstellungen und Überzeugungen des vermeintlich überwundenen naiven Realismus zurück. So vergisst er, wenn er aus der grossen Mannigfaltigkeit der empirischen Objekte argumentiert, ganz darauf, dass diese empirischen Objekte nach seiner

Auffassung samt und sonders nur unsere eigenen, wenn auch von außen „angeregten“, „veranlaßten“ Erzeugnisse sind. — Der in den beiden folgenden Kapiteln gemachte Versuch, das „Ding an sich“ näher zu bestimmen, schrumpft denn auch trotz des aufgewendeten Scharfsinns und abgesehen von treffenden Bemerkungen im einzelnen zu einem winzigen Resultate, der Annahme von Kräften, deren Wesen ganz unbestimmt bleibt, zusammen. Von dem Grundsatz ausgehend, daß wir überall, wo wir im Bereiche der unmittelbaren Erfahrung Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Wahrnehmungen antreffen, auch solche in der Welt der Dinge annehmen müssen, gelangt der Verf. zwar zu verschiedenen, aber lauter unbekannten Größen, einem x, y, z u. s. w. Die Widerstandsfähigkeit setze Kraft voraus. — Aber ist — fragen wir — der Widerstand nicht bloße Empfindung? Die bloße Vorstellung kann nicht die in der Materie vorhandene Kraft erzeugen, argumentiert der Verf. Gewiß nicht! Aber wir erzeugen ja nur die Vorstellung von einer Kraft. Ferner: wir nehmen, sagt derselbe, nicht nur den Druck als solchen, sondern auch den Gegenstand wahr, der ihn ausübt (S. 574). Aber ist nicht beides nach dem Verf. nur Erscheinung, d. h. nach seiner Auffassung bloße Vorstellung? Der Zusammenhang der Teile in der Materie sei wieder auf „Kraft“ zurückzuführen. Materie könne es nur als Produkt von Attraktiv- und Repulsivkraft geben. Setzt denn aber nicht Anziehung und Abstoßung reale Ausdehnung, Raum voraus? Der Verf. selbst nimmt schließlich unter Verzicht auf den Namen „Kraft“ zu „absolut realen Agentien“ seine Zuflucht, deren Folge die beiden Eigenschaften der Materie seien, also zu einem x, y u. s. w. (S. 580). Dass das Wesen der Materie nicht in der Ausdehnung bestehen könne, gestehen wir zu; aber auch nicht in „Kräften“; denn Kräfte verlangen ein Subjekt, eine Substanz, der sie inhärieren, wie der Verf. selbst zugibt, indem er sagt, daß wir „die Kraft immer nur als Eigenschaft eines im Raume ausgedehnten Etwas“ wahrnehmen. Die körperliche Substanz aber muß, da sie Träger nicht bloß aktiver, sondern auch passiver Vermögen ist, notwendig als eine zusammengesetzte begriffen werden aus Form als der Wurzel der aktiven Vermögen und aus Stoff als Wurzel der passiven (Ausdehnung, Teilbarkeit und dgl.).

Bezüglich der Organismen, der chemischen Mischung, der Denkfunktionen sind wir mit dem Verf. insofern einverstanden, als auch wir in den Organismen specifische zweckthätige Prinzipien annehmen (S. 584), die chemische Mischung aus dem bloß

mechanischen Prozess der Umlagerung der Teile nicht erklärbar finden (S. 586), endlich der Ansicht sind, dass die Denkfunktionen ohne bestimmte Beziehung zu mechanischen Veränderungen im Gehirn vollzogen werden (S. 587). Was diese letzteren betrifft, so lehrt die Scholastik mit Aristoteles, dass Denken und Wollen organlose Thätigkeiten seien und Störungen derselben nur eine indirekte Ursache in solchen der Sinne, des Gemeinsinns, der Phantasie haben können, deren Thätigkeiten allerdings an Gehirnzustände gebunden sind. — Einverstanden mit dem Verf. sind wir weiterhin, sofern er gegen Herbart an den Seelenvermögen festhält (S. 590). Auch die Behauptung (a. a. O.), der Intellekt sei in gewissem Sinne identisch mit dem Bewusstsein, enthält ein wahres Moment, sofern darin der Gedanke liegt, dass wir uns erkennend sowohl des Erkennens als des Wollens, Fühlens bewusst sind im Gegensatz gegen die Theorie jener, denen jedes psychische Innesein als solches schon Bewusstsein ist. Dem aristotelischen Begriffe der Entelechie und des aufsteigenden Systems der substanzialen Formen, an deren Spitze die intellektive Seele steht, nähert sich der Verf., wenn er äussert: „Innerhalb dieser grossen Wirklichkeit nimmt die Seele auch nicht etwa eine absolute Ausnahmestellung ein; im Gegenteile ist sie nach unserer Überzeugung als eines der speciellen dynamischen Principien zu betrachten, die in der Natur wirken und in ihrer Gesamtheit ein aufsteigendes System bilden, an deren Spitze, soviel wir zu beurteilen vermögen, eben die Seele steht“ (S. 593). Diese Auffassung aber hat mit Schopenhauers Ansicht (die der Verf. zu ihrem vermeintlichen Rechte kommen lassen will), dass die Naturkräfte Willenserscheinungen seien, nichts zu schaffen.

In dem Abschnitt „Erscheinung und Ding an sich“ verfällt der Verf. noch einmal in die Insinuation, als ob der „naive“ Realismus Vorstellungen, psychische Produkte unabhängig von der vorstellenden Thätigkeit existierend denke (S. 597), sagt aber dann doch selbst wieder, das Ding an sich stecke recht eigentlich in der Erscheinung drin und mache deren inneres Wesen aus (S. 601), was nur vom realistischen, nicht aber von seinem, dem phänomenalistischen Standpunkt aus gesagt werden kann. Der Verf. verwahrt sich zwar dagegen; naiver Realismus sei nur da vorhanden, wo man glaubt, Dinge an sich wahrnehmen zu können, nicht aber schon in der Annahme, dass das Ding an sich in der Erscheinung zum Ausdrucke kommt. In der Erscheinung aber kommt das Ding an sich nur dann zum Ausdruck, wenn die Erscheinung eine objektive ist. Wie häufig geschieht, verwechselt hier der Verf. die Objektivität mit dem Wesenhaften, welch

letzteres allerdings nicht sinnlich wahrgenommen wird. Wir fragen: Kann das Ding an sich in der Erscheinung stecken, wenn dem Ding nichts von dem zukommt, was in der Erscheinung „ausdrücklich“ enthalten ist, weder die eigentümlichen noch die gemeinsamen Sinnesqualitäten?

Der letzte Abschnitt handelt von den Grenzen des Erkennens. Charakteristisch sind folgende Äußerungen: „Dass überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr das Nichts, das ist im eigentlichen Sinne das Rätsel des Daseins . . . auch eine absolute Intelligenz könnte sich immer nur als bereits seiend vorfinden (S. 617). . . . Man glaubt vergehen zu müssen, wenn man den Gedanken an die Unbegreiflichkeit des ursprünglichen Seins seiner ganzen Schwere nach auf sich wirken lässt. . . . In Wirklichkeit können wir die Existenz eines Unbedingten und damit die Existenz eines Seienden überhaupt nur als gegebene Thatsache . . . als ein Fatum hinnehmen, welches in Wahrheit Götter und Menschen beherrscht; aber nie wird sich ein Grund angeben lassen, warum das Sein den Vorzug vor dem Nichtsein verdienen sollte“ (S. 618). Dieser Vorzug bedarf schwerlich der Angabe eines Grundes, was auch die nihilistischen und pessimistischen Anwälte des Nichts dagegen sagen mögen. Das Rätsel des Daseins aber ist sicher für die absolute Intelligenz gelöst, ohne dass wir mit der neuesten „apologetischen“ Weisheit anzunehmen brauchen, dass dieselbe mit Freiheit für das Sein sich entscheide und sich selber schaffend setze. Wenn irgendwo ein Grund ist, uns zu bescheiden, so fordert uns hier alles zur Bescheidenheit auf. Doch darf diese Bescheidenheit nicht so weit gehen, dass wir darauf verzichten, mit dem Begriffe des Unbedingten (der Verf. meint das erste, das göttliche Sein) bestimmte Merkmale, insbesondere die Eigenschaft des Unendlichen zu verbinden (S. 619). Unmöglich kann „dem Unbedeutendsten und Kleinsten“ eine unbedingte Existenz zukommen und unmöglich das, was unbedingt existiert, absolut wertlos und sinnlos sein (S. 620). Denn dem schlechthin Unbedingten kommt das Sein wesenhaft zu; es nimmt nicht am Sein teil, wie das Kleinste und Unbedeutendste, sondern ist das Sein schlechthin, also unendlich. Das Kausalitätsprincip führt uns von der Thatsache endlichen, partizipierten Seins auf die Notwendigkeit des durch sich selbst seienden, unendlichen Seins, dem wir offenbar alle Vollkommenheiten zuschreiben müssen, welche das von ihm gesetzte, geschaffene Sein besitzt. Wir verlassen also, indem wir vom bedingten — endlichen — auf das unbedingte — unendliche — Sein schliessen, keineswegs die Grundlage der Erfahrung,

und der Verf., der um des Zusammenhangs von Metaphysik und Erfahrung willen auf eine glückliche Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Metaphysik hofft (S. 630), hat ebendeshalb keine Ursache, die Berechtigung jenes Schlusses zu bestreiten. Jene allgemein zugängliche Erfahrung — die Thatsache der Existenz eines vielheitlichen, endlichen, teleologisch geordneten Seins — bietet eine viel sicherere Erfahrungsgrundlage als die zuweilen sehr problematischen Fortschritte der Naturwissenschaften. Mag es sich indes mit diesen verhalten, wie es wolle, so bestreiten wir in jedem Falle den vom Verf. behaupteten wesentlichen Einfluss der ptolemäischen und kopernikanischen Weltansichten auf die wichtigeren Fragen der Metaphysik (S. 631). Die Entwicklung, welche die neuere Metaphysik genommen, spricht fürwahr nicht zu Gunsten eines solchen Einflusses der Naturwissenschaft. — Wenn der Verf. den metaphysischen Verirrungen der modernen Philosophie zum Trotze an der Möglichkeit der Metaphysik festhält, so verdient dies unsere Anerkennung; nur wird er von einer Weiterbildung der neueren und neuesten Richtungen der Philosophie einen Fortschritt der Metaphysik nicht erwarten dürfen. — Richtig bestimmt der Verf. das Objekt der Philosophie (der Metaphysik), die es mit dem Seienden als solchem, den letzten, höchsten und allgemeinsten Principien der Dinge zu thun habe, und betont die grössere Schwierigkeit der metaphysischen Untersuchungen gegenüber den Einzeluntersuchungen, da uns ein direkter Einblick in das Innere der Natur für immer versagt bleibe. Ist so die Philosophie angesichts der grösseren Abstraktheit ihres Objekts in einem gewissen Nachteil, so führt doch diese Abstraktheit auch einen gewissen Vorteil mit sich, nämlich den, auf allgemeinen Erfahrungstheissen zu beruhen und von den Detailuntersuchungen der speciellen Wissenschaften unabhängig zu sein.

Wenden wir uns unmittelbar der philosophischen Hauptdisciplin, der *philosophia prima* zu, so behandelt (6.) Dr. E. L. Fischer das *Grundproblem der Metaphysik* (Mainz 1894). Unter dem *Grundproblem* ist hier der in einer absoluten Ursache begründete Kausalzusammenhang oder allgemein das Kausalproblem verstanden, dessen Lösung auf Grund der fortgeschrittenen Naturerkenntnis in der nach Vernunftgesetzen (logisch) wirkenden „Kraft“ gesucht wird. Nachdem uns als metaphysische Grundprincipien der Reihe nach der Begriff, der Wille, die Phantasie, zuletzt sogar das Gefühl dargeboten wurde, lautet die Lösung des den Lesern des Jahrbuchs bereits bekannten Vertreters des „kritischen Realismus“: „Vernunftenergismus“. Der Verf. ist so glücklich,

ein Schlagwort gefunden zu haben, das ihm eine Seite in der Geschichte der Philosophie, ein Denkmal auf dem großen Leichenacker der philosophischen Systeme sichern wird. Der Verf. schmeichelt sich, in Übereinstimmung mit der heutzutage die Hauptrolle im Areopag der Wissenschaften spielenden Naturforschung, als deren wichtigste Entdeckung speciell das „Energieprincip“ gelte, dieses selbe Princip als universales Weltprincip nachgewiesen zu haben (S. 201 f.). Im Gegensatz zu einem andern Schriftsteller ebenfalls neuesten Datums (Kaftan, Das Christentum und die Philosophie 1895), welcher der Ansicht ist, dass „kein direkter Weg aus der heutigen Wissenschaft, genauer vielleicht noch: aus der heutigen Naturwissenschaft zu einem philosophischen Verständnis der Welt, das als philosophisches seiner Art nach ein letztes, absolutes sein will und sein muss“, führe, ist F. der Überzeugung, das philosophische Verständnis der Welt, die Lösung des Welträtsels von der Grundlage der modernen, so weit fortgeschrittenen Naturforschung, die dem Jahrhundert mit Recht den Titel des „naturwissenschaftlichen“ verleihe, gewinnen zu können.

Eine nähere Darlegung des Inhalts der Schrift wird uns in den Stand setzen, über den Wert dieses allerneuesten metaphysischen Versuchs ein Urteil zu fällen. Auf eine Vorrede, in welcher der Standpunkt des Verf.s präcis dahin gekennzeichnet ist, eine Metaphysik, die auf festem realem Boden steht, da sie „auf dem Fundamente der positiven Wissenschaften, speciell der heutigen Naturforschung und Psychologie aufgebaut ist“ (S. VI f.), zu bieten, und worin der Verf. sein Bestreben, mit den umfassenden und universellen Geistern, im Gegensatz zu den einseitigen, subalternen Köpfen, allen bisherigen Versuchen gerecht zu werden und das Wertvolle derselben seiner Theorie einzufleben erklärt, folgt eine Einleitung, die von Begriff und Aufgabe sowie der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft handelt. Unter dem Titel: „Die metaphysischen Hauptprobleme“ werden sodann in fünf Abschnitten der metaphysische Materialismus (S. 26 ff.), der metaph. Pantheismus (S. 63 ff.), der metaph. Idealismus (S. 78 ff.), der metaph. Psychologismus (S. 105 f.), endlich das eigene System des Verf.s, das demnach mit einer charakteristischen Offenheit als eines der metaphysischen Hauptsysteme bezeichnet ist: der metaphysische Vernunftenergismus (S. 142 bis Schluss) dargestellt.

Der Einleitung zufolge sind drei Gebiete des Wirklichen zu unterscheiden, das Physische, Psychische und Metaphysische; die beziehungsweisen Wissenschaften seien Physik, Psychologie

und Metaphysik, unterschieden von den Idealwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik, die sich mit dem Seinsollenden (speciell die Ethik), dem Wahren, Guten und Schönen befassen. Unter dem Metaphysischen aber sei das dem Physischen und Psychischen principiell zu Grunde liegende und dasselbe ursächlich bedingende Sein zu verstehen (S. 5). Die Metaphysik wolle die Principien oder Wurzeln des Seienden bloslegen, weshalb sie als Wissenschaft von den Principien des Seins definiert werde. Unter welchen Bedingungen der universale Zusammenhang aller Dinge zu begreifen sei, worin der Urgrund der Welt bestehe, bilde die Grundfrage der Metaphysik. Die Metaphysik sei eine Ergänzung der Physik und Psychologie und suche die wissenschaftliche Arbeit dieser Disciplinen mehr und mehr zu vollenden, sei also nicht Grundlage derselben, vielmehr umgekehrt diese Grundlage jener (S. 9 f.). Die Möglichkeit der Metaphysik beruhe weder blos auf (äußerer oder innerer) Erfahrung noch (wie Kant meinte) auf dem bloßen apriorischen Denken; in Kants Sinne wäre die Metaphysik blosse Scheinwissenschaft und als echte Wissenschaft unmöglich: eine Konsequenz, die von dem Empirismus und Positivismus gezogen wurde. Kant selbst sei sich nicht konsequent geblieben, da er, die transzendentale Geltung des Kausalprincips leugnend, doch in seinem Schluß auf ein absolutes Wesen, dem er „Kausalität der Vernunft“ und höchste Intelligenz zuschreibt, von jenem Princip einen metaphysischen Gebrauch mache (S. 11 ff.).

Fragen wir, inwiefern diese einleitenden Bestimmungen auf Richtigkeit Anspruch erheben können, so ist vor allem die Einteilung der Wissenschaften in Real- und Idealwissenschaften unseres Erachtens unhaltbar. Geht man von dem älteren Sprachgebrauche aus, so kann nur die Logik als Wissenschaft vom idealen Sein gelten, sofern sie mit dem ens rationis, das nur ein Sein im Gedanken, ein ideelles Sein hat, sich beschäftigt. Nimmt man aber „ideal“ im modernen Sinne als urbildliches Sein, so fällt die Betrachtung desselben (der Ideen) der Metaphysik zu; die angeblichen Idealwissenschaften aber sind praktische Wissenschaften, da sie es mit dem Handeln und Wirken des Menschen zu thun haben. Die Notwendigkeit einer Norm für beides (Handlungen sowie künstlerisches und mechanisches Wirken) macht sie noch keineswegs zu Idealwissenschaften, da sie diese Norm nicht von „Ideen“, sondern von der konkreten Natur der Dinge, die Ethik von der menschlichen Natur, die Logik speciell aus der Natur des menschlichen Denkens entnehmen. — Ebensowenig vermag die Einteilung der Realwissenschaften unsern Beifall zu

gewinnen. Für uns ist die Seele Lebensprincip. Da nun aber Leben nicht bloß den Menschen, sondern auch den Tieren und Pflanzen zukommt, diese aber offenbar Naturwesen sind, so ist die Wissenschaft von der Seele eine physische Disciplin, freilich nicht im Sinne des von Descartes eingeführten und zur Herrschaft gelangten Dualismus, der das Psychische als Geistiges dem Physischen als dem Materiellen, Ausgedehnten entgegensezten.

— Die Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft vom Sein ist wohl im allgemeinen richtig, versteht man aber unter dem „Sein“ das dem Physischen und Psychischen zu Grunde liegende Wesen und weist dem Gebiete des Nichtmetaphysischen die „Erscheinungen“ zu, so liegt hierin eine Auffassung, die entschieden zu bestreiten ist. Denn die Naturwissenschaften haben es ebensowohl mit Dingen, Substanzen zu thun, wie die Metaphysik, obgleich sie die Substanz nicht als solche zu betrachten haben, was allerdings das Geschäft des Metaphysikers ist. Wer in der Metaphysik nur nach den Ursachen der physischen und psychischen „Erscheinungen“ forscht, kann es nicht weiter als zu einer Naturphilosophie bringen, und wenn er trotzdem in das Gebiet der natürlichen Theologie überzugreifen sucht, indem er den physischen und psychischen Doppelgrund der Erscheinungen im Begriff eines die Gegensätze in sich einigenden Absoluten zusammenfaßt, so kann dies nur im Sinne eines naturalistischen Pantheismus geschehen. Sollte nicht das System des „Vernunftenergismus“ an dieser Klippe scheitern und zerschellen?

Die Metaphysik kann nicht als bloße Ergänzung der Naturlehre und Psychologie betrachtet werden, sondern ist eine selbständige Wissenschaft, die ihr eigenständliches Objekt besitzt und allerdings geeignet ist, die Grundlage der übrigen Wissenschaften zu bilden. Denn obgleich zeitlich später, ist sie doch sachlich das Frühere, von der Erfahrung allerdings insofern abhängig, als wir alle, auch die metaphysischen Begriffe durch Abstraktion gewinnen, dagegen aber von der Erfahrung insofern unabhängig, als die allgemeinsten Bestimmungen und Einteilungen des Seienden eine rein begriffliche Erörterung und Begründung zulassen, die der detaillierten Erkenntnis der Erscheinungen nicht bedarf. — Was die Stellung Kants zur Metaphysik betrifft, so ist dieselbe sicherlich nicht von unüberwindlichen Schwierigkeiten und Widersprüchen freizusprechen. Wenn er aber auf ein „Absolutes“ als letzten Grund des Relativen schließt, so darf nicht vergessen werden, daß dieser Schluss und die dadurch gewährte Erkenntnis nur von regulativem Werte ist, indem er aus dem Einheitsstreben der menschlichen Vernunft resultiert, ein Streben und

Bedürfnis, das zweifellos für die Objektivität der „Idee“ des Absoluten keine sichere Gewähr zu leisten vermag: eine richtige Erwägung, die auch unser Verf. hätte beherzigen sollen, wenn er aus dem „Einheitsbedürfnisse“ der Vernunft auf die Existenz eines einheitlichen „Weltgrundes“ schließen will.

Unter die Vertreter des „metaphysischen Materialismus“ werden nicht nur die „Atomiker“, Demokrit und Epikur, sondern auch die Stoiker, sowie die früheren Naturphilosophen Thales, Anaximander, Anaximenes und Heraklit einbezogen, obgleich die Letzteren, wie die Darstellung des Verf.s selbst konstatiert, vielmehr einer hylozoistischen Anschauung huldigten. Strenge genommen kann nur ein System, das vom puren Stoffe ausgehend, Seele und Geist nicht als ein Ursprüngliches, sondern als ein vom Stoffe Abgeleitetes hinstellt, als Materialismus gekennzeichnet werden. Im weiteren Sinne freilich ist jeder naturalistische Pantheismus, nicht allein der hylozoistische der „Physiker“, sondern auch der eines Spinoza, ja selbst der idealistische eines Hegel — der letztere allerdings sublimierter — Materialismus. Schon der religiöse Ursprung der ältesten Naturphilosophie (S. 29) musste die schlechthinige Bezeichnung derselben als Materialismus verbieten. — Zur Widerlegung des antiken Atomismus (S. 38 ff.) ist zu bemerken, dass das Argument, Ausgedehntes müsse auch teilbar sein, das F. durch die Unterscheidung mathematischer und physischer (reeller) Teilbarkeit entkräften will, vollkommen zutreffend ist; denn ein rein materielles (formloses, d. h. eines substanziellen Formprincips entbehrendes) Atom würde einer fortgesetzten Teilbarkeit wenigstens durch eine die Kräfte der Natur überschreitende Macht keinen Widerstand entgegensezten können. Nur wenn im Atom außer dem Stoffe ein Formprincip angenommen wird, lässt sich dasselbe als reell unteilbar begreifen. Der Verf. nimmt mit Bäumker (S. 44 f.) den modernen physikalisch-chemischen Atomismus, gegenüber dem antiken, in Schutz und verteidigt ihn als die zur Zeit vorzüglichste Hypothese zur Erklärung der Körperkonstitution. Wir glauben dem unsere Zustimmung versagen zu müssen. Abgesehen davon, dass der moderne Atomismus die Körper eigentlich nur wieder aus (kleineren) Körpern mit den gleichen Eigenschaften bestehen lässt, so dass die Frage nach der Körperkonstitution wiederkehrt, so scheitert derselbe entschieden an der Thatsache des Organischen, das nun einmal aus der Gruppierung von Atomen und Molekülen schlechterdings nicht erklärbar ist, mögen moderne Physiologen sagen, was sie wollen. Wenn das längere Citat aus Langes Geschichte des Materialismus (S. 45 f.) als treffend

eingeführt wird, so erregt dies unsere Verwunderung, da doch schwerlich der Verf. mit der daselbst ausgesprochenen Ansicht Langes sich befreunden wird, daß zwar nicht die Empfindung, wohl aber „die verwickeltesten Handlungen und bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften“ möglicherweise abgeleitet werden könnten.

Gegen die Erklärung Dührings, der als moderner Vertreter des Materialismus — mit welchem Rechte, bleibe hier unerörtert — figuriert, daß die Materie Träger alles Wirklichen sei, wird geltend gemacht, daß sie als Träger Kraftwesen sein müsse, und daher auch nicht, wie Aristoteles lehre, das in sich völlig unbestimmte, rein mögliche Sein sein könne; denn, wie Aristoteles selbst gestehe, könne das bloß Mögliche nie für sich, gesondert von der Form, bestehen. Dieser oft gehörte und längst widerlegte Einwand gegen den aristotelischen Begriff der Materie übersieht, daß die durch die Form verwirklichte, über ihre Unbestimmtheit erhobene Materie, sofern sie für andere Formen empfänglich ist, mit Recht als ein dem Ansich und Wesen nach Potenzielles und Unbestimmtes begriffen werde, ja dies selbst unter der Voraussetzung, daß sie nur für eine Form empfänglich ist; denn auch in diesem Falle ist sie das an sich Bestimmbare, durch die Form zu Bestimmende. Verwirklicht durch die Form kann sie dann wohl auch Träger von Seiendem (freilich nicht alles Seins) sein, ohne deshalb als Kraftwesen gedacht werden zu müssen. Das Begehrn der Materie nach der Form aber ist bildlich gemeint und von ihrer Empfänglichkeit für die Form nicht verschieden. Individuationsprincip endlich ist sie (wie wir in der Schrift über die thomistische Lehre von der Individuation nachgewiesen haben) für Körper gerade infolge ihrer Unvollkommenheit und zudem ist sie dies als konkrete Materie — *materia quantitate signata*. Möchte man doch einmal aufhören, jenen alten Kohl von nichtigen Einwänden gegen ein tiefdurchdachtes Philosophem immer wieder aufzuwärmen. Dazu kommt, daß diese Gegner des aristotelischen Stoffbegriffs schließlich selbst — freilich im schlimmsten Sinne — ein unbestimmtes, bestimmbares Sein annehmen. Oder was ist die „Kraft“ unseres Verf.s, die in den verschiedensten Seinswesen existiert, anderes als ein bildsamer Stoff, wenn auch ein solcher, der zugleich als gestaltende Form gedacht werden soll, also ein Etwas, das sich zumal als Stoff und Form verhält? Soll nun dieser Stoff gleichwohl nicht eine unreale Abstraktion sein, so wird dies auch

nicht von der *materia prima* des Aristoteles gesagt werden dürfen. Die weitere Polemik des Verf.s gegen die Existenz des Allgemeinen ist an sich wohl begründet, trifft aber das eigene System des Verf.s, dessen Urkraft thatssächlich, wenn auch nicht zugestandenermaßen, im Grunde ein in den einzelnen Kräften sich besonderndes Allgemeines ist. Die Begründung dieses schwerwiegenden Vorwurfs wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Unter die Rubrik: „metaphysischer Idealismus“ werden Platon und Hegel eingereiht. Es ist aber nicht abzusehen, warum dem Letzteren nicht vielmehr unter den Pantheisten sein Platz angewiesen wird. Überhaupt ist die Einteilung des Verf.s von Willkür nicht freizusprechen, und da die Systeme nicht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt werden, so leidet das Verständnis sowohl als auch die kritische Würdigung. Das Hegelsche System konnte ebensogut unter dem Titel „Pantheismus“, sowie unter dem „Psychologismus“ befasst werden, ja selbst eine eigene Rubrik beanspruchen und als metaphysischer Logismus bezeichnet werden. Denn wie Schopenhauer den Willen, so hypostasiert Hegel den Gedanken, die Vernunft, also eine einzelne Seelenkraft. Logismus aber ist sein System, sofern es menschliche Denkformen hypostasiert und verabsolutiert. Es gibt, wie uns scheint, nur zwei zulässige Verfahrungsweisen in der Darstellung philosophischer Systeme; die eine ist die geschichtliche, die andere aber besteht darin, dass bei Behandlung der einzelnen Probleme die verschiedenen Ansichten erörtert, resp. widerlegt werden. — Zu der Zusammenstellung Hegels mit Platon aber ist zu bemerken, dass der platonische Idealismus wesentlich anderer Art ist als der Hegelsche. Platon lehrt eine objektiv reale Ideenwelt, zu der sich der menschliche Geist leidend — receptiv — verhält, Hegel aber identifiziert die menschliche Vernunft mit den Ideen und lässt die letzteren nur in einem durch Veräußerung (Materialisierung) vermittelten Prozesse zu objektiver (d. h. im Gedanken bestehender) Existenz gelangen. Die Ideenwelt an sich ist ihm eine Schattenwelt, die in das Anderssein (als Natur) umschlagen muss, um aus diesem (als Geist) zu idealer Realität zu gelangen. — Als ein Hauptverdienst der Hegelschen Philosophie (die der Verf. mit Recht nicht in der heutzutage üblichen geringschätzigen Weise behandelt) bezeichnet er die Anerkennung des Logischen als eines Weltfaktors (S. 104). Dieses Lob bedarf einer bedeutenden Einschränkung. Versteht man unter dem „Logischen“ das Intellegible — die intellegible Form, das intellegible Wesen der Dinge —, so bildet dasselbe allerdings — wie gegen den Sensualismus

und Materialismus betont werden muß — einen Weltfaktor. Versteht man aber darunter — und dies besagt doch eigentlich der Ausdruck „logisch“ — die menschlichen Denkformen, so ist jene Behauptung irrig; denn Begriff, Urteil, Schluß sind weder Weltfaktoren, wozu sie Hegel machte, noch absolute, sondern nur specifisch menschliche Denkformen, Formen eines endlichen, diskursiven Denkens.

An den Idealismus reiht sich der „metaphysische Psychologismus“, unter welchem Titel einerseits Leibnitz nebst Herbart, anderseits Schopenhauer, v. Hartmann, Wundt, Frohschammer und v. Feldegg behandelt werden. Diesen allen, mit Ausnahme Herbarts, ist allerdings die Erhebung menschlicher Seelenkräfte zu metaphysischen Mächten gemeinsam; doch ist dies in anderer Weise bei Leibnitz als bei den übrigen der Fall; Leibnitz ist Intellektualist, macht jedoch nicht einen allgemeinen — den immanenten — Intellekt zum Princip der Dinge, wie Hegel. Dagegen ist es bei Schopenhauer, v. Hartmann u. s. w. der immanente Wille, beziehungsweise die Phantasie, das Gefühl, was zum Range des Grundprincips erhoben wird. Richtiger würde daher statt Leibnitz Hegel den Reigen der Psychologisten eröffnen; denn er verabsolutiert in der That die menschliche Vernunft und erhebt menschliche Denkformen zu schöpferischen Potenzen. — Herbart verdankt es wohl nur dem Umstand, daß er, wie Leibnitz gegen Spinoza, so gegen Hegel einen metaphysischen Pluralismus vertritt. Rechtlich gebührt ihm kein Platz unter den Psychologisten; denn er fast viel mehr das Psychologische metaphysisch, als das Metaphysische psychologisch, und speciell gilt ihm der Intellekt ebensosehr als ein Sekundäres, Abgeleitetes, als Folge der aus dem Zusammen der Realen resultierenden Selbsterhaltungen (Vorstellungen), als die übrigen Seelenvermögen.

Die thetische Darstellung, die Entwicklung des eigenen Systems des Verf.s, des Systems der Vernunftenergie geht von der Feststellung der Objektivität und Allgemeingültigkeit des Kausalprincips aus. Nicht die äußere Erfahrung, sondern die innere biete die realen Daten zur Bildung des Begriffs der Kausalität. In den inneren Erfahrungsthatsachen liege der Ursprung des Kausalprincips seinem Inhalte nach (S. 144 ff.). Wir haben bei einer andern Gelegenheit dieser Ansicht gegenüber auf den intellegiblen Charakter des Kausalprincips und des Kausalbegriffs, den die Vernunft auf Grund der Erfahrung nicht allein der inneren, sondern auch der äußeren gewinnt, hingewiesen. Die Wahrnehmung eines Geschehens, eines Werdens genügt der

Vernunft, um einzusehen, daß dasselbe ohne Grund, ohne Ursache unmöglich sei. Der Verf. selbst geht über die Erfahrung hinaus, wenn er das Kausalprincip durch das Prinzip der Identität begründet. In der That ist dasselbe ein analytisches Urteil des Verstandes und kann, wenn auch nicht ohne Gefahr der Identitätslehre der Eleaten auf das „Prinzip der Identität“ zurückgeführt, wohl aber indirekt durch das des Widerspruchs begründet werden.

Die Frage, wie der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge möglich sei, bildet — so fährt der Verf. fort — das Grundproblem der Metaphysik; diese Möglichkeit beruhe auf der Gemeinsamkeit des Grundwesens, so daß sich die Frage aufdränge, worin das Grundwesen der Dinge bestehe. Die Antwort lautet: In der Energie. Die Lösung des Grundproblems der Metaphysik läge also in einem allumfassenden Dynamismus. Nun ist aber der Dynamismus nach unserer Ansicht nicht im stande, auch nur die einfachsten Eigenschaften der Körper zu erklären. Wir können uns aber weder mit der Behauptung, die Möglichkeit des Kausalzusammenhangs sei das Grundproblem der Metaphysik, noch mit der Annahme, dieser Zusammenhang beruhe auf einem gemeinsamen Grundwesen, noch mit der Lösung durch den Begriff der Energie einverstanden erklären. Grundproblem der Metaphysik ist die Frage nach dem ersten Sein. Der Kausalzusammenhang aber setzt keineswegs ein gemeinsames Grundwesen voraus. Diese Auffassung führt direkt zum Pantheismus. Nur wo ein Wandel, eine Veränderung stattfindet, ist eine gewisse Gemeinsamkeit des Grundwesens notwendig, nämlich die des Substrates, des Stoffes; aber gerade diesen will der Verf. verbannt wissen. Ebendeshalb aber, weil die (substanzielle) Veränderung ein Substrat, einen Stoff verlangt, kann das „Grundwesen“ nicht in der Energie, der aktiven Kraft bestehen.

Ferner behauptet der Verf., jedes Wesen bilde ein Kraftsystem und besitze nur als solches Energie oder Wirkungsfähigkeit. Jedes Molekül bestehne aus einem System von Atomen oder Kraftcentren; die Atome existierten nur in Verbindung mit anderen Atomen, mit denen sie die Moleküle eines chemischen Elements konstituierten, aber jedes chemisch einfache Molekül mache bereits ein System aus (S. 150 f.). Abgesehen davon, daß im Begriffe eines Kraftcentrums ohne Energie ein Widerspruch liegt, so kann aus einer Verbindung von Kraftcentren keine wahre Natur und Wesenheit resultieren. Überdies setzt eine Kraft ein Kräftiges, eine Wesenheit, eine Substanz als ihren Träger, wie ja der Verf. selbst (freilich im Widerspruch mit seinem Dynamismus) wiederholt

betont, voraus. Gerade die Eigenschaften der Ausdehnung und des Gewichtes, worauf sich der Verf. für seinen Dynamismus beruft, sprechen gegen diesen; denn Ausdehnung und Schwere sind als Resultat immaterieller Kräfte undenkbar. Gerade sie verlangen außer der zusammenhaltenden einigenden „Kraft“ eine gewissermaßen zerstreuende, die unvollkommene Seinsweise der Körper begründende stoffliche Grundlage, wie wir sie mit Aristoteles annehmen. Die Receptivität, die Leidensfähigkeit, substantielle Veränderlichkeit sind nur hieraus zu erklären. Der Einwurf, ein völlig Bestimmungsloses könne nicht existieren, ist von uns bereits widerlegt; die Materie ist zwar an sich bestimmungslos, jedoch immer durch eine Form bestimmt, bestimbar aber durch andere Formen. Wenn aber Aristoteles als Beispiel immer nur „aktuelle Körper“ anführt, so beweist dies nicht gegen seinen Begriff der Materie; denn erstens liegt das *punctum comparationis* in der Bestimmbarkeit des verglichenen Körpers (einer zweiten Materie), zweitens kann die Materie, eben weil sie an sich bestimmungslos ist, von einem abstrahierenden und reflektierenden Denken nur analogisch erkannt werden. Für den menschlichen Verstand sind die Dinge nur erkennbar durch ihre Form. Der Verf. selbst würde die Forderung, er solle uns ein „Kraftzentrum“ aufzeigen, als unberechtigt zurückweisen. Ebenso weisen auch wir die Forderung ab, ein rein potenzielles Sein auf dem Präsentierteller vorzulegen.

Die Auffassung des Potenziellen als unentwickelter, gebundener Kraft hebt alle wirkliche Veränderung auf, wie dies deutlich in der Leibnitzschen Philosophie, die zuerst diesen Potenzbegriff aufstellte, zu Tage tritt. Stellt man die Stofflichkeit, Materialität mit dem Verf. auf Seite der äusseren Erscheinung (S. 154), so hebt man den Wesensunterschied des Geistigen und Körperlischen auf und verfällt dem Idealismus.

Richtig ist, daß die Bewegung, rein für sich genommen, keine Energie besitze (S. 159); nur der bewegte Körper vermag Bewegung zu erzeugen. Wenn aber Bewegung für sich allein eine Abstraktion ist, so ist es auch Kraft für sich allein; weder die Bewegung noch die Kraft für sich allein bewegen, sondern der Körper (a. a. O.): ebendeshalb aber darf der Körper nicht zum bloßen Phänomen herabgesetzt werden, wie dies im „System der Vernunftenergie“ geschieht.

Was weiter von der mechanischen Weltanschauung, die sich mit der Bewegung begnügt, gesagt wird, daß sich damit die empirische Naturforschung zufrieden geben möge (S. 159 f.): dies gilt auch von der chemisch-physikalischen Atomtheorie, mit

der sich der Naturforscher im Gebiete des Unorganischen zufrieden geben mag. Dem Philosophen genügt sie nicht.

Als einen Triumph der modernen Naturwissenschaft bezeichnet der Verf. die Erkenntnis, daß alle Thätigkeiten der äußerer Natur, in der Form verschieden, im Grundcharakter übereinstimmend, Bewegungen seien (S. 161). Kann aber, fragen wir, die Verschiedenheit der Bewegungsformen die Mannigfaltigkeit der Qualitäten erklären? Teilt man diese der subjektiven Sphäre zu, so ist das Problem verschoben, nicht gelöst. Entschieden aber müssen wir bestreiten, daß die organischen Funktionen der Lebewesen physikalisch-chemischer Natur seien (S. 162). Dies heißt das organische Leben völlig verkennen. Der Schluss eines Angelo Secchi aus der Thatsache der Verwandlung der Kräfte auf deren Identität ist ein Fehlschluss; aus den Thatsachen folgt nichts weiter als das Vorhandensein eines gemeinsamen Substrats.

Der Verf. verwahrt sich mit Recht dagegen, daß auch psychische Erscheinungen körperliche Bewegungen seien. Wenn er aber allgemein seelischen Funktionen Reflexibilität zuschreibt, so ist dies zu weit gegangen; denn die Sinne besitzen eine solche nicht, nur die Seele des Menschen, die Geistseele reflektiert auf sich selbst im Selbstbewußtsein, aus dessen Thatsache man deshalb auch mit Recht auf die Geistigkeit der menschlichen Seele zurücksließt.

Der Unterschied des Physischen und Psychischen soll zwar ein wesentlicher, jedoch nicht ein grundwesentlicher sein. Was damit gemeint sei, ist schwer einzusehen. Da nach dem Verf. die Körperlichkeit (Stofflichkeit) ein bloßes Phänomen ist, so würde nichts hindern, die wesentliche Identität des Psychischen und Physischen, also eine Substanz anzunehmen, die sich teils als Ausdehnung, teils als Denken manifestiert. Dies wäre nun der offenkundige Pantheismus. In der That nimmt die Metaphysik des Verf.s schließlich diese monistische Wendung, indem sie das „Absolute“ als Einheit des Psychischen und Physischen begreift. — Das Argument, in welchem auf den „logischen Charakter“ in der metaphysischen Natur der Dinge oder die logische Bestimmtheit geschlossen wird, ist nicht beweiskräftig. Denn aus der tatsächlichen Übereinstimmung des Seienden mit den Denkgesetzen kann kein Logisch-bestimmt-sein-müssen erschlossen werden (S. 169). Die Übereinstimmung könnte ja eine zufällige sein. Übrigens beruht jenes Argument auf einer falschen Ansicht vom Logischen. Die sog. Denkgesetze (das Gesetz des Widerspruchs und der Kausalität) sind schon ihrem

Ursprunge nach objektiv-reale Erkenntnisse, die mittels Vergleichung der durch Abstraktion erhobenen Seinsbestimmungen gewonnen werden. Die wirkliche Übereinstimmung des Erkennens mit dem Sein resultiert aus dem Bestimmtwerden des Erkennens durch das Sein. Die eigentlichen Gesetze des Denkens aber, z. B. die Regeln für einen richtigen Syllogismus gelten eben nur für das Denken, nicht für das Sein; denn dieses entfaltet sich ebensowenig in Begriffen, Urteilen und Schlüssen, als etwa der Baumstamm die Eigenschaften des Keils besitzt, mit dem er gespalten wird. Die eigentliche logische Ordnung, die ein künstliches Produkt menschlichen Denkens und von der metaphysischen sorgfältig zu unterscheiden ist, als die Dinge bestimmd zu begreifen, ja sogar das „Absolute“ als ihr unterworfen zu betrachten, ist deshalb durchaus verkehrt und führt zum logischen Pantheismus der Eleaten und Hegels, d. h. zur Verwechslung des im menschlichen Denken sich entfaltenden logischen Begriffs mit dem konkreten Sein des wahrhaft Unendlichen. — Das Kausalprincip ist nicht, wie Riehl und andere meinen (vgl. das Citat S. 172) ein Denkgesetz, das sich (zufällig?) in der Erfahrung bewahrheitet; denn auch die konstanteste Bewährung vermöchte die absolute Notwendigkeit desselben nicht zu erklären, sondern ergibt sich unmittelbar aus der Einsicht in die Natur der Sache, genauer des realen Werdens selbst.

Nach dem Gesagten ist es unschwer, zu beurteilen, was von der Behauptung einer doppelten Logik (S. 172 f.), einer bewussten und unbewussten, einer Logik des Denkens und der Dinge zu halten sei. — Kraft und Vernunft oder Vernunftenergie, — so lautet nunmehr die Schlussfolgerung — bildet das Grundwesen alles Wirklichen: eine Folgerung, die sich mit Leichtigkeit auf den rationalistischen Idealismus eines Hegel, der in der Naturphilosophie Dynamist, in der Metaphysik Logist (sit venia verbo) ist, zurückführen lässt. Das erste Sein — das Absolute —, wird ferner geschlossen, müsse, da es notwendig in absoluter Weise enthalte, was den Weltdingen in relativer zukommt, als absolute Vernunftenergie gefasst werden (S. 174). Durch diesen Begriff, meint der Verf., sich mit Aristoteles und den Philosophen, die Gott als reine Energie bestimmen, in Einklang zu befinden. Dem oberflächlichen Blick mag das so scheinen. Wer tiefer blickt, dem wird die Kluft, welche den actus purus der Scholastik von der Vernunftenergie des Verf. trennt, nicht entgehen. Zweifel muß schon der Umstand erregen, daß Gott prinzipiell nur unter der Bestimmung des „Absoluten“ dem End-

lichen als dem Relativen gegenübergestellt ist. Nun ist bekannt, dass gerade in dieser specifischen Gegenüberstellung alle pantheistischen Systeme übereinstimmen. — Ferner lehrt die Scholastik zwar, dass Gott *actus purus* mit Ausschluss aller Potenzialität sei, zugleich aber nimmt sie an, dass der wurzelhafteste Unterschied des Endlichen vom Unendlichen gerade darin liege, dass alles Endliche aus Akt und Potenz (wie Wesenheit und Dasein, Materie und Form u. s. w.) zusammengesetzt sei. Endlich aber — und hierin liegt das Entscheidende — fasst der Verf. das „Absolute“ als Einheit des Psychischen und Physischen, als Einheit der im Endlichen sich scheidenden Gegensätze: eine Ansicht, von der die Scholastik um Himmelsweiten entfernt ist.

In einer Anmerkung röhmt sich der Verf., dass sein Gottesbegriff inhaltreicher und fruchtbarer, weil konkreter sei als der aristotelisch-scholastische, und macht gegen diesen geltend, eine bloße Thätigkeit könne es an und für sich nicht geben, da das Substanzialitätsprincip zu jeder Thätigkeit ein thätigtes Wesen fordere. Dieser Einwand ist wirklich zum Erstaunen! Der Verf. verwechselt den Begriff des *actus* (Wirklichkeit) mit dem der Thätigkeit und erhebt gegen Aristoteles und die Scholastik einen Vorwurf, der nicht diese, sondern denjenigen, der die Wesen (Substanzen) als Kraftkomplexe und das „Absolute“ als Urkraft fasst, d. h. ihn selbst mit voller Wucht trifft. Denn gerade in seinem System erscheint Gott nicht als Substanz, geistige Substanz, Geist, sondern als Kraft, als in sich physische und seelische Energie indifferenzierende Urkraft. Lehrt er doch ausdrücklich, Gott bilde die höchste Einheit der psychischen und physischen Wesen und zwar nach dem Grundsatze der durchgängigen Energetik als reine aktuelle Energie. Wenn dagegen Aristoteles und mit ihm die Scholastik das göttliche Wesen als reinen Akt auffassen, so hat dies einen ganz andern Sinn als der dynamisch gefasste Gottesbegriff des Verf.s. Er bedeutet, dass Gott als subsistierendes Sein in sich und von sich existierend sich selbst wesenhaft erkennt durch ein Erkennen, das von seinem Wesen und Sein nicht verschieden ist. Hingegen ist für die Metaphysik des Verf.s weder der Begriff des Seins noch der des Wesens vorhanden, sie gehen ihm auf im Begriff der Kraft; er muss statt mit Faust zu sagen: Im Anfang war die That, an die Stelle des Johanneischen: Im Anfang war das Wort, setzen: Im Anfang war die Kraft.

Der Verf. fasst seine Erörterungen in folgenden Worten zusammen, die wir hierhersetzen, um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen: „Es ist die vornehmste Aufgabe

der Metaphysik . . . das Problem zu lösen: wie ist der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge und damit die Welt bei aller Verschiedenheit im einzelnen als einheitliches Ganzes möglich und begreiflich? Zwecks Beantwortung dieser Frage haben wir vor allem die Bedingungen besprochen, unter denen ein kausales Verhältnis zwischen den Dingen unmöglich ist, und dieses führte uns sodann zur Erkenntnis, dass nur unter der Voraussetzung ein allgemeiner ursächlicher Zusammenhang der Dinge möglich sei, wenn denselben bei all ihrer Verschiedenheit etwas Gemeinschaftliches zukomme, welches wir ihr Grundwesen nannten“ (S. 175). Hierzu sei nur kurz bemerkt, erstens, dass unerörtert bleibt, welcher Art die Einheit dieses einheitlichen Ganzen, der Welt sei; zweitens, dass, wenn auf Grund des Kausalgesetzes eine Einheit des Grundwesens statuiert wird, diese Einheit auch auf Gott ausgedehnt werden muss, da Gott als Ursache der Welt begriffen wird.

Dieses Grundwesen soll nun im Begriffe der Vernunftenergie gefunden sein. „Denn alle reale Wesen ohne Ausnahme sind . . . energetische Wesen, in denen von Natur aus die Grundsätze der Vernunft oder Logik walten. Dieses gilt nicht nur von den endlichen und bedingten Dingen, welche sich in die zwei grossen Klassen der psychischen und physischen Wesen teilen, sondern auch von dem Absoluten oder Gott.“ „Da endlich alle Wesen dem Gesagten zufolge im tiefsten Grunde einheitlich sind, so stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen mit einander überein, und weil die letzteren für alle Realitäten ausnahmslose Geltung haben, so kann man sie mit Recht die Universalgesetze alles Wirklichen nennen“ (S. 175 f.). Dass in dieser Schlusskette Folgerichtigkeit herrsche, können wir nicht zugeben. Ebenso gut könnte man schliessen: Alles Seiende stimmt im Sein überein, also gibt es nur ein Sein, oder: Alle Wesen stimmen im Wesen überein, also gibt es nur ein Wesen, oder endlich: Alle Substanzen stimmen im Substanzsein überein, also gibt es nur eine Substanz.

Mit den Eigenschaften des „Absoluten“ macht es sich der Verf. außerordentlich leicht (S. 174 f.). „Als solche (absolute Vernunftenergie) ist Gott die höchste Intelligenz oder Weisheit“ u. s. w. Wie dieser Zusammenhang logisch herzustellen sei, darüber findet sich auch nicht der Ansatz zu einer Begründung; uns scheint es, als ob die absolute Vernunftenergie, die als Einheit der Gegensätze begriffen wird, vielmehr dem Zero gleichzusetzen sei, geschweige denn, dass ihr die Prädikate des Gottes des Theismus beigelegt werden dürften.

Im letzten Abschnitt zählt der Verf. die vorgeblichen Universalgesetze alles Wirklichen auf, ohne es für nötig zu halten, den Begriff eines metaphysischen Gesetzes zu erörtern und zu rechtfertigen. Die nähere Erklärung dieser angeblichen „Grundgesetze“ fordert vielfachen Widerspruch heraus. Das Gesetz der Konkretion soll den Sinn haben, dass jedes Wesen aus einer Mehrheit von Momenten (Kräften) bestehe, die zu einer substanzialen Einheit verbunden seien. Wir fragen wiederholt, ob denn ein System von Kräften als Wesenseinheit begriffen werden könne? Allerdings ist jegliches wirkliche Sein konkret; dies bedeutet aber nichts anderes, als dass formell Allgemeines keine Existenz haben könne. Das angebliche Gesetz der durchgängigen Systematik widerspricht sogar der Tendenz der modernen Naturforschung (die doch für den Verf. maßgebend ist), indem sie die Moleküle der als einfach geltenden Elemente zu scheiden und alles auf einen Urstoff zurückzuführen sucht und hofft. Von diesem Gesetze soll selbst das „Absolute“ nicht ausgenommen, ja in ihm müsse die Systematik der Kräfte die vollkommenste sein. Und für diese an die Schellingsche Potenzenlehre erinnernde Ansicht soll die christliche Trinitätslehre als Bestätigung dienen! Gewiss ist eine gewisse Systematik in den Dingen (doch nicht im Stoffe als solchem!), keineswegs aber in Gott, dessen unendlich vollkommene und erfüllte Einfachheit die Geschöpfe, insbesondere auch die menschliche Seele, nur durch eine geordnete Mannigfaltigkeit nachzuahmen vermögen. — Unter dem Titel: „Gesetz der durchgängigen Energetik“ wird Gott ausdrücklich als Einheit des Physischen und Psychischen erklärt: „In Gott als dem absoluten Urquell beider Klassen (der physischen und psychischen Energiewesen) ist deren Gegensatz aufgehoben. Er bildet die höchste Einheit beider“ (S. 180). — Bezuglich des „Gesetzes der durchgängigen logischen Determination“ haben wir uns bereits ausgesprochen; dieselbe läfst den Sinn einer absoluten logischen Ordnung zu; wird einer solchen selbst Gott unterworfen gedacht (a. a. O.), so haben wir den idealistischen Pantheismus eines Fichte und Hegel. Ähnliches gilt von dem „Gesetze der durchgängigen Relation“, das wiederum auf Gott ausgedehnt wird (S. 181), ohne dass eine Unterscheidung zwischen realer Relation und rel. rationis gemacht wird. Begreiflich! Das Kausalprincip soll ja die Einheit des Grundwesens von Ursache und Wirkung erheischen. Das „Gesetz der Analogie“ fordere „wenigstens“ die Einheit im Grundwesen. Ist denn, fragen wir, die Einheit im tiefsten Wesen nicht die denkbar innigste Einheit? „Der Inbegriff“, heißt es

S. 182, „aller Dinge oder die Welt ist nichts anderes als eine räumlich-zeitliche Darstellung des Wesens ihres göttlichen Urhebers.“ Für diesen Satz, der im Zusammenhang nur einen pantheistisch-monistischen Sinn haben kann (Welt und Menschengeist, Erscheinungen Gottes), wird der hl. Thomas als Zeuge angerufen! (A. a. O. Anm.) Als weitere Zeugen dienen Leibnitz und Hippokrates, deren Lehren auf eine sich in verschiedenen, stufenweise sich vervollkommenden Erscheinungen äußernde Urkraft hinauslaufen. Dem „Gesetze der durchgängigen Verwandtschaft“ zufolge ist alles Gottes Ebenbild, der Mensch in vorzüglicher Weise (S. 184). Auch unter das „Gesetz der durchgängigen relativen Verschiedenheit“ fällt das Absolute (a. a. O.). Der Titel: „Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit“ enthält einen neuen Ausfall gegen die *materia prima* der Alten (S. 186), als neuen Beweis dafür, dass der Verf. diesen Begriff nicht versteht. Übrigens kann etwas in sich bestimmt, relativ aber unbestimmt sein, wie die Eichel, aus der sich die Eiche entwickelt. — Am Schlusse wird die Bedeutsamkeit des „Princips der Vernunftenergie“ nachzuweisen versucht. Das erkenntnistheoretische Problem soll seine Lösung finden im Begriff der Vernunftenergie. Wir sahen aber, dass die bloße Thatsache der „Übereinstimmung des Wirklichen mit dem Logischen“ dem Wissen eine sichere Grundlage nicht bietet. Ebensowenig löst das Princip der Vernunftenergie das kosmologische Grundproblem des „einheitlich geordneten Ganzen“ oder Kosmos; denn es setzt an die Stelle der Einheit der Ordnung und des Kausalzusammenhangs eine solche des Wesens. Das anthropologische Grundproblem bleibt ungelöst, weil zwar der psychologische Monismus mit Worten zurückgewiesen, in der That aber eingeführt wird; denn ist die Körperlichkeit ein bloßes Phänomen, so sind Seele und Leib nicht nur zu einem Wesen verbunden, sondern wesentlich eins, der Leib eine Erscheinung der Seele, nicht ein Mitkonstitutiv der Menschennatur. — Die in der Anm. S. 190 niedergelegte Auffassung der Trinität, genauer die Bestimmung des hl. Geistes als substanzialer Einheit von Vater und Sohn wird die Theologen höchstlich befremden. Wenn der Verf. von seinem Gottesbegriff röhmt, er stehe wie keiner in so vollkommener Harmonie mit der theologischen Gotteslehre, so bedauern wir, dem widersprechen und sagen zu müssen, dass in diesem Falle weniger (Übereinstimmung) mehr gewesen wäre. Endlich soll das ethische Grundproblem seine Lösung finden in dem Grundsatz der möglichsten Verähnlichung mit Gott durch die allseitige freie Entfaltung der uns zukommenden Vernunft-

energie. Was werden hierzu die Moralisten, vor allem die Theologen unter ihnen sagen?

Die geschichtliche Stellung betr., so glaubt der Verf. in sein Princip die Wahrheitsmomente aller Systeme aufgenommen zu haben, der materiellen durch das Moment der Energie, der formalen durch das der Vernunft. Wir fragen indes: Liegt denn die Materialität nach dem Verf. nicht ausschliesslich in der Erscheinung? Kräfte ohne stoffliches Substrat sind etwas Geistiges, nicht aber etwas Materielles. Soll aber doch die Energie ein materielles Moment repräsentieren, so ist in dem System des Verf.s Gott selbst materiell, da er als Energie bestimmt wird. Dem Stagiriten aber, mit dem der Verf. wesentlich in Übereinstimmung stehen will, ist der Dynamismus fremd. Nach Aristoteles ist die Kraft teils aktiv, teils passiv, und setzt das Wesen, in dem sie wurzelt und woraus sie hervorgeht, voraus. Die Differenz weiter zu verfolgen, erscheint völlig überflüssig. Wenn aber der Verf. meint, wer das Gegenteil (seine principielle Nicht-übereinstimmung mit Aristoteles) behauptet, verstehe entweder seine Theorie nicht oder suche sie absichtlich zu fälschen, so gibt es noch einen anderen möglichen Fall, nämlich den, dass der Verf. selbst in einer Täuschung, sei sie auch unabsichtlich, befangen ist. Die Übereinstimmung mit dem Idealismus und dem Panlogismus Hegels ist grösser, als es wünschenswert scheint; denn Idealismus im schlimmen Sinne des Wortes ist die Behauptung der Phänomenalität des Körperlichen. Der Panlogismus aber ist durch die Annahme einer „logischen“ Ordnung, der selbst das „Absolute“ unterworfen ist, indiziert. Die Zeitgemäßheit (S. 201) des Systems wird durch die Hegemonie der Naturwissenschaft und die Entdeckung des Energieprincips begründet. Was jene betrifft, so ist sie eine Abnormität; denn die Hegemonie gebührt der Philosophie, nicht der empirischen Naturforschung. Das „Energieprincip“ aber ist noch weit entfernt, allgemein auch nur unter den Naturforschern anerkannt zu sein. Der Dynamismus beruht wie der mechanische Atomismus auf einer einseitigen Naturauffassung: die Wahrheit aber liegt jenseits beider in einer Anschauung, die Stoff und Form, Receptivität (Leidensfähigkeit) und Aktivität der Naturwesen gleichmässig zur Geltung zu bringen im stande ist.

Die natürliche Theologie P. Bödders S. J. ([7.] *Theologia Naturalis seu Philosophia de Deo*. Frib. 1895) bildet den sechsten und letzten Band des bei Herder in Freiburg erscheinenden philosophischen Lehrkurses. Standpunkt und Methode sind die gleichen wie in den früheren Bänden. Dieselben Vorzüge

sind auch an diesem Bande zu rühmen: Vollständigkeit der einschlägigen Probleme, verbunden mit präziser, schulmäßiger Darstellung in Erklärung und Begründung der aufgestellten Thesen. Die Einwürfe und deren Beantwortung sind durch kleineren Druck von dem Kontexte unterschieden und im allgemeinen mit zeit- und zweckgemäßer Beschränkung ausgewählt. Der Inhalt zerfällt, abgesehen von der Vorrede, einer Übersichtstafel der behandelten Lehrsätze und einem doppelten Anhang, in drei Bücher. Das erste handelt vom Dasein Gottes in drei Kapiteln und zwar an erster Stelle von der natürlichen Gotteserkenntnis mit polemischer Berücksichtigung des Ontologismus und Traditionalismus, an zweiter Stelle von den hergebrachten Beweisen für Gottes Dasein, sowohl dem metaphysischen (aus der Bewegung, den wirkenden Ursachen, der Veränderlichkeit — *caducitas* — des spezifischen Seins der Dinge, den Vollkommenheitsgraden und den ideellen Wahrheiten) als auch dem physikotheologischen und anderweitigen naturphilosophischen, und endlich dem moralischen Beweise, welch letzterer aus dem Verlangen nach Glückseligkeit, aus der Anerkennung der sittlichen Verpflichtung und aus dem allgemeinen Glauben an Gott und Göttliches geführt wird. Hierauf folgt ein drittes Kapitel, das die Widerlegung des Atheismus enthält. Die fünf Kapitel des zweiten Buches behandeln die Lehre von den göttlichen Attributen. Der Verf. unterscheidet Attribute des Seins, der Wirksamkeit und ideale Attribute; zu diesen letzteren rechnet er Wahrheit, Güte, Schönheit, sowie Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit. Endlich in den vier Kapiteln des dritten Buches gelangen Erschaffung, Erhaltung, Mitwirkung und Vorsehung zur Darstellung. In dem ersten der beiden Anhänge soll „ad captum tironum“ die Lehre des hl. Thomas von der *praemotio divina* den angeblichen Mifsverständnissen der „Bannesianer“ gegenüber auseinandergesetzt werden. Der zweite enthält eine Widerlegung der zu Gunsten des Spencerschen Agnosticismus verwendeten Argumente des englischen Schriftstellers Mansel. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß in dieser „natürlichen Theologie“ sehr Vieles unsere volle Zustimmung findet; einzelne Partieen, von denen wir die Widerlegung des Atheismus und des Spinozismus besonders hervorheben, verdienen nach Inhalt und Form ungeteiltes Lob und Beifall. Wir würden jedoch unserer kritischen Aufgabe nicht genügen, wenn wir die Punkte, in denen wir unsere Zustimmung glauben versagen zu müssen, oder die geradezu unseren entschiedenen Widerspruch herausfordern, mit Stillschweigen übergehen würden. Unsere Differenzen betreffen

teils die in einzelnen Materien vom Verf. eingeschlagene Methode, teils die von ihm vorgetragenen Lehren selbst. In letzterer Beziehung stellt sich der Verf., was die Kontroversen zwischen Thomisten und Molinisten betrifft, entschieden auf die Seite der letzteren; insbesondere zeigt er sich völlig von Suarez abhängig, sucht aber auch den englischen Lehrer, selbst in Dingen, in welchen der berühmte Metaphysiker seines Ordens die Abweichung von dem hl. Thomas zugibt, durch ein sehr eigenständliches und willkürliches Interpretationsverfahren auf seine Seite zu ziehen.

Zunächst in methodischer Beziehung ist nicht einzusehen, warum jeder Beweis für das Dasein Gottes ausdrücklich — explicite — so geführt werden müsse, daß er die Transcendenz und Persönlichkeit Gottes darthue. Der Verf. scheint dabei durch die in neuester Zeit von Gutberlet gegen die ältere Methode erhobenen Bedenken bestimmt worden zu sein. Nach unserem Dafürhalten gehört der ausdrückliche Beweis für die Persönlichkeit und absolute Transcendenz Gottes, sowie die Widerlegung des Pantheismus in die Lehre von der Beschaffenheit Gottes. Hier ist zu zeigen, daß die Attribute, unter denen das Dasein Gottes bewiesen worden ist, des unbewegten Bewegers, des schlechthin notwendigen Seins u. s. w. nicht einem pantheistischen Grundwesen alles Seienden, sondern allein dem transzendenten, persönlichen Gotte des Theismus zukommen können. Das vom Verf. adoptierte Verfahren führt zu beständigen Wiederholungen, ohne daß übrigens der methodische Nachteil durch irgend einen Vorteil dem Pantheismus gegenüber aufgewogen würde. — Die metaphysische Wesenheit Gottes wird vom Verf. in die Aseität gesetzt. Wir haben dagegen nichts Wesentliches zu erinnern unter der Voraussetzung, daß die Aseität wurzelhaft im Sinne des subsistierenden Seins, dem die Existenz wesentlich zukommt, gedacht wird. Denn wir können nicht zugeben, daß durch die Bestimmung Gottes als *ens a se* und der Geschöpfe als *entia ab alio* der Unterschied Gottes von den Geschöpfen auf einen accidentellen herabgesetzt werde. Dagegen sind wir allerdings der Ansicht, daß die vom hl. Thomas adoptierte Fassung, wornach der eigentlichste Name Gottes das Sein — der Seiende (was wir als identisch nehmen dürfen, ohne deshalb, wie Kuhn meint, dem Pantheismus ein Zugeständnis zu machen) — oder das *esse subsistens* ist, den Vorzug vor der späteren Ansicht besitze, dieser Name oder die *essentia Dei* metaphysica liege in der Aseität. In der thomistischen Fassung ist — so können wir sagen — der wurzelhafte, grundwesentliche,

in der späteren ein abgeleiteter, notwendiger Unterschied (vermittelst eines *proprium*, analogisch gesprochen) ausgedrückt. Insoweit scheinen uns die in diesem Jahrbuch von P. Feldner gegen die gewöhnliche Auffassung vorgebrachten Einwendungen eine Berechtigung zu haben (Jahrb. Bd. VII. S. 424 ff.).

Ein weiterer methodischer Punkt betrifft die sog. idealen Attribute Gottes, die der Verf. von den Attributen des Seins und Wirkens als ein drittes koordiniertes Glied der Attributlehre behandelt. Wir können keinen Grund für eine solche Scheidung auffinden. Unendliche, wesenhafte Güte und Schönheit sind Attribute des Seins, die sich unmittelbar aus den Begriffen des ersten, höchsten, vollkommensten Seins ableiten lassen, wie sie ja auch ontologisch betrachtet als transzendentale Bestimmungen des Seienden gelten und mit dem Begriffe des Seins selbst gegeben sind, von dem sie sich nur durch gewisse Beziehungen (auf Erkenntnis, Wille) unterscheiden.

In der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt schließt sich der Verf. an Suarez an. Die Unmöglichkeit der Anfangslosigkeit einer Welt, wie es die wirkliche ist, soll bewiesen werden können, nicht aber die Unmöglichkeit eines Geschöpfes überhaupt, das in die Existenz geführt würde, ohne einen zeitlichen Anfang zu nehmen. Es sei nämlich nicht zu erweisen, *inter infinitos gradus perfectionis essentialis, qui Deo intelligibiles sunt in sua essentia ut ab eo effectibiles, nullum haberi, qui non involvat perfectam immutabilitatem physicam* (p. 278). Diese Ansicht scheint uns der Konsequenz zu entbehren; denn ein Geschöpf ohne jede reale Veränderlichkeit, ohne jeden Wechsel der Gedanken und Willensakte dürfte kaum als möglich gedacht werden können. Die gegen eine anfangslose Succession vorgebrachten Gründe scheinen uns nicht überzeugend. Vielmehr dürfte der hl. Thomas im Rechte sein, wenn er einen nachweisbaren Widerspruch im Begriffe einer anfangslosen Generationsreihe (von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer *actu unendlichen* Vielheit abgesehen) nicht einräumt. (Vgl. über diese Frage die Abhandlung P. Essers in diesem Jahrb. Bd. VII. S. 50 ff.)

In der Lehre vom göttlichen Wissen verteidigt der Verf. die *scientia media* des Molina. Das göttliche Vorherwissen der freien Akte vernünftiger Geschöpfe soll zwar nicht, wie Molina annahm, in einer Superkomprehension des geschöpflichen Willens von seiten Gottes, aber auch nicht in unabänderlichen Dekreten Gottes begründet sein, vielmehr erkenne Gott die geschöpflichen freien Akte überhaupt nicht in einem objektiven Medium, sondern

in ihnen selbst, genauer in ihrer objektiven Wahrheit (p. 195 sq.). Diese Art von Vorherwissen schwebt unseres Erachtens in der Luft. Denn will man die „objektive Wahrheit“ der kontingenten freien Handlungen nicht als eine ewige, somit auch als eine notwendige behaupten, nimmt man vielmehr mit Aristoteles (dem der hl. Thomas beistimmt) an, daß von zweien, freie Handlungen betreffenden und kontradiktorisch-entgegengesetzten Sätzen zwar nur einer, aber unbestimmt welcher wahr sei, also keiner eine ewige Wahrheit enthalte, so ist ein ewiges Wissen, ein wahres Vorherwissen solcher Handlungen in ihnen selbst oder ihrer objektiven Wahrheit schlechterdings undenkbar. Wenn sich der hl. Thomas auf die ewige reale Gegenwart alles Geschaffenen vor Gott zur Erklärung des göttlichen Vorherwissens beruft, so ist eben nicht zu vergessen, daß nach der Lehre desselben die Dinge Gott durch seinen eigenen wirksamen Willensentschluß real gegenwärtig sind. Das göttliche Vorherwissen ist demnach nicht von dem absolut wirksamen göttlichen Willen und seinen unabänderlichen Dekreten getrennt zu denken. Mit der *scientia media* zerfällt auch die vom Verf. vertretene Theorie des die thomistische *praemotio physica* ausschließenden *concursum simultaneum*. In dieser Frage ist der geschichtlich-exegetische und sachlich-thetische Gesichtspunkt zu unterscheiden. In ersterer Hinsicht müssen wir der heutzutage von gewisser Seite beliebten Vertauschung der Namen, nämlich des der Thomisten gegen den von Bannesianern als gänzlich unberechtigt entschieden entgegentreten. Die Vertreter der *praemotio physica* sind nun einmal Thomisten im engeren und strengerem Sinne des Wortes und sie als Bannesianer zu bezeichnen, ist durchaus keine Verlassung gegeben. Es verhält sich damit ganz anders, als mit der Bezeichnung Molinisten. Molina war sich der Neuheit seiner Theorien, insbesondere des Gebrauchs der *sc. media* zum Zwecke der harmonischen Verbindung von Gnade und Freiheit im Heils werk vollkommen bewusst. Molinas Anhänger in diesem Punkte werden daher mit vollem Rechte Molinisten genannt. Anders verhält es sich mit Bannez. Der Jünger des hl. Dominikus war weder in der Lage noch gewillt, eine neue Lehre aufzustellen und eine Schule zu gründen (s. P. Feldner, die Neuthomisten in diesem Jahrb. Bd. VIII. S. 407). In der That steht seine Lehre von einer Vorausbewegung des Willens zur Selbstbewegung nicht allein nicht im Widerspruch zur Lehre des hl. Thomas, sondern in voller Übereinstimmung mit ihr. Der vom Verf. S. 305 behauptete Gegensatz (*theoria illa praedeterminationis physicae adversatur doctrinae S. Thomae*) besteht nicht. Die

einige vom Verf. angezogene Stelle 1. 2. qu. 9 a. 6 ad 3, die den göttlichen Einfluß auf den Willen darauf zurückführen soll, *quod nihil possumus appetere, nisi sub ratione boni* (Bödd. 1. c.) läßt sich nicht nur, sondern kann nur in einer der *motio praevia* günstigen, mit den anderweitigen Aussprüchen des hl. Thomas übereinstimmenden Weise erklärt werden. Für unsern Zweck genügt es, an Goudins Erklärung zu erinnern: *Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem vero sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum vel apparens; hoc intelligendum est de motione speciali, quae locum habet tantum in prima volitione et actibus supernaturalibus.* Ceterum in aliis volitionibus se determinat et completur illa generali Dei motione, *qua creaturae applicantur ad omnes et singulas actiones* (Philos. t. IV. p. 269 Paris 1857). Mit Recht wird gegen die von den heutigen Molinisten versuchte Erklärung geltend gemacht, daß der englische Lehrer die göttliche Bewegung auch für die Auswahl, die *electio*, fordere, die sich nicht mit dem Guten im allgemeinen, sondern mit den partikulären Gütern beschäftige (P. Feldner Bd. IX. S. 163). Aus dem von P. Feldner angezogenen Texte (Qu. disp. de malo q. 6 a. un. ad 17) geht zugleich hervor, daß, wenn sonst der hl. Thomas den bewegenden Einfluß einer äußerer Ursache auf den Willensentschluß ausschließt, dabei nicht an die göttliche Einwirkung gedacht werden dürfe. Schon die Anwendung des Begriffs der Instrumentalursache und des Instruments auf das Verhältnis des göttlichen zum geschöpflichen Willen beweist, daß Molina der thomistischen Lehre nicht gerecht wird. Wäre der Verf. mit Molina im Rechte, so dürfte von der „Vergleichung“ des geschöpflichen Willens mit einem Instrumente nicht gesagt werden: *Nulli actioni creaturae melius comparatur (concursum Dei) quam praemotioni artificis* (p. 304), vielmehr müßte dieser „Vergleich“ als durchaus unzutreffend zurückgewiesen werden. Wenn aber der englische Lehrer erklärt, Gott determiniere den menschlichen Willen nicht *ad unum* wie die unfreien Geschöpfe, so vergißt er nicht, hinzuzufügen: *de necessitate, per suam formam und dgl.* (p. 347). Schon die vom hl. Thomas geforderte Überführung aus der Potenz in den Akt durch den bewegenden Einfluß Gottes schließt den einseitigen *concursum simultaneus* der Molinisten aus. Vgl. 1. 2. qu. 109 a. 6: *Nulla natura quantuncunque ponatur perfecta potest procedere in actum nisi moveatur a Deo*, womit die Theorie des Verf.s S. 349 von selbst in sich zusammenfällt.

Durch den bewegenden Einfluß auf den Willen selbst (also nicht allein vermittelst des Zusammenwirkens zur operatio

voluntatis), kraft dessen Gott den Willen sowohl zum Akte als auch zum modus des Aktes bewegt, sichert sich Gott die Herrschaft über den geschöpflichen Willen. Wie verhält es sich aber mit dieser Herrschaft im molinistischen Systeme? Der Verf. spricht sich darüber S. 302 aus. Die Mittel soll die sc. media darbieten. Da nun aber keines von diesen Mitteln in einem Verhältnis unfehlbarer Wirksamkeit zum freien Akte stehen soll, so gilt dies von allen zusammengenommen ebenfalls, und es ist die Möglichkeit gegeben, dass ein kreatürlicher Wille sämtlichen von der sc. media dargebotenen Mitteln Widerstand leistet. Im wesentlichen stände also der göttliche Wille dem geschöpflichen nicht anders als ein geschöpflicher Wille dem andern gegenüber, weshalb man mit Recht gegen die molinistische Theorie in diesem Punkte den Vorwurf eines der Gottheit durchaus unangemessenen Anthropomorphismus gemacht hat. Dagegen sucht der hl. Thomas in Übereinstimmung mit dem hl. Augustin die Gewähr der göttlichen Herrschaft über den geschöpflichen Willen in der Macht des Willens Gottes, der die von Gott geschaffene Willenskraft mehr als der Wille selbst in seiner Gewalt hat und sie ohne Beeinträchtigung der Selbstbestimmung seinen Ratschlüssen dienstbar macht. Wer immer diese Lehre für unvereinbar mit der geschöpflichen Freiheit hält und auf eine sc. media rekurrieren zu müssen glaubt: mag dies immerhin thun, von dem Versuch aber, diese Wendung mit der thomistischen Lehre in Einklang zu bringen, wird er nach allen Regeln der Logik und einer aufrichtigen Hermeneutik abstehen müssen.

Als eine erfreuliche Erscheinung auf philosophischem und philosophiegeschichtlichem Gebiete, sowie als ein Beweis für das allmählich immer weitere Kreise ergreifende Interesse und Verständnis für aristotelische und scholastische Anschauungen tritt uns die Schrift Dr. Lambert Filkukas (8.) über die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles (Wien 1895) entgegen. So lose das Verhältnis der ethischen Schriften des Aristoteles zu seiner Metaphysik zu sein scheint, indem jene eine durchaus praktische Tendenz, diese ein durchweg spekulatives Gepräge aufzeigen, so kann doch schon von vornehmerein kein Zweifel darüber obwalten, dass zwischen der Metaphysik und Ethik eines so systematischen Denkers feste und zahlreiche Fäden laufen müssen, mögen sie sich auch dem weniger scharfen Blicke entziehen. In überzeugender Weise ist in der vorliegenden Schrift der Nachweis für diesen Zusammenhang und damit der Beweis geführt, dass die aristotelische Ethik weder der Nütz-

lichkeits- noch der Lusttheorie (Hedonismus) das Wort redet, dass sie vielmehr, in einer theistischen Metaphysik wurzelnd, das wahrhaft Gute, das bonum honestum zu ihrem Princip erhebt und die Gottheit wie als erstes bewegendes Princip, so auch als höchstes Ziel alles Werdens, insbesondere auch der sittlichen Thätigkeit des Menschen betrachtet und zur Geltung bringt.

In neun Thesen bespricht der Verf. zunächst den Charakter der aristotelischen Philosophie im allgemeinen und ihr Verhältnis zur platonischen (Th. I—IV S. 6—79), um auf sein eigentliches Thema eingehend in den übrigen Thesen zu zeigen, dass Aristoteles auf Grund einer richtigen Metaphysik die Ethik als Tugend-, Pflichten- und Güterlehre entwickle. Was die Pflichtenlehre betrifft, so werde zwar die Pflichtmässigkeit des ethisch-guten Handelns nicht vollständig exakt entwickelt, gleichwohl sei der Begriff der *lex naturalis* dem Philosophen nicht fremd. Die Lust aber bilde nicht das Princip, sondern die notwendige Konsequenz des tugendhaften Handelns (Th. V—IX S. 88—135).

Der Verf. spricht mit Recht von den wertvollen Kommentaren der Scholastiker (S. 1), die — setzen wir hinzu — von den neueren Koryphäen der Geschichtsschreibung der Philosophie zum Schaden ihrer eigenen Arbeiten vornehm ignoriert werden — und macht davon gelegentlich Gebrauch. — Die von ihm eingeschlagene Methode bezeichnet er als philosophisch-historische und organische (S. 2); es ist dieselbe, die wir in unserer Darstellung der kusanischen Spekulation angewendet haben und die auch einzig und allein zur richtigen Beurteilung und Erklärung eines philosophischen Systems im ganzen wie im einzelnen zu führen vermag. Als Aufgabe seiner Schrift bezeichnet er die Widerlegung der gegen die aristotelische Ethik erhobenen Vorwürfe, sie sei empirisch, autonom, eudämonistisch, Vorwürfe, die vor den Thatsachen, wornach Aristoteles nicht nur von der Erfahrung, sondern auch von Vernunftprincipien ausgeht, eine von der menschlichen Vernunft unabhängige, für sie bestimmende und maßgebende, aus Gott stammende Ordnung anerkennt und das bonum honestum, nicht das bonum delectabile, als höchstes ethisches Motiv geltend macht, verstummen müssen. Dabei ist der Verf. gegen die Mängel, beziehungsweise Lücken der aristotelischen Ethik nicht blind, erklärt sie aber daraus, dass Aristoteles nur die Lehre von der sittlich-guten Thätigkeit des Menschen in seiner Beschränkung auf dieses Leben darstellen wollte. Für Aristoteles nämlich ist der Zweck der Ethik nicht ein theoretischer, sondern ein durchaus praktischer; sie will den Menschen tugendhaft machen, nicht bloß zeigen, worin die Tugend besteht.

Zu dem Besten, was die Schrift bietet, gehört die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles zu seinem Lehrer Platon steht. Wenn wir auch die Bezeichnung des beiden Philosophen Gemeinsamen als Intellektualismus nicht ganz zutreffend finden können, da Aristoteles Platon gegenüber das Recht der Sinnlichkeit als selbständiger Erkenntnisquelle und Grundlage des intellektuellen Erkennens wahrt, so ist es doch vollkommen begründet, dass Aristoteles mit seinem Lehrer den Primat der Vernunft, des Intellegiblen, Übersinnlichen aufs entschiedenste festhält. Dagegen ist das Unterscheidende in der Richtung der drei grossen Vertreter der bedeutendsten philosophischen Schule des Altertums richtig in den Worten gekennzeichnet: dem Sokrates erscheine das Intellegible als der logische Begriff, weil er Empiristen und Sophisten gegenüber das wahre Wissen sucht, dem Platon als weltfremde Idee, weil er dem wahrhaft Seienden nachstrebt, dem Aristoteles als wirkende Wesenheit, weil er das wirkliche Werden zu erklären unternimmt (S. 17 f.). In diesem Bestreben musste Aristoteles den platonischen Begriff der Materie modifizieren, und da ihm die Körperwelt nicht bloß als eine nützige, wesenlose und flüchtige Erscheinungswelt gilt, die Materie von der Negation und Privation unterscheiden — *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὄλην καὶ στέρησιν ἔτερον φαμεν εἰναι* (S. 28. Anm.) — sowie den Begriff der Form einführen. Gleichwohl ist dem Stagiriten das Werden weder der Zeit noch dem Werte nach das Erste, vielmehr geht es von einem Seienden als c. *efficiens* aus und endigt in einem solchen als seinem Ziel. Der Grundcharakter der aristotelischen Philosophie ist demnach ein teleologischer (S. 34). Von der Annahme, Gott bewege nach Aristoteles zwar als Zweck, jedoch ohne Wissen um die Welt und ohne wirksamen Einfluss auf sie, urteilt der Verf. mit Recht, dass ein solcher Gott nicht das Endglied der aristotelischen Teleologie, sondern eine vollkommen unbegründete, überflüssige, nichts erklärende Zuthat der Welt wäre (S. 60). Die bestimmtesten Aussprüche des Aristoteles setzen den wahren Sinn seiner Frage, ob Gott sich selbst oder anderes erkenne, außer Zweifel: die Bemerkung gegen Empedokles (S. 60 Anm. 102), die Bezeichnung der Metaphysik als göttlicher Wissenschaft nicht nur im Sinne der Wissenschaft vom Göttlichen, sondern des Wissens Gottes, „der am vollkommensten alle Ursachen durchschaut“ (S. 61), die specielle Untersuchung darüber, ob das göttliche *πονημένον* ein Zusammengesetztes sei (S. 64), beweisen, dass Aristoteles in jener Frage nicht vom Total-, sondern vom Formalobjekt des göttlichen Erkennens rede. Im Sinne des Philosophen

ist die Erkenntnis Gottes von der Welt in der einfachen und unveränderlichen Erkenntnis seiner selbst eingeschlossen, nicht aber von ihr ausgeschlossen (vgl. Albert. Magn. Metaph. XI tract. II c. XXX Ed. Par. 1890 t. VI p. 658 squ. S. Thom. Comm. in Met. Li. XII lect. VIII). Dass aber nach Aristoteles Gott als c. efficiens auf die Welt wirke, folgt nicht allein aus dem Zusammenhang seiner metaphysischen Lehren, sondern ist auch ausdrücklich in seiner Behauptung, die ewige Bewegung erfordere eine unendliche Kraft des Bewegenden, ausgesprochen. In einem Punkte jedoch glauben wir in der Erklärung der aristotelischen Lehre vom Verf. abweichen zu müssen. Nach unserer Überzeugung ist derselbe seiner Methode, die aristotelische Lehre in ihrem Zusammenhange zu erfassen, bezüglich der Materie untreu geworden. Die Meinung des Verf.s geht dahin, dass nach Aristoteles die Materie nicht blos von Ewigkeit, sondern unabhängig von Gott — ungeschaffen — existiere. Involviert, wie der Verf. zugibt, die selbständige Existenz einer inkompletten Substanz, wie es die aristotelische Materie ist, einen Widerspruch, so ist nicht abzusehen, wie die Erkenntnis dieses Widerspruchs dem Scharfsinn eines Aristoteles entgangen sein sollte. Der Verf. zwar glaubt, dieser Widerspruch habe sich dem Auge des Philosophen dadurch verhüllt, dass die selbständige Existenz der Materie doch nur eine Fiktion insofern sei, als Gott und die Materie von Ewigkeit beständen, also keine Zeit denkbar sei, in der Gott auf die Materie nicht gewirkt hätte (S. 77). Diese selbständige Existenz der Materie ist nun freilich eine Fiktion, nicht aber des Aristoteles, sondern seiner Erklärer. Nach dem Verf. lässt Aristoteles Gott auf die Materie mit Bewusstsein einwirken; folglich erkennt Gott die Materie: kann aber Gott die Materie erkennen, so kann er sie auch schaffen; ja, er muss sie erschaffen haben, weil sie Sein und Erkennbarkeit nur in transzendentaler Relation zur Form, die zugestandenermassen nach Aristoteles aus der wirkenden göttlichen Ursächlichkeit stammt, besitzt. Gott ist entweder Ursache von Form und Stoff zugleich, oder von keinem von beiden; denn von Form und Materie gilt, dass man nach ihrer Einheit (nicht Identität!) nicht zu forschen brauche, da die Form sich zum Stoffe als seine Bestimmtheit und Wirklichkeit (Verwirklichung) verhalte (De An. II. 2).

Gleichwohl wird die Materie mit Recht als ungeworden bezeichnet, da sie nicht nur, wie auch die Form nicht schlechthin wird, sondern selbst ein accidentelles Werden (wie es allerdings der Form im physischen Werdeprozess zukommt) von ihr

auszuschliessen ist. Sie ist nicht geworden, sondern geschaffen, und selbst ihr Geschaffensein ist nach dem Ausdruck des hl. Thomas vielmehr ein Mitgeschaffensein. Direkter Terminus der göttlichen Schöpferthätigkeit nämlich ist die komplette, aus Form und Materie bestehende Substanz, nicht die Bestandteile derselben. Wenn also Aristoteles diesen Bestandteilen das Werden abspricht, so ist dies nicht auf die Form und Materie in abstracto zu beziehen (wie der Verf. bezüglich der Form annimmt), sondern auf die physische Form und die physische Materie; denn eine physische Form wird nicht, vielmehr wird die Materie zur Form, genauer noch das Ganze wird durch Formung der Materie; die Materie aber als Substrat der Form wird weder schlechthin noch per accidens, ist aber selbst ursprünglich mit der Form schöpferisch von Gott gesetzt. Gegen die angebliche Verhüllung des Widerspruchs einer selbständigen bestehenden inkompletten Substanz durch die Annahme eines Geformtwerdens von Ewigkeit her spricht aber auch die Bemerkung des Aristoteles in der Logik: die Frage, ob die Welt in der Zeit hervorgebracht worden sei, oder ob sie von Ewigkeit existiere, gehöre zu jenen, die eine Lösung nicht zulassen. — Von allem andern indes abgesehen, so liegt die Erschaffung nicht allein der Geister (die auch der Verf. den Philosophen lehren lässt), sondern auch der Körperwelt in der Konsequenz der metaphysischen Lehren des Aristoteles. Die Existenz zweier von einander unabhängiger ungeschaffener Prinzipien widerspricht entschieden dem von Aristoteles so scharf betonten Grundsatz der Einheit, den er mit den Worten Homers als Schlussstein seiner erhabenen Gotteslehre ausspricht: *εἰς ζοίρανος ἔστω*.

Die hier geäußerten Bedenken erscheinen im Vergleiche zu dem vielen Wahren und Vortrefflichen, was die Schrift enthält, von untergeordneter Bedeutung und können uns nicht abhalten, dieselbe dem Leser aufs wärmste zu empfehlen.
