

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 17 (1903)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Literatur

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761802>

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: 28.12.2025

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

höchster Evidenz an sich tragen könne, bezeugen tausende von Martyrern.“ „Wir sind berechtigt, das Übernatürliche in uns als ein Natürliches, Vernünftiges anzusprechen.“ „Nur in diesem psychologisch individuellen Sinne kann es ein konfessionell interpretiertes Weltbild geben.“ „Mag in dieser Erörterung manches unklar sein, Ehrlichkeit und Religiosität lässt sich diesem theologischen Psychologismus nicht absprechen, und deshalb sollen wir uns, wie Eucken erinnert, hüten, dieses Streben durch wohlfeiles Aufstöbern von Häresie von uns zu stossen“ (S. 41 ff.).

Wer wird aber auch nach einem häretischen Sinne „stöbern“ in einem derartigen „irenischen“ *Qui pro quo*, in dem überhaupt kein „erkennbarer“ Sinn ist? Noch ein sinnvoller Ausspruch sei angeführt: „Die Wissenschaft ist universell, der Katholizismus individuell“ (S. 43).

Fassen wir zum Schlusse unsere Antwort auf die Frage: Gibt es eine katholische Wissenschaft, kurz zusammen, so ist sowohl die *quaestio iuris* als auch die *quaestio facti* in dem Sinne zu bejahen, dass es eine Philosophie gibt, die unter der leitenden Norm der gottgesetzten unfehlbaren Autorität und in Harmonie mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarung zu einer hohen Ausbildung und Vollendung gelangt, zugleich aber wahrhaft Wissenschaft ist, weil ihre Resultate ohne weitere Voraussetzung als der Tatsachen der Erfahrung und der Prinzipien der Vernunft gewonnen sind, dagegen der allerneueste religiöse Psychologismus weder vor dem Forum der Religion (der Offenbarung) noch dem der Vernunft zu bestehen vermag.



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

VON

DR. M. GLOSSNER.



1. R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant. Berlin 1901.
2. D. R. Falckenberg, R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus. Erlangen und Leipzig 1901.
3. Dr. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erklärt. Bonn 1901.
4. P. Jos. Gredt, Elementa Philosoph. Aristotelico-Thomisticae, Vol. II. Psychol., Theol. nat., Ethica. Romae 1901.

5. v. Kirchmann - Valentiner, Immanuel Kants Krit. der rein. Vernunft, herausgeg., erläutert u. mit e. Lebensbeschreibung Kants versehen. 8te revid. Aufl. Leipzig 1901. (37. Bd. der Phil. Biblioth.) 6. Dr. M. Heinze, F. Überwegs Grundriss der Gesch. der Phil. III. Teil, Neuzeit bis Ende des 18. Jahrh. 9. Aufl. Berlin 1901. 7. A. Bullinger, Hegelsche Logik und gegenwärtig herrsch. antihegelscher Unverstand. München 1900. 8. G. Th. Fechner, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 2. Aufl., bes. v. K. Lasswitz. I. Bd. Hamburg u. Leipzig 1901. 9. Dr. Hartmann — Dr. Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 3. Aufl. Leipzig 1901. 10. Akten des 5. internationalen Kongresses kath. Gelehrten zu München. München 1901.

Wir beginnen unsere Umschau mit einer nach ihrem Umfang kleinen, wegen ihres Gegenstandes und Urhebers aber bedeutenden Kundgebung des Jenaer Professors R. Eucken, nämlich mit dem in den Kantstudien (1901) erschienenen und in Broschürenform (Berlin 1901) veröffentlichten Aufsatz: (1) Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten.

Der Verf. ist einer unserer achtungswürdigsten Gegner, ein gewiefter Kenner der aristotelischen Philosophie und aufrichtig bestrebt, dem modernen „Thomismus“ gerecht zu werden. Wenn ihm dies gleichwohl nicht gelingt, so liegt der Grund in gewissen Missverständnissen und Vorurteilen, nicht zuletzt auch konfessioneller Art, vor allem aber in der, wie es scheint, ungeheuren Schwierigkeit für einen außerhalb der katholischen Kirche stehenden modernen Philosophen, zu dem Eingeständnis zu gelangen, dass die moderne Geistesrichtung endgültig Schiffbruch gelitten habe. Trotz der Einsicht in die Tatsache, dass unter allen modernen philosophischen Systemen nicht eines haltbar sei, sucht man wenigstens den Geist und das Streben als vollberechtigt hinzustellen und weist die Zumutung ab, sich an eine Philosophie zu binden, die zwar ihre geschichtliche Bestimmung erfüllt habe, jedoch wie jedes andere System durch das Gesetz des Fortschritts überwunden und ebendamit der Geschichte anheimgefallen sei.

In der richtigen Erkenntnis, dass es sich im gegebenen Falle um Probleme handle, die „über die Gelehrtenkreise hinaus ins allgemeine Leben reichen“, und dass die Notwendigkeit einer klaren Entscheidung die Heraushebung der grossen Gegensätze rechtfertige (Vorwort), stellt der Verf. Thomas von Aquin und Kant einander gegenüber und zeigt damit einerseits, dass er die thomistische Bewegung in ihrer Bedeutung vollauf zu würdigen

weifs, anderseits aber auch, daß er diejenige des deutschen Philosophen überschätzt. Denn wenn auch zuzugeben ist, daß Kant mehr als irgend ein anderer Philosoph sowohl den Geist des Protestantismus als auch die moderne Geistesrichtung repräsentiert und deshalb in gewissem Grade mit Thomas von Aquin in Parallele gesetzt werden kann: so muß doch konstatiert werden, daß Thomas in einem ganz anderen Verhältnis zum Katholizismus, als Kant zum Protestantismus und weiterhin zur modernen Geisteskultur steht. Was von Thomas gilt, daß die katholische Kirche ihn stütze und trage, und daß hinwiederum auch er selbst die wissenschaftliche Säule der katholischen Kirche bilde, läßt sich nicht auch auf Kant, den „Philosophen des Protestantismus“, übertragen, indem der orthodox-konfessionelle Protestantismus in ihm keine Stütze findet, die allgemeine moderne Geisteskultur aber von den verschiedensten philosophischen Richtungen, idealistischen wie positivistischen, für sich in Anspruch genommen wird.

Allerdings hatte es eine Zeitlang den Anschein gewonnen, als ob das herrschende philosophische Chaos durch die Sammlung der Geister um Kant einigermaßen sich entwirren und zu einer gewissen Ordnung sich gestalten sollte. Nachdem aber unter den Neukantianern selbst der Streit über das wahre Verständnis Kants entbrannte, ist die Verwirrung größer geworden als je; ja bereits riß unter seinen Anhängern eine bedenkliche Fahnenflucht ein. Soll doch einer derselben dem Empiristen und Skeptiker Hume vor dem großen Königsberger Philosophen den Vorzug einräumen!

Unter solchen Umständen ist es doch nicht zu verwundern, daß die Thomisten von einem defensiven zu einem offensiven Verhalten übergehen (S. 5), und hat es wenig zu bedeuten, wenn neuerungssüchtige Geister in romanischen Ländern es einmal auch mit Kant versuchen und dadurch den wohlberechtigten Warnungsruf der höchsten kirchlichen Autorität herausfordern (S. 6 f. Anm.).

Bei dem Kampfe gegen Kant habe man „weniger das bloße Individuum als die Höhe des modernen Strebens im Auge“. Ebenso aber sei es das Prinzipielle, was den Verf. am Thomismus interessiere, wenn auch nicht zu hoffen sei, auf Gegner zu wirken, die in ihrem Gedankenkreise fest und starr geworden sind (S. 7 f.). Wer sich im thomistischen Gedankenkreise festgelegt habe, dem sei ein Verständnis der Kantschen Philosophie schlechterdings unmöglich, aber auch für jeden, der vom Kantschen Geiste berührt sei, verbiete sich die Rückkehr zu Thomas (S. 8). Damit gesteht

aber Eucken zu, daß er selbst in seinem Gedankenkreise starr und fest geworden ist.

Was das Verständnis Kants betrifft, so glauben wir in dasselbe tiefer eingedrungen zu sein als seine eigenen Anhänger, da wir außer und über der gesamten Entwicklung stehen, in der Kant nur ein Glied bildet. Wir wissen Kant sowohl geschichtlich als auch prinzipiell, d. h. nach den Grundsätzen einer vorurteilsfreien Vernunftforschung zu würdigen. Wir sind keine Verächter Kants und anerkennen bereitwillig die Elemente, die uns in seiner Philosophie als wahr und von dauerndem Gehalte erscheinen. Wir heben deren drei hervor, indem wir aber zugleich die Irrtümer bezeichnen, mit denen sie im Kantschen Systeme verquickt sind. In erster Linie ist es die Anerkennung allgemeiner und notwendiger Wahrheiten, jedoch unwirksam gemacht durch den subjektivistischen Apriorismus. In zweiter Linie kommt in Betracht die Annahme einer selbständigen Sinneserkenntnis außer der intellektuellen, ohne daß aber beide in das richtige Verhältnis gesetzt wurden, wie dies durch die Theorie der Abstraktion im Thomismus geschieht. Drittens endlich erinnern wir an die von Kant gelehrt absolute Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, die er jedoch zu einer von Gott unabhängigen moralischen Weltordnung steigerte, während der Thomismus sie mit Recht (im Gegensatz zu dem Skotismus und zu Descartes) im Wesen Gottes begründet sein läßt.

Eucken spricht (S. 9) von einer Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element, von dem Unvermögen, geistige Größen ohne eine sinnliche Verkörperung als wirklich anzuerkennen. Soweit dieser Vorwurf den Thomismus treffen soll, wäre an die Lehre des hl. Thomas zu denken, daß der menschliche Geist auch das Immaterielle nicht ohne die Mithilfe sinnlicher Vorstellungen zu erkennen vermöge. In dieser Annahme erscheint indes die Abhängigkeit des Geistigen vom Sinnlichen als ein für die Ideen zufälliger, im Ursprung derselben durch Abstraktion aus dem Sinnlichen begründeter Umstand, durch den der rein intellegible Gehalt jener Ideen, durch welche wir Geistiges und Sinnliches gemeinsam sowie rein Geistiges erfassen, in keiner Weise beeinträchtigt wird. Daher die Unterscheidung immaterieller, metaphysischer Begriffe, die von der dem Mathematischen und Physischen eigenen Beziehung auf die Materie, sei es die intellegible oder sensible, frei sind. Dagegen fällt der Vorwurf mit aller Wucht auf Kant zurück, der zwar ein geistiges Denken, keineswegs aber ein solches Erkennen annimmt, indem er durch die Behauptung, Begriffe ohne (sinnliche) Anschauung

seien leer, das reale Erkennen auf die sinnliche Erfahrung einschränkt: eine Auffassung, die in den nachkantschen, aprioristischen Systemen, unter anderen im Hegelschen durch die Natur zum absoluten Geiste sich vermittelnden „Begriffe“ noch nachwirkt. Überhaupt schliesst der moderne, vom Protestantismus begünstigte religiöse „Spiritualismus“ eine Herabziehung des Gottesbegriffs ins Naturhafte nicht aus, vielmehr ist diese eine natürliche Folge des im Keime der reformatorischen Bewegung liegenden Theosophismus. Die Bedeutung aber, die dem sinnlichen Element im katholischen Kultus eingeräumt ist, erklärt sich aus der Rücksicht auf die zusammengesetzte menschliche Natur und beeinträchtigt in keiner Weise die Geistigkeit des katholischen Gottesbegriffs, sowie überhaupt die Reinheit des Geistbegriffs im katholischen System. Wendet man ein, es möge dies in der Theorie gelten, praktisch kenne die „mittelalterliche Art“ keine „Bindung in der reinen Innerlichkeit des Gemütes und Gewissens“, es müsse alles, was die Willkür und Selbstsucht bändigen soll, aus einer mit sichtbaren Kräften ausgerüsteten Autorität stammen (S. 11), so sei dagegen nur kurz erinnert, dass im katholischen System Wort und Sakrament Wahrheit und Gnade vermitteln, ein übernatürliches Geistesleben zu selbsttätiger Auswirkung erzeugen.

Ohne Beweis wird behauptet, dass jenes System alles „eigentümlich“ moderne Leben verdamme (S. 12). Was ist eigentlich modernes Leben? Selbst die persönliche Ehrenhaftigkeit der leitenden Männer soll angegriffen werden (ebd.), indem man z. B. nicht anerkennen wolle, dass das Lebenswerk Luthers nicht aus eigensinniger Auflehnung und kecker Überhebung, sondern aus schwerer sittlicher Not eines tiefernsten Gemütes hervorgegangen. Der gewaltige sittliche Ernst, den der Protestantismus erweckte, müsse geleugnet werden, ebenso grosse Wendungen, die, wenn auch nicht direkt von ihm ausgingen, aber doch ohne ihn nicht möglich waren, die Wandlungen in Kunst und Wissenschaft, die kräftigere Ausbildung der Persönlichkeit, die stärkere Erhebung des Lebens ins Unsinnliche, Prinzipielle seien Irrungen, nichts als Irrungen (S. 13 f.).

Die wirkliche Geschichte zeigt ein ganz anderes Bild. Krankhafte Seelenstimmung, verbunden mit pseudomystischen Ideen, wozu allerdings kecke Selbstüberhebung sich gesellte, erklären Luthers Werk, das zur unmittelbaren Folge statt „gewaltigen sittlichen Ernstes“ die Auflösung aller sittlichen und sozialen Bande hatte, und statt direkt oder indirekt Kunst und Wissenschaft zu fördern, nach Goethes bekanntem Ausspruch ruhige Bildung zurückdrängte. Die „Erhebung des Lebens ins Unsinnliche“

aber wird durch das Überwuchern weltlichen Strebens der Völker und Staaten sowie durch die Ausbreitung empiristischer und materialistischer Anschauungen illustriert.

Den „Subjektivismus“, der aus dem „religiösen“ in die philosophische Sphäre überging, mit seinen verderblichen Konsequenzen mag man bemängeln, kann ihn aber nicht leugnen. Eucken selbst konstatiert, dass Kant den vorgefundenen Wahrheitsbegriff preisgab. Wenn ihn auch mit Recht der „Parallelismus“ der vor-kantschen Systeme nicht befriedigte, so war es doch ein Schritt von der verhängnisvollsten Bedeutung, dass er „den Kern der Erkenntnis in die eigene Tätigkeit des Geistes verlegte“, was mit der „seelischen Tiefe des Christentums“ schlechterdings nichts zu schaffen hat, da das Christentum keine vom Menschengeiste geschaffene Wahrheit kennt, sondern die Unterwerfung unter die göttlich-geoffenbarte verlangt. Ob Kants Lösung einen Abschluss bringt: so frägt Eucken. Die Geschichte hat darauf die Antwort gegeben, und zwar in dem Sinne, dass der Abschluss die völlige Auflösung bedeutet. Kants Erkenntnislehre sei alles eher als ein bloßer Subjektivismus; „der das empirische Individuum zum Träger der Wahrheit macht“ (S. 16). Aber sie ist doch ein Subjektivismus des Menschengeistes, der Menschenvernunft, die an die Stelle der göttlichen Vernunft gesetzt wird. Wie man da sogar von einer Überwindung des „bloßen Subjektivismus“ reden könne, ist schlechterdings unverständlich. Da auch der „kategorische Imperativ“ keine höhere Garantie als eben jene abstrakte Menschenvernunft besitzt und der persönliche Gott zum bloßen Exekutor des Sittengesetzes herabgesetzt wird: so ereifert sich Eucken ohne Grund gegen die Thomisten, in deren Augen die durch Kant bewirkte „moralische Kräftigung, die Stärkung der Pflichtidee“ nicht vorhanden ist (S. 18). Dabei unterschieben die Thomisten dem sittlich-ernsten Kant keine unlauteren Motive; sie urteilen über seine Lehre, nicht über seine persönliche Gesinnung.

„Im grossen Zuge der Neuzeit ist der Mensch sich selbst das schwerste aller Probleme, und ist der Kern alles Strebens ein Sichselbstsuchen des Menschenwesens“ (S. 20). In dieser richtigen Charakteristik, die auf Lessings bekanntes Wort von der Wahrheit hinausläuft, liegt das Geständnis des prinzipiellen Bruches mit der Offenbarung, ohne die das Rätsel des Menschenwesens ewig ohne Lösung bleiben wird. Man sucht, ohne je zu finden, und verschließt das Auge gegen das dargebotene Licht. Dies gilt vor allem von der modernen Philosophie. Denn es ist keine Missdeutung ihres Strebens, dass es sich dabei um

den Aufbau der Welt vom bloßen Subjekt her handle. Vielmehr steht fest, daß auch jene Richtung, die „innere Zusammenhänge und Notwendigkeiten“ zugesteht (S. 21), wenn auch nicht vom empirischen, so doch vom reinen Subjekt, der abstrakten Menschenvernunft, ausgeht: so daß ihr mit vollem Recht die „mittelalterliche Denkweise“ entgegentritt (ebd.).

Die „Substanz der kantischen Arbeit“ soll sich dem Subjektivismus überlegen gezeigt haben; trotzdem soll es Aufgabe der rechten Verteidigung Kants sein, die geistige Substanz energisch herauszuarbeiten (S. 22). Diese Arbeit ist leider bis jetzt zu keinem befriedigenden Resultat gelangt, indem die einen einen extremen aprioristischen Idealismus, die anderen einen geistfeindlichen Empirismus „herausarbeiteten“. Das Fiasko des Neukantianismus liegt ja vor aller Augen da. Daher das siegreiche Vordringen der „mittelalterlichen Denkart“ (S. 23).

In der Tat ist das moderne Leben auf geistigem Gebiet ein Ringen ohne Erfolg, und es ist zu bedauern, daß die „Verwicklung des modernen Lebens“ die Überzeugung von seiner Überlegenheit trotz aller besseren Einsicht nicht zu erschüttern vermag (S. 24).

Die Fragen, ob sich die aristotelische Philosophie zur beharrenden Grundlage der Wahrheitsforschung eigne und mit der christlichen Überzeugung vereinbar sei; ob die Weise, wie Thomas beide Welten verbinde, unseren Ansprüchen noch genüge, glaubt Eucken verneinen zu müssen. Er selbst schätze Aristoteles hoch, und was Thomas anbelange, so brauche auch derjenige, der ihn wegen seines Mangels an schöpferischen Ideen nicht als einen Denker ersten Ranges gelten lassen könne, ihn deshalb keineswegs für unbedeutend, noch sein Werk für geringfügig zu halten (S. 26). Also Thomas kein Denker ersten Ranges! Wohl aus dem Grunde, weil er nicht wie Fichte, Schelling u. a. ein ephemeres Luftgebäude aufgestellt? Sieht man indes auf die eminente spekulative Begabung, den intuitiven Scharfblick des Aquinaten, durch welchen seine Schriften zu einer Rüstkammer geworden sind, aus der immer wieder Waffen gegen neuere und neueste „schöpferische Ideen“ entnommen werden können: so gehört eine große Dosis Voreingenommenheit dazu, ihm die Qualität eines Denkers ersten Ranges abzusprechen. Er war eben der besonnene Denker, dem es um Wissenschaft, nicht um den glänzenden Schimmer origineller Ideen zu tun war; darum knüpfte er an jenen Philosophen an, der die ewigen Grundlagen der Wissenschaft gelegt und dessen Bau geeignet war, dem wissensdurstigen Menschengeiste als dauernde Wohnstätte zu dienen. Denn Aristoteles ist

keineswegs nur der Philosoph der klassisch-griechischen Kultur, sondern der tief- und scharfsinnige Interpret der natürlichen, durch Vernunft erkennbaren Ordnung. Dabei bediente er sich, wie Eucken selbst konstatiert, weder einseitig der Synthese noch einseitig der Analyse und zwar keineswegs, wie derselbe meint, in vorwiegend künstlerischer, sondern in wahrhaft wissenschaftlicher Weise. Wie aber speziell „mathematische Anregungen“ bei Aristoteles nicht zur Würdigung gelangt sein sollen, ist schwer zu erraten (S. 28 f.). Entspricht doch die euklidische Geometrie genau dem Bilde, das Aristoteles in den zweiten Analytiken vom wahrhaft wissenschaftlichen Verfahren entwirft. Die Atomistik Demokrits aber verwarf er mit Recht, sofern diese sich als eine letztgültige Lösung der Frage nach den Konstitutiven der Körperwelt zu geben vermaß.

Des Aristoteles Denkweise sei noch die naivmenschliche, wenn auch geläutert und veredelt, der Atomismus unterliege einer dynamischen Theorie recht naiver Art, ein vollständiges Innenleben finde sich nicht in der reinen Innerlichkeit. Natürlich spielt bei diesen Einwürfen auch der geozentrische Standpunkt eine Rolle. In dem allen sei ein besonderer geschichtlicher Stand in Begriffe gefaßt, über den die weltgeschichtliche Bewegung Punkt für Punkt hinweggegangen sei (S. 30). Nun, der geozentrische Standpunkt, materiell genommen, ist allerdings überwunden; dagegen in einem geistigeren Sinne merkwürdigerweise (im Hegelschen Systeme) wieder auferstanden. Was aber die naive Denkweise betrifft, so ist doch Eucken selbst seiner Sache nicht so sicher, denn er bekennt, es lasse sich Punkt für Punkt nachweisen, daß in Aristoteles' Streben unverlierbare Tendenzen stecken, wie denn schließlich alle Analyse zu einer Synthese zurücklenken müsse (S. 31).

Also käme der aristotelische Dynamismus doch wieder zu Ehren! Auch sein „naiver“ Realismus, der objektive sinnliche Qualitäten anerkennt, wird schließlich über jenen Idealismus triumphieren, dem „die Dinge an sich“ in eine unermessliche Ferne gerückt sind.

Zur Not soll sich der scholastische Aristotelismus bei einiger Geschicklichkeit ganz wohl mit dem vereinbaren lassen, was man als unbestreitbares Ergebnis der modernen Wissenschaft auch dort festhalten möchte. Aber die neue Wissenschaft atme in Wahrheit einen völlig anderen Geist (S. 33). Nun diesen nebelhaften Geist wollen wir ihr lassen; in der Tat aber hat er sich bereits völlig in Nichts (Nihilismus) aufgelöst.

Dafs der „Geist“ im aristotelischen System nicht zu seinem

Rechte komme, weil es nur zusammen mit der Betätigung nach außen hin ein Seelenleben kenne (S. 30), wurde bereits widerlegt, es kann aber auch auf die Bestimmung der Gottheit als reine Aktualität und Intellegibilität (*νόησις νοησεως*) hingewiesen werden.

Nun soll aber auch die innere Haltbarkeit des Hauptzuges der aristotelischen Philosophie bestritten werden. Damit glaubt Eucken den tödlichen Streich gegen den Neuthomismus zu führen. Es ist aber ein Luftstreich. Denn diese Philosophie ist durchaus nicht jener „immanente Idealismus“, von dem Eucken träumt, der fortwährend Idealistisches und Realistisches ineinanderschiebe und an einem unerträglichen Widerspruch leide (S. 34).

Was hier als unerträglicher Widerspruch hingestellt wird, bildet tatsächlich den hohen Vorzug, durch welchen sich die Philosophie des Aristoteles über die in zwei unversöhnliche Richtungen gespaltene Philosophie der neueren Zeit, die aprioristisch-rationalistische und die empiristisch-sensualistische erhebt. Ideales und Reales sind in dieser Philosophie in das richtige Verhältnis gesetzt; beide, sowohl die sinnliche als auch die intellektuelle Erkenntnis gelangen zu ihrem Recht. Die Bezeichnung: „immanenter Idealismus“ aber trifft schon aus dem Grunde nicht zu, weil Aristoteles weit davon entfernt ist, die logische Ordnung der Ideen, mit der sie im menschlichen Denken behaftet sind, auf die Wirklichkeit zu übertragen und die Individuen als Erscheinungsformen der Art-, die Arten als Evolutionen der Gattungsideen und diese als Modifikationen der Kategorien, das gesamte Dasein aber als das eine mannigfaltig erscheinende Sein aufzufassen. Seine Entelechien sind Realprinzipien, mit dem Stoffe zugleich gesetzte Schöpfungen einer höchsten Intelligenz. Mag man Hegels System als immanenten Idealismus bezeichnen, auf die Philosophie des Aristoteles angewendet, enthält diese Bezeichnung ein Missverständnis oder eine Ungerechtigkeit.

Der Grundfehler liege darin, dass rasch und unmittelbar eine Synthese gewonnen werden soll. Ist die Theorie von Form und Materie gemeint: nun so gehe man langsam vor und führe die Körper zuerst auf Moleküle und Atome zurück und lasse dann diese aus einem materiellen und formellen (gewissermaßen gedanklichen) Elemente bestehen. Wird dann Prof. Eucken zufrieden sein? Oder bekennt er sich wirklich zu dem starren Atom als einem Letzten, Ursprünglichen? Wie will er dann das Leben, den Organismus begreifen?

Aristoteles habe, fährt Eucken fort, zwar eine Gottesidee,

kenne aber keine Vorsehung, keine individuelle Unsterblichkeit, keine Begründung der Ethik auf Religion (S. 36). Ist denn das alles so ausgemacht? Gelten denn eine Reihe von Aussprüchen über göttliches Wissen (gegen Empedokles), über die Liebe der Gottheit zu den Guten (vgl. Brentano, Über den Kreatianismus des Aristoteles. 1882) nichts in den Augen seines strengen Kritikers? Die aristotelische Gottheit soll nur zur Erklärung der Einheit der Welt und der Bewegung dienen! Aber was ist Bewegung im Sinne des Aristoteles? Erhebung von der Potenz in den Akt im Gebiete des Geistes wie der Natur. Trotzdem soll der aristotelische Gott nicht in das Innerste des Geisteslebens eingreifen. Und endlich was ist eine Unsterblichkeit ohne Individualität? Ein hölzernes Eisen! Muß denn der große Griech zum philosophischen Stümper um jeden Preis gemacht werden?

Was weiterhin das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zum Christentum betrifft, so kann mit Fug und Recht nicht behauptet werden, daß sie sich gegen eine übernatürliche Offenbarung verschließe. Erstens beschränkt sie sich auf die natürliche Ordnung, wie sie durch reflektierende Vernunft erkennbar ist, und erhebt keinen Anspruch auf intuitive Erkenntnis des Göttlichen, wie der Neuplatonismus. Zweitens denkt Aristoteles so bescheiden von unserer Erkenntnis des rein Intellegiblen, daß er das geistige Auge des Menschen mit dem der Nachtvögel vergleicht. Drittens endlich schätzt er die geringe Kenntnis von göttlichen Dingen höher als alles weltliche Wissen. Sollte man angesichts solcher Aussprüche nicht vielmehr annehmen, daß Aristoteles gegebenen Falles mit Freuden die Kunde von einer unmittelbaren Offenbarung aufgenommen hätte, da er überdies mit Hochachtung von den religiösen Traditionen der Völker spricht?

Warum soll sich also eine solche Denkweise nicht mit dem vollen und ganzen Christentum „zusammenfügen“ lassen? (S. 37). Das Christentum ist zweifellos ein Ganzes, aber als eine höhere, übernatürliche Ordnung setzt es die Natur voraus. Dies kann nur leugnen, wer Natürliches und Übernatürliches, Menschliches und Göttliches vermischt und damit dem Pantheismus sich ergibt, einer Gottes- und Weltanschauung, wie sie als verhängnisvolle Mitgift dem Protestantismus bereits in die Wiege gelegt war. Nun ist aber die aristotelische Philosophie als die Blüte der rein natürlichen Erkenntnisbestrebungen der Menschheit unter allen anderen Philosophien die getreueste Interpretin der natürlichen Ordnung. Daher kann auch aus dem Umstand, daß Mohammedanismus und Judentum noch vor dem Christentum mit Aristoteles

„zusammengebracht“ wurden (S. 39), kein Einwand gegen die „Zusammenfüg“barkeit mit dem Christentum entnommen werden. Vielmehr spricht es zugunsten der aristotelischen Philosophie, daß gerade die monotheistischen Völkerschaften sich ihrer zu wissenschaftlichen Zwecken bedienten. Denn wenn auch die nichtchristlichen Philosophen des Mittelalters in die aristotelische Philosophie neuplatonische Ideen hineintrugen, so war es doch der monotheistische Charakter jener Philosophie, durch den sie sich ihnen empfahl. Dagegen führte die Scholastik die Wahrheitselemente des aristotelischen Systems bis zu einer vollständigen Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis durch, an die sich dann der Inhalt der christlichen Offenbarung vervollkommen und bereichernd anschloß nach dem Grundsatz: *gratia perficit naturam*: ein Anschluß, der im Sinne einer innigen Durchdringung und Beherrschung der niederen durch die höhere Ordnung, nicht aber in dem einer Vermischung beider (wie im protestantischen Systeme) zu denken ist.

Auch Eucken meint (S. 41), Thomas mit seiner universellen Art würde schwerlich eine so gewaltige Bewegung wie das moderne Kulturleben in Bausch und Bogen verwerfen und verdammen. So wie dieser Satz liegt, enthält er eine nichtssagende Phrase. Es handelt sich nicht um das Kulturleben und ein Urteil darüber in Bausch und Bogen, sondern um den prinzipiellen Wahrheitsgehalt der thomistischen Philosophie gegenüber der in Apriorismus und Empirismus gespaltenen, nunmehr völlig bankrott gewordenen modernen Philosophie. Wie sich dieser gegenüber Thomas verhalten würde, darüber belehren uns seine Schriften, aus denen wir, wie früher bemerkt wurde, die siegreichen Waffen zur Überwindung der modernen Irrtümer zu entnehmen in der Lage sind. Was aber den Ausbau des thomistischen Systems betrifft, so können wir ihn im Geiste seines Urhebers fortführen, ohne auch nur eine der wirklichen Errungenschaften des modernen Kulturlebens preiszugeben. Man beweise uns also entweder, daß dies doch der Fall sei, oder lasse uns mit dem Vorwurf der „Rückständigkeit“ oder wie diese abgenutzten Phrasen lauten, in Ruhe.

Wir wollen von Prof. Eucken nicht scheiden, ohne den Wunsch ausgesprochen zu haben, er möge, statt gegen die Thomisten den gespenstischen „Geist“ der modernen Philosophie zu beschwören, dem es bisher nicht gelungen ist, feste Gestalt in einem haltbaren System zu gewinnen, sich in seinem Kampfe gegen den Naturalismus unseren Bestrebungen anschließen. Er wird — wir zweifeln nicht — bei näherer Bekanntschaft nicht

zu verachtende Bundesgenossen in uns erkennen. Diesen Kampf macht Dr. R. Falckenberg zum Gegenstand einer Festschrift unter dem Titel: (2) R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus. Als Ziel dieses Kampfes wird die Anerkennung der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem Organisch-Psychischen bezeichnet. Man gestehe zwar heute im naturwissenschaftlichen Lager das Lebendige in seiner Anders- und Höherart dem Unorganischen gegenüber meist willig zu (?), betrachte auch das Seelische als nicht selbst körperlich, sondern nur als körperlich bedingt, anerkenne aber keinen weiteren Schnitt zwischen dem Organisch-Psychischen und Geistigen, . . . von den Empfindungen gehe die Entwicklung in stetig aufsteigender Linie bis zu den höchsten Leistungen von Kunst und Wissenschaft (S. 2 f.). Das wäre also ein Kampf gegen den Sensualismus, wie ihn Condillac und im Grunde auch Locke vertraten. Jene Wandlung habe auch Darwins mächtiger Geist (?), das unaufhaltsame Vordringen seiner Anschauungsweise, herbeizuführen geholfen. „Die Idee der Entwicklung in der von ihm geprägten mechanischen Eigenart (!) (wenn auch nicht genau in der von ihm gegebenen speziellen Form) gelte als das einzige und das ausreichende Erklärungsmittel“ (ebd.). Merkwürdig, dass noch jetzt ein Philosoph vor dem „mächtigen Geiste“ Darwins demütig den Kopf senkt, von einer Idee der Entwicklung im Darwinismus redet und seine mechanische Eigenart noch immer als ausreichendes Erklärungsmittel im naturwissenschaftlichen Lager gelten lässt, obgleich der heutige Naturalismus die „Anders- und Höherart“ des Lebendigen anerkenne. Hat etwa Darwin diese Anders- und Höherart des Lebendigen anerkannt und nicht vielmehr die Organismen völlig wie Mechanismen behandelt? Lese man doch in seinem Hauptwerk von der Entstehung der Arten seine Bemerkungen über die Art und Weise der Bildung des Auges nach, um von seiner „Eigenart“ einen Begriff zu bekommen.

Zur Begründung des wesentlichen Unterschiedes des Geistigen vom Psychischen (Sinnlichen) wird hingewiesen auf den über den assoziativen sich erhebenden normativen Gedankenlauf (S. 3 f.); auf den Widerspruch, in den sich der Naturalismus verwickelt, indem er das Mechanische sich über sich selbst erheben, seine Natur verleugnen lässt. Das Urteil, die Moral seien assoziativ, mechanisch unerklärbar. Irrig sei die Meinung, das ethische Problem entstehe erst in der Gesellschaft; bei der Wahrhaftigkeit handle es sich um die Lauterkeit des eigenen Tuns. Der Gedanke der Pflicht könne nicht mit Gewöhnung, Vererbung erklärt werden. Der Prozess verlange ein Beharrendes,

eine Geschichte als Erlebnis des Geistes entstehe nimmer durch bloße Succession, die Verbindung zu einem geschichtlichen Leben fordere das Beharren fester Grundformen des Geschehens (S. 5 ff.). Nicht das Leben, die Kraftentfaltung kann als Inbegriff aller Werte gelten, was den Menschen gewinnt, sei nie die bloße Bewegung, sondern die Bedeutung ihres Inhalts. Die Welt hat tatsächlich für den Menschen eine andere Bedeutung, als ihr im System des Naturalismus eingeräumt wird. Wo der Mensch scheinbar vor sich selbst flüchtet, flieht er nicht aus sich heraus, sondern zu einem weiteren Begriff seines eigenen Wesens (S. 11 f.). Des Verf. Schlusswort lautet: „Den Nachweis, dass die Wirklichkeit sich dem Schema des Naturalismus nicht fügt, halten wir für überzeugend erbracht“ (S. 11).

Unsererseits haben wir nur hinzuzufügen, dass die hier angeführten Gründe, soweit sie wissenschaftlich Wert besitzen, in der Scholastik längst in systematischer Form zur Geltung gebracht wurden. Bereits in der Art, wie der menschliche Verstand das Sinnliche selbst durch Begriffe (allgemeine Vorstellungen) erkennt, zeigt sich die Freiheit desselben vom Stoffe und seinen mechanischen Gesetzen. Es handelt sich aber heutzutage nicht allein um die Überwindung des mechanischen Naturalismus, sondern auch um jenen in das höhere, religiöse Gebiet einschlagenden Naturalismus, der nichts Übermenschliches, keine göttliche Transcendenz anerkennt, und damit auf einer schiefen Ebene sich befindet, auf der er sich schliesslich nicht zu behaupten vermag und daher doch wieder in den modernen materialistischen Naturalismus zu sinken in Gefahr ist.

In einem völlig anderen Lichte als R. Eucken zeigt uns die Lehre des Aristoteles die neueste gediegene und gründliche Arbeit von (3) Dr. E. Rolfes: „Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erläutert“. Der Verf. ist den Lesern des Jahrbuchs bereits als hervorragender Kenner und Forscher des griechischen Philosophen bekannt geworden. Im Vorliegenden bietet er uns eine neue dankenswerte Frucht seiner Studien. Es ist eine Übersetzung nebst Kommentar jener Schrift, die der arabische Philosoph Alfarabi nach eigenem Geständnis zweihundertmal gelesen haben soll.¹

Vor allem sei aus dem Kommentar eine Stelle herausgehoben, die einen Gedanken betrifft, der im System des hl. Thomas sich als ungemein fruchtbar erwies. Anknüpfend an die Lehre des

¹ Nach dem Bericht Ibn Khallikans. S. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh. Nakel 1868. S. 56.

Stagiriten, daß das Lebendige zeugungsfähig sei, um „an dem Ewigen und Göttlichen teilzunehmen“, soweit es dies vermöge (S. 82), bemerkt der Verf.: „Dies ist wieder ein echt philosophischer Gedanke, den ausgesprochen zu haben Aristoteles und seinem großen Vorgänger Plato zu unvergänglichem Ruhme gereicht. Man weiß, daß Aristoteles diese Idee gewissermaßen zum Schlussstein seines Systems gemacht hat, indem er den ganzen Weltlauf daraus erklärt, daß alles nach dem letzten Ziele hinstrebe. Man weiß aber auch, daß die moderne Aristoteles-Erklärung die aristotelische Idee in unverantwortlicher Weise dahin missdeutet hat, daß der Gott unseres Philosophen der Wirkungskraft ermangele; er sei nur mit der Theorie, der Anschauung seiner selbst beschäftigt. Es ist kein Beweis für den Fortschritt der Wissenschaft, daß die große Idee des Stagiriten von den heutigen Epigonen so kläglich missverstanden werden konnte. Wer sieht nicht, daß die Idee von Gott als Endziel die andere vom Ursprung der Welt aus ihm voraussetzt? Wer hätte denn anders die Dinge in der Richtung auf Gott gestellt, wenn nicht ihr Urheber, der alles so ins Dasein rief, daß es ihm durch sein Wesen ähnlich ist und durch seine Tätigkeit nach weiterer Verähnlichung mit ihm hinstrebt?“

In der Vorrede wird an den Wunsch Schellings nach einer paraphrastischen Übersetzung der aristotelischen Metaphysik erinnert. Der Verf. meint nicht mit Unrecht, nachdem er die Wahl der Psychologie gerechtfertigt, von ihr aus sei — in Anbetracht, daß Aristoteles den erkennenden Geist von einem gedanklichen Agens bewegt sein läßt, wie den Sinn von einem sinnlichen — der Fortschritt zur Metaphysik leicht gemacht (S. III f.). Ferner lesen wir die treffende Bemerkung, die von Aristoteles gegebene Definition der Seele solle in seinem Sinne auch für die vernünftige Seele gelten, so daß Aristoteles auch diese als erste Wirklichkeit des Leibes erkläre (S. VII), was der von der Kirche adoptierten scholastischen Auffassung entspricht. Unter die Seelenvermögen rechnet Aristoteles mit Recht auch das vegetative (a. a. O.). Die Sinnesvermögen nehmen Qualitäten, Formen ohne Materie auf; es ist eine ideale Aufnahme, die da vor sich geht. Der Verstand ist nichts Körperliches. „Was alles Körperliche in der Weise erkennt, daß es in einer allgemeinen Vorstellung vieles oder alles Körperliche umfaßt, muß ebendarum außerhalb des Körperlichen und über ihm stehen, muß unkörperlich und übersinnlich sein“ (S. IX). Der Beweis für einen Centralsinn wird zunächst daraus entnommen, daß wir unseres eigenen Wahrnehmens inne werden. In unmittelbarem

Dienste der Gedankenbildung steht die Phantasie, aus deren Bildern wir die Begriffe der Dinge erheben. Deutlich wird die Unsterblichkeit der denkenden Seele gelehrt. Der *νοῦς ποιητικός* ist die Seelenkraft (also nicht die schaffende göttliche Vernunft), welche das potentiell Intellegible *actu intellegibile* macht. Das Intellegible ist sofern Objekt der Seele, als es im Sinnlichen eingeschlossen ist: eine eigene und getrennte Offenbarung desselben ist der Seele versagt. Vom Gemüte redet Aristoteles nicht eigens, da er mit vollem Recht ein eigenes Gefühlsvermögen nicht anerkennt (S. X ff.).

Gegen Esser u. a. nimmt der Verf. den überlieferten Text in Schutz. Von den Kommentaren ist der des Philoponus unter den griechischen am meisten benutzt, obwohl sich darin jene „Meisterschaft in der philosophischen Erfassung der aristotelischen Gedanken wie bei St. Thomas von Aquin“ nicht findet (S. XVI). Trendelenburgs Kommentar trifft in wesentlichen Punkten den wahren Sinn des Aristoteles nicht, da er „die großen metaphysischen Begriffe des Aristoteles nicht im Lichte der wissenschaftlichen Überlieferung zu betrachten weiß“ (S. XIX).

Der Kommentar ist ohne Vernachlässigung des philologisch-kritischen Momentes vorwiegend sachlich gehalten, mit weiser Beschränkung und in klarer wie präziser Darstellung die entscheidenden Lehren hervorhebend. Der Gesamteindruck ist ein für die scholastische Aristoteleserklärung ebenso günstiger als für die moderne Auffassung (vgl. Zeller) ungünstiger. So heißtt es zu 410 b 4: „Durch diese Stelle allein schon könnte sich die moderne Aristotelesauslegung, nach welcher der aristotelische Gott von allem außer sich keine Kunde hat, eines Besseren belehren lassen. Denn wie könnte unser Philosoph es dem Empedokles zum Vorwurf machen, daß Gott vom Streit nichts weiß, wenn er selbst meinte, daß Gott alles außer ihm unbekannt sei?“ (S. 46 f. Anm. 4).

Zu den bedeutsamsten Texten gehört der die Definition der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe enthaltende. Unter Materie, *ὕλη*, ist nicht ein für sich daseinsfähiger Stoff zu denken, der nur unvollkommen gestaltet wäre und durch die Form eine vollkommenere Gestalt und höhere Eigenschaften und Kräfte erhielte, vielmehr hat die Materie aus sich und für sich keinerlei Dasein oder Wirklichkeit, die ja nicht ohne eine bestimmte Gestaltung sein könnte, sondern sie empfängt ihre Wirklichkeit erst von der Form, *εἶδος* (S. 58 f.). Bezüglich des Zeitpunktes der Beseelung ist bemerkenswert, dass Aristoteles den entstehenden Leib dann beseelt werden lässt, wenn seine Organisation so weit

vorgeschritten ist, dass er als Leib der bestimmten Spezies, der das werdende Wesen angehört, gelten kann (S. 60).

Nicht ganz können wir dem Verf. beistimmen, wenn er den vermeintlichen Mangel einer Erklärung des Lebens damit erklärt, dass Leben ein einfacher und ursprünglicher Begriff sei, und dass wir überhaupt nicht ins Innere der Dinge einzudringen vermögen (S. 60 f.). Das letztere ist insoweit richtig, als es sich um eine „intuitive“ Erkenntnis handelt, die uns versagt ist. Der Begriff „Leben“ aber, der mit dem der „Seele“ wohl innig zusammenhängt, nicht aber damit gleichbedeutend ist, setzt im Sinne des Aristoteles den der „Natur“ voraus und wird mit Recht vom hl. Thomas auf Grund der aristotelischen Daten durch den Begriff der *Selbstbewegung* näher bestimmt.

Dagegen stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er die Ansicht der modernen Aristoteleserklärung zurückweist, dass nach Aristoteles im Menschen nur die sinnliche Seele Form des Leibes sei, während der Geist oder *νοῦς* getrennt für sich bestehe (S. 61). Mit demselben Rechte bemerkt derselbe gegen v. Hertling, dass Aristoteles, „wenn er die Seele als Form Begriff und Wesen nennt, es nur darum tue, weil die Materie, die an sich unerkennbar ist, ihre Wesensgestalt, durch die sie erkennbar wird, von der Form empfängt“ (S. 63). Die Scholastik unterschied deshalb die *forma metaphysica* oder den Wesensbegriff als Form des Ganzen von der *forma physica* oder der Teilform. (Vgl. uns. Schrift vom Prinzip der Individuation S. 11 ff.)

Eine erschöpfende Erklärung der aristotelischen, wichtigen Begriffsbestimmung, nach welcher die Wahrnehmung soviel als die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie ist, gibt der Kommentar des hl. Thomas, den der Verf. in wörtlicher Übertragung mitteilt (S. 127 f.). Die Erscheinung der äusseren Dinge in der Wahrnehmung ist naturgemäß von der Vermittlung durch ideale subjektive Formen bedingt. Das äussere sinnenfällige Ding ist nur insoweit wirkliches Objekt des Sinnes, als es auf den Sinn einwirkt; die Einwirkung ist aber von der Aufnahme seitens des Sinnes bedingt, und diese Aufnahme besteht darin, dass der Sinn sich selbst zum Bilde des Objektes gestaltet und auf Grund dessen das Objekt wahrnimmt (S. 141 f.). Doch räumt Aristoteles ein, dass das aktuell Sensible nur durch den Sinn und die Wahrnehmung da sei (S. 143). Liegt hierin nicht eine Konzession an den modernen Idealismus? Es kann wohl sein, dass Aristoteles mit jener Unterscheidung (des potenziell und aktuell Sensiblen) die Frage nach der Objektivität der sensiblen Qualitäten unberührt ließ, dass er den Tatsachen, die „etwa

die Objektivität der Sinnesqualitäten widerlegen können“, nicht die behauptete Tragweite zugestand; denn gewisse optische Erscheinungen beweisen nur, dass die Gesichtsobjekte durch Bewegung auf unser Gesicht einwirken, nicht aber, „dass es in den Lichtstrahlen keine Qualität gibt, wie man sich die Farbe denkt“ (S. 144). Des Verf. persönliche Ansicht bezüglich des „Klanges“ geht dahin, dass derselbe, wie er in unserer Vorstellung ist, außer uns nicht sein könne, dass objektiv „Totenstille herrsche“. Wenn uns unsere Erinnerung nicht täuscht, lehrt schon Albert der Große vom Schalle, dass er wesentlich Bewegung sei. Über unsere eigene Ansicht bezüglich der sensiblen Qualitäten haben wir uns wiederholt auf das bestimmteste ausgesprochen.¹ Was aber Aristoteles betrifft, so ist an seinen Grundsatz zu erinnern, dass das Potenzielle der Aktuierung durch ein bereits *actu* Bestehendes bedürfe; die Sinne aber verhalten sich als Potenzen, die also durch ein *actu* Vorhandenes aktualisiert, aus der Potenz in den Akt übergeführt werden. Jene scheinbare Konzession kann demnach nur im Sinne einer Anwendung des allgemeinen Grundsatzes zu verstehen sein, dass die Tätigkeit des Täglichen im Leidenden sei, indem es nicht in sich, sondern am letzteren eine Veränderung hervorbringt. Das Sensible bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Würde Aristoteles ein potenziell Sensibles im strikten Sinne des Wortes annehmen, so müfste er auch einen *sensus agens* lehren, vergleichbar dem *intell. agens*, wie denn später ein solcher von Suarez angenommen wurde. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Aristoteles die Objektivität der sensiblen Qualitäten gegen Demokrit und die Sophisten ohne Restriktion, wenn auch unter Anerkennung der Relativität (Abhängigkeit von der Beschaffenheit des Organs, das die richtige Mitte haben, richtig disponiert sein muss) der Wahrnehmung angenommen habe.

Bezüglich des Gemeinsinns (S. 137) dürfte die Annahme der wahren Meinung des Aristoteles kaum entsprechen, dass er das einzige die Farbe und die übrigen Sinnesobjekte auffassende Vermögen sei, dass es also nicht das Auge ist, welches sieht, sondern der innere Sinn (S. 137). Dieser Auslegung steht das Verhältnis entgegen, in welchem das Sehvermögen zum Auge nach aristotelischer Lehre steht, indem es zum lebendigen Auge sich ähnlich als Form verhält wie die Seele zum gesamten Organismus. Da nun aber der Akt — das wirkliche Sehen — nichts anderes ist als das aktualisierte Vermögen, so ist es in

¹ Unter and. in diesem Jahrbuch Bd. IV S. 217 ff.

der Tat das lebendige Auge, das sieht. Es sieht aber nur in lebendigem Zusammenhange und unter Mitbetätigung des inneren Sinnes, dessen Verzweigungen die äusseren Sinne sind, was sich äusserlich in der zur Betätigung der einzelnen Sinne notwendigen Verbindung mit dem Centralorgan darstellt. Gleichwohl sind es nicht zwei Sinne, die sehen, der äussere und der innere Sinn; denn jener ist nach außen gerichtet und hat den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu seinem direkten und unmittelbaren Objekt; der innere Sinn dagegen erkennt direkt den Zustand (die Tätigkeit) der einzelnen Sinne und nur insofern auch die sinnliche Qualität, als der äussere Sinn durch sie informiert ist. Die Funktion des einen ist Wahrnehmung, die des andern das Bewusstsein der Wahrnehmung.

Zur Erörterung über die Phantasie bemerkt der Kommentar, es gehe, was nicht immer zugegeben werde, daraus hervor, dass die Phantasie nach Aristoteles ein sinnliches Vermögen sei (S. 160).

Die Worte 429 a 18—21 erklärt der Kommentar als den Höhepunkt der ganzen Schrift. „Sie sprechen die Geistigkeit der Seele aus und begründen dieselbe“ (S. 164). Das *ἀμιγῆς* bedeute: unvermischt mit der Materie, d. h. unkörperlich oder geistig (S. 165). Indem die Denkseele als *τόπος* der idealen Formen bezeichnet wird, ist sie als in sich subsistierendes Wesen erklärt (S. 171), woraus dann weiter ihre Unsterblichkeit gefolgert wird (S. 180 f.). Das aktive Prinzip (der int. agens) wirkt einem Lichte gleich auf die Sinnenbilder, um sie actu intellegibel zu machen. Aristoteles „begnügt sich damit, die Richtung zu bezeichnen, in welcher die Lösung des Problems der Erkenntnis zu suchen ist. Die Lösung selbst gibt er nicht, und vielleicht geht sie überhaupt über menschliche Kräfte hinaus“ (S. 179). Wie uns scheint, ist im int. agens die Lösung des Problems insoweit gegeben, als sie auf dem der menschlichen, reflektierenden, diskursiven Erkenntnisweise entsprechenden Wege möglich ist: eine Lösung, die zugleich den psychologischen wie metaphysischen Voraussetzungen des Aristoteles gegenüber Platon konform ist. Durch den Gang der neueren Philosophie, die sich in Apriorismus und Sensualismus spaltete, ist die aristotelisch-scholastische Abstraktionstheorie glänzend gerechtfertigt.

Den Geist, von dem es heißt, dass er nicht bald denkt, bald nicht denkt, erklärt der Kommentar mit Brentano vom göttlichen Geiste, nach dem Grundsatz, dass, absolut gesprochen, der Akt das Frühere ist (S. 180). Der Gang des Beweises für die Unsterblichkeit aber ist der, dass aus der Unkörperlichkeit des

Denkaktes die Unkörperlichkeit, Geistigkeit und Substantialität der denkenden Seele (Sinn des $\chiωριστός$), und daraus die Unsterblichkeit ($\chiωρισθείς$) gefolgert wird.

Mit Recht wird es unverständlich genannt, wenn Bullinger behauptet, nur der int. agens sei unsterblich und der als korruptibel bezeichnete $νοῦς παθητικός$ sei der $νοῦς θυμάτει$ (S. 183). Der Kommentar erklärt den $νοῦς παθητικός$ als die sinnliche Seele mit Einschluß der Phantasie und bezieht das $οὐ μνημονεύει$ auf die Abnahme des Gedächtnisses im Alter und die Abhängigkeit des Denkens vom Phantasma.

In dieser ganzen vortrefflichen Erörterung ist nur die Ausdrucksweise zu beanstanden, getrennt sei der $νοῦς$ nur Geist, nicht mehr mit der sensitiven und vegetativen Seele in einer Substanz verbunden, was dahin (gegen die wahre Meinung des Kommentators) gedeutet werden könnte, daß die menschliche Seele aus drei Seelen bestehet, von denen zwei korruptibel seien. Vielmehr ist es die eine, intellektive Seele, die Grund nicht nur des intellektuellen, geistigen Lebens ist, sondern auch des sensitiven und vegetativen, jenes für sich allein, dieses nur in Verbindung mit dem Körper (S. 185).

Vergleicht man die im vorliegenden Kommentar dargelegte Auffassung der aristotelischen Seelenlehre mit der Darstellung der Neueren, Trendelenburgs, Zellers u. a., so ergänzen sich in jener alle Teile zu einem verständlichen, wohlgefügten Ganzen, während in dieser die Psychologie und speziell die Erkenntnislehre des Stagiriten zu einem unauflöslichen Rätsel geworden ist. — Wir können den Wunsch nicht unterdrücken, der Verf. möge in derselben Weise noch andere Teile der aristotelischen Philosophie bearbeiten, vor allem die Metaphysik, die zweiten Analytiken und die physicae auscultationes.

Eine andere Frucht der aristotelisch-thomistischen Restauration sind die Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae von J. Gredt (4), die nunmehr mit dem uns vorliegenden zweiten Bande ihren Abschluß gefunden haben. Der Verf. folgt mit Recht den Spuren der thomistischen Tradition, in welcher die Lehren des großen Meisters ihren getreuen Ausdruck und ihre konsequente, den Zeitbedürfnissen entsprechende Fortentwicklung erhielten. Der schön ausgestattete Band enthält in präziser und lichtvoller Darstellung die Psychologie, natürliche Theologie und Ethik. Den einzelnen Thesen sind die Belegstellen aus Aristoteles und Thomas beigelegt. — In den Prolegomenen zur Psychologie wird diese mit Recht als ein Teil der Naturphilosophie erklärt; denn auch die menschliche Seele als Wesens-

form des Körpers fällt trotz ihrer Subsistenz und Geistigkeit unter die Betrachtung des Physikers im aristotelischen Sinne oder der Naturphilosophie (S. 17).

Beachtenswert ist die Unterscheidung operativer und aktiver Seelenvermögen: Dicitur activa ea sola (potentia), quae transmutat obiectum suum. Es ist daher kein Widerspruch, wenn der int. possibilis (*νοῦς δυνάμει*) zugleich als operatives und passives Vermögen bezeichnet wird (S. 26). Dagegen sind die vegetativen Vermögen und der int. agens aktive Potenzen der Seele, von denen jene nur in Verbindung mit dem Leibe bestehen, dieser ausschließlich aus der Seele entspringt und ihr inhäriert.

Auch die sensitiven Vermögen sind an Organe gebunden: principium efficiens proximum sensationis est organum animatum (p. 33).

Primäres Organ des Gemeinsinns ist das Gehirn, sekundäres aber das Rückenmark (S. 44). Die Phantasie wird mit Recht als ein vom Gemeinsinn verschiedener innerer Sinn erklärt, da ihre beiderseitigen Formalobjekte verschieden sind. Nicht minder ist zu billigen das Festhalten an der *vis aestimativa* (bez. *cognitativa*) und der *memoria sensitiva* (p. 47).

Gegen Suarez wird erklärt, primum (*intellectus*) cognitum esse universale, non singulare (p. 61). Essentia singularis nos latet (p. 62). Sententia Suaresii continet germanum Sensualismi, cum in ea non satis distinguantur obiectum formale sensus et obiectum formale intellectus (p. 67).

Vortrefflich ist die Erörterung über den int. agens, dem (gegen denselben Suarez) eine Einwirkung auf das Phantasma zugeschrieben wird, infolge deren dieses concurrit vere efficienter ut instrumentum intellectus agentis, quatenus virtute spirituali per modum entis vialis in se recepta elevatur ad producendam speciem impressam (p. 74). Die Berufung auf die bloße *radicatio* in eadem anima führt zur Ansicht des Durandus zurück (S. 75).

Mit Aristoteles, Thomas, Suarez und Vasquez wird die These (gegen Scotus) verteidigt: *Intellectus est potentia simpliciter perfectior voluntate, secundum quid tamen imperfectior* (p. 89).

Bezüglich der Zeit der Erschaffung der menschlichen Seele glaubt der Verf. die Konzession machen zu sollen, dici posse cum recentibus ab initio dispositiones convenientes ad animae rationalis infusionem induci eamque proinde a Deo creari et infundi, nulla alia anima praecedente (p. 107).

Der Schlaf wird mit Aristoteles als Bindung des Gemeinsinns definiert (S. 113).

Von tiefem Verständnisse der thomistischen Lehre zeigt die gegen Suarez, welcher der ersten Materie irgendeinen inkompletten Akt zuschreibt, gerichtete Bestimmung, animam humanam esse actum simpliciter primum, ac proinde subiectum cui unitur, seu materiam primam ex se esse puram potentiam in sensu absoluto, quae recipiat ab anima non tantum esse vivens, sed etiam esse corpus (p. 119). Wir rechnen es dem Verf. zum Verdienste an, daß er durch den von verschiedenen Seiten erhobenen Lärmruf gegen den angeblichen „Unbegriff“ der reinen Potenz sich nicht beirren ließ und an dem tief spekulativen Gedanken des Drei-gestirns, Aristoteles, Augustin und Thomas festhält. Damit steht nicht im Widerspruch die weitere Bemerkung: rectius dici animam informare corpus, quam materiam primam, da es eben die in esse corporis konstituierte erste Materie ist, welche die Seele informiert (S. 121).

Treffend wird behufs Bestimmung der Einfachheit der Seele die simplicitas perfectionis (Konzentriertheit des Seins) von der simpl. imperfectionis (z. B. des Punktes) unterschieden (S. 120).

Die natürliche Theologie wird in zwei Teilen behandelt:
1. de esse divino, 2. de operatione divina.

Bezüglich des ens a se (S. 132) glauben wir erinnern zu sollen, daß der Begriff des unbewegten Bewegers, des actus purus, des esse subsistens für die Lehre von den göttlichen Attributen sich fruchtbarer erweist als der des ens a se, wiewohl dieser in der vom Verf. gegebenen Erklärung haltbar und notwendig ist.

In der Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes sucht der Verf. die verschiedenen Ansichten zu vereinigen und stellt die These auf: Essentia Dei metaph. consistit in esse a se quod est ipsum esse subsistens et intelligere actualissimum (p. 154).

Unsere Ansicht geht dahin, daß aus dem Begriff des actus purus, durch den Gott aufs bestimmteste vom Geschöpfe unterschieden ist, sowohl das esse a se als die reine Intelligibilität und Intellektualität erschlossen wird. Dies scheint uns auch die Ansicht des englischen Lehrers zu sein.

Über die göttliche Mitwirkung mit den geschöpflichen Ursachen stellt der Verf. die These auf: Causa prima cum causis secundis concurrit concursu tum simultaneo, tum praevio. Damit entfällt die Annahme der molinistischen, philosophisch unhaltbaren und theologisch überflüssigen scientia media von selbst. Die praemotio physica wird erklärt als „forma creata, quae a Deo imprimitur causae secundae antecedenter ad eius operationem,

ita ut virtus causae secundae in recipienda hac impressione se habeat mere passive et non agat nisi postquam receperit (p. 184). Praemotio non est neque actus primus (virtus agendi) neque actus secundus (operatio), sed applicatio actus primi ad actum secundum (p. 186).

Da diese göttliche Vorausbewegung nicht bloß zur Substanz, sondern auch zum Modus des Aktes bewegt, so hebt sie die Freiheit nicht auf, sondern „causat actualem libertatem“ (p. 189).

Mit dieser Darstellung lehnt sich der Verf. an die besten Traditionen seines Ordens, die Lehre der Salzburger Theologen an.

Die Ethik zerfällt in die zwei Abschnitte, der allgemeinen Ethik und des Naturrechts. Auch hier bleibt die Darstellung den großen Vorgängern der thomistischen Schule treu. Wir können nur einzelnes hervorheben. Die Glückseligkeit besteht formell nach ihrem Wesen ausschließlich in einer Tätigkeit des Intellekts. Durch das natürliche, in der Vernunft sich bekundende Gesetz partizipiert der menschliche Geist am ewigen Gesetze. Das positive Gesetz verhält sich (naturgemäß) als genauere Bestimmung des natürlichen Gesetzes.

Die Moralität der menschlichen Handlung besteht in der transzendentalen Beziehung des actus humanus zur regula morum.

Die göttliche Wesenheit ist regula morum *suprema* fundamentaliter, der göttliche Wille oder das ewige Gesetz ist dies formaliter. So ist auch die vernünftige Natur regula morum *proxima* wurzelhaft (radicaliter), nicht formell; die moralische Güte der menschlichen Handlungen ist daher in erster Linie abzuleiten aus dem ewigen Gesetze, quatenus haec (*lex aet.*) ordinat creaturam rationalem ad finem ultimum libere attingendum.

Auch sensitive Vermögen sind Subjekte von Tugenden (der fortitudo und temperantia), sofern sie rational sind per participationem. Die moralischen Tugenden hängen unter sich und mit dem Endziel zusammen, so dass, wer eine davon nicht hat oder der rechten Richtung auf das Ziel ermangelt, keine von ihnen vollkommen besitzt. Der Mensch hätte auch zu einem bloß natürlichen Endziel, einer natürlichen Glückseligkeit von Gott bestimmt werden können, die in der natürlich vollkommensten Gotteserkenntnis bestanden haben würde.

Das Recht hat sein letztes Fundament im ewigen Gesetz. Die Erzwingbarkeit des Rechtes ist keine wesentliche Bestimmung desselben. Die Kindererziehung ist Recht und Pflicht der Eltern. Die Ehe ist naturrechtlich *unio stabilis, indissolubilis unius cum una*. Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft, sein Zweck nicht der absolute, sondern das Wohl der Bürger, das er nicht

bloß negativ durch den Schutz der Rechte, sondern auch positiv zu fördern berufen ist. Die staatliche Autorität ist unmittelbar von Gott oder dem ewigen Gesetz. Die unmittelbare Ursache des konkreten Staates ist ein wenigstens impliciter Vertrag, der auf Grund naturgesetzlicher Neigung und Anordnung zu schliessen ist. *In civitate autem constituta autoritas seu potestas suprema primitus est apud populum, non tamen perfecte, sed imperfecte tantum et instrumentaliter.* Es bedarf kaum der Bemerkung, dass diese Auffassung des Staates von der einseitig geschichtlichen, die den Unterschied von Staat und Familie verwischt, sowie von der abstrakt rationalistischen gleichweit entfernt ist. *Cum regia potestas essentialiter differat a potestate patria, haec regia evadere non poterat sine consensu et electione multitudinis saltem indirecta* (p. 299).

Allen, welche die genuine Lehre der thomistischen Schule, der unter allen katholischen Schulen hervorragendsten und vor allem durch Kontinuität der Entwicklung ausgezeichneten, deren Philosophie, wenn irgendeine auf den Titel der phil. perennis Anspruch erheben kann, kennen lernen wollen, seien diese Elementa Philos. Aristotelico-Thom. aufs wärmste empfohlen.

Mit entschieden geringerem Erfolge, wenn auch nicht minder emsig als die Anhänger der alten Schule arbeiten die Freunde Kants, ohne dass die Absicht gelingen will, der herrschenden philosophischen Zersplitterung durch Rückkehr zu dem Königsberger Philosophen zu steuern. Was bisher erreicht wurde, ist nichts weiter als eine Kantphilologie, die das Verständnis und selbst das Ansehen Kants wenig zu fördern scheint und die Spaltung der Neukantianer selbst in sich befriedende Fraktionen nicht zu verhindern vermag. Vielmehr geht der Zug dahin, nachdem unter den widersprechenden Elementen der Kantschen Philosophie das a prioristische allgemein preisgegeben zu sein scheint, ausschließlich das empiristische zur Geltung zu bringen, womit aber auch die Niederlage Kants und der Sieg der englischen Empiristen entschieden ist. Soll doch bereits ein hervorragender Neukantianer Locke (oder Hume) über Kant, den „grofsen deutschen Philosophen“, den „grössten aller Denker“ gestellt haben.

Das Interesse an Kant bekunden die zahlreichen neuen Ausgaben seines Hauptwerks, der Kritik der reinen Vernunft. Vor uns liegt die achte revidierte, von Th. Valentiner bearbeitete Auflage der den 37. Band der v. Kirchmannschen philos. Bibliothek bildenden Ausgabe (5.). Auch in dieser revidierten Auflage ist die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zugrunde gelegt. Beziiglich der Grundsätze, die ihn leiteten,

spricht sich der Herausgeber im Vorwort zur Revision dahin aus: „Hinsichtlich der Behandlung des Originaltextes habe ich dahin gestrebt, die altertümliche Sprache, insbesondere die Kantschen Eigentümlichkeiten, die oft mit den syntaktischen Regeln unserer Grammatik unvereinbar sind, möglichst zu bewahren. Als leitend galt mir daher der Grundsatz, nur da von den vorgeschlagenen Veränderungen Gebrauch zu machen, wo es die Glätte erforderte und durch eine kleine Änderung das Verständnis erleichtert wurde.“

Durch die Sorgfalt in der Herstellung des Textes und treffliche Ausstattung empfiehlt sich der Gebrauch dieser neuen Ausgabe allen, die sich mit dem grundlegenden Werke der neueren Philosophie vertraut machen wollen. Wer im Studium des Aristoteles ein solides Fundament für seine philosophische Bildung gewonnen hat, mag ohne Gefahr zu Kant gehen; er wird in seiner Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt der aristotelischen Philosophie nicht erschüttert, sondern befestigt werden. Was Kant vergeblich vom subjektivistischen Standpunkte anstrehte, die sichere Fundamentierung des wissenschaftlichen, allgemeinen und notwendigen Erkennens, hat Aristoteles auf seinem objektiven Standpunkte und mittels seiner, dem deutschen Philosophen, der nur die nominalistische Auffassung Lockes vom Ursprung unserer Begriffe kannte, unbekannt oder unverstanden gebliebenen Abstraktionstheorie wirklich geleistet.

Es liegt uns ferne, die Bedeutung Kants unterschätzen und den deutschen Philosophen herabsetzen zu wollen. Abgesehen von seinem weitreichenden geschichtlichen Einfluß, rechnen wir es ihm als Verdienst an, gegenüber dem wissensfeindlichen, irrationalen Empirismus, einer einseitigen Gefühls- und Glaubensphilosophie sowie einem in Phantastereien verlorenen philosophischen Mystizismus an den Merkmalen wahrer Wissenschaft, Allgemeinheit und Notwendigkeit festgehalten zu haben.

Von thomistischer Seite ist außerdem ein doppeltes Wahrheitsmoment in der Kantschen Wissenschaftslehre anerkannt worden. Konst. v. Schätzler faßt dasselbe in folgenden Sätzen zusammen: Erstens, die intellektuelle Erkenntnis beginnt (nimmt ihren Ausgangspunkt) von der Erfahrung und den Sinnen. Zweitens, die Dinge existieren in sich selbst nicht in derselben Weise, wie sie im Intellekte sind, der sie erkennt.

Diese Wahrheiten sind aber von Kant mit folgenschweren Irrtümern verquickt worden, indem die zweite den Sinn erhält, daß nicht wirkliche Dinge, sondern bloße Erscheinungen den Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis bilden: eine Konsequenz

des Kantschen Apriorismus. Was aber die erstere Wahrheit betrifft, so gab ihr Kant eine Fassung, derzufolge die menschliche Erkenntnis nicht allein mit der Erfahrung beginnt, sondern auf sie sich beschränkt.

Den aus der aprioristischen Quelle entspringenden Irrtümern Kants stellt v. Schätzler folgende Thesen gegenüber: 1. der Intellekt empfängt seine Erkenntnis von den Dingen selbst durch die sie repräsentierenden Sinnenbilder und erkennt so die Dinge selber, nicht allein seine eigene Zuständlichkeit; 2. auf die Sinnenbilder wirkt, bevor sie auf den Intellekt einwirken, der Intellekt selbst als *virtus activa in phantasmata*.

In dieser echten Lehre des hl. Thomas liegt eine Widerlegung Kants, die allein als Beweis genügt, *iure a nobis praedicari Angelicum ac celebrari uti eum, qui quotquot extituri aliquando essent errores quasi anticipando destruxerit*. Die aus den Schriften des hl. Thomas von Schätzler angeführten Belegstellen zeigen in der Tat, daß derselbe die Quelle der Irrtümer Kants genau gekannt hat, aber auch die dagegen sprechenden Gründe anzugeben wußte. Der Subjektivismus Kants hebt die Wissenschaft von den Dingen auf: *si ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima;* derselbe Subjektivismus führt zu dem sophistischen Satze, daß alles, was (jedem) scheint, wahr sei, und daß Widersprechendes zugleich wahr sei: eine Konsequenz, die Hegel zog. Den prinzipiellen Irrtum auch dieses Philosophen, der an Stelle der Dinge die Begriffe setzt, trifft der von Thomas aus der ganzen Erörterung gezogene Schluss: *Ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo (nicht ut quod) intelligit intellectus.* (Const. Schätzler, *Divus Thomas*, Romae, Friburgi Br. 1874. pp. 128 squ.)

Solange also nicht bewiesen ist, daß das zeitlich Spätere auch notwendig das sachlich Richtigere und Bessere ist, haben wir keinen Grund, in dem Kampfe: „Thomas oder Kant“ uns gegen den zeitlich Früheren und für den zeitlich Späteren zu entscheiden. Die gleißende Phrase vom „geschichtlichen Fortschritt“ wird uns in unserer Wahl nicht beirren, da diese sich von übergeschichtlichen, ewig gültigen Gesichtspunkten, nicht von herrschenden Tagesmeinungen leiten läßt.

Wie sich „geschichtlich“ durch den Abfall von Aristoteles und der Scholastik der aprioristische Subjektivismus Kants vorbereitete, davon gibt uns das getreueste und anschaulichste Bild der dritte Teil des trefflichen Überwegschen Grundrisses der

Geschichte der Philosophie (6): „Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“, der uns in 9. Auflage vorliegt.

Die Philosophie der Neuzeit wird hier bestimmt als „die Philosophie seit der Aufhebung des die Scholastik charakterisierenden Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zu einer freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen mitbestimmten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem sozialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntnis des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes“ (S. 1). Also Fortgang zu einer freien Erkenntnis des Wesens und der Gesetze von Geist und Natur soll die Philosophie der Neuzeit sein. Damit ist wohl ihr Streben gekennzeichnet; sieht man aber auf den Erfolg, so zeigt die geschichtliche Betrachtung vielmehr ein fortschreitendes Abgleiten von dem vorgesteckten Ziele bis zu dem völligen Verzicht auf Wesenserkenntnis der Dinge in dem angestüm zur Herrschaft drängenden Positivismus und Phänomenalismus, so dass sich die Frage erhebt, ob „die Aufhebung des Dienstverhältnisses gegen die Theologie“, richtiger gesagt die Abwendung von dem Leitstern der göttlichen Offenbarung, der Philosophie statt zum Heile nicht vielmehr zum Verderben ausgeschlagen habe.

Der Grundriss unterscheidet fünf Abschnitte der Philosophie der Neuzeit: 1. die Übergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus (Renaissance) zur Selbständigkeit des Gedankens; 2. die Zeit des Empirismus, Rationalismus und Skeptizismus; 3. die Zeit des kantischen Kritizismus, die eine vollständige Umwälzung im philosophischen Denken hervorbrachte; 4. die Zeit der aus dem Kritizismus hervorgegangenen, hauptsächlich idealistischen Systeme; 5. die Philosophie der Gegenwart, in der eine bestimmte Richtung die Alleinherrschaft noch nicht errungen hat. Der vorliegende Band endigt mit den Anhängern und Gegnern Kants, mit denen sich bereits ein Blick in die folgende, dogmatisch-idealisticche Entwicklung eröffnet.

Überschaut man den Gang der neueren und neuesten Philosophie, so bietet sich uns zunächst das Schauspiel tastender Versuche, bei denen die Abhängigkeit von der Theologie und Aristoteles mit einer solchen von anderweitigen Autoritäten sowie von der Philologie, Mathematik und Naturwissenschaft vertauscht ist. Zugleich treten bereits die ersten Spuren eines Zerfalls in zwei Richtungen, welcher der weiteren Entwicklung ihr Gepräge gibt, auf, nämlich einer einseitig spekulativen, subjektivistisch-rationalistischen, wie sie besonders von Nikolai Cusanus vertreten wird, und einer ebenso einseitigen nominalistisch-empiristischen.

Das „Aufblühen der klassischen Studien“ führte zur Erneuerung des Platonismus in vorwiegend neuplatonischer Deutung, neben welchem sich ein von Averroes und Alexander abhängiger Aristotelismus erhielt. Die „Physiker“, die Stoa, Epikur gewannen in der herrschenden Gärung wieder Anhänger, ebenso die Akademie (der Skeptizismus). „Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholastizismus auf die altrömische und griechische Literatur steht der Rückgang des religiösen Bewußtseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite“ (S. 23). Richtiger: Das „subjektive“ Bewußtsein lehnte sich gegen die objektive Norm der Kirchenlehre auf und suchte im Schriftwort seine Stütze. „In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator Luther das Oberhaupt der Kirche als Antichrist, und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine gottlose Wehr der Papisten“ (ebd.). Das entfesselte Sektierertum zwang indes zu einer „kirchlichen“ Ordnung, sowie zu einer Feststellung der Lehre, die ihrerseits nicht ohne „philosophische“ Hilfsmittel möglich war. So kam selbst Aristoteles wieder zu Ehren, und selbst die gefährteste, im 15. und 16. Jahrhundert zu neuer Blüte gelangte Scholastik zu Einfluß auch in den protestantischen Schulen. Der Grundriss widmet gegen die sonstige Gepflogenheit der modernen Geschichtsschreiber der Philosophie der „neueren katholischen Scholastik“ ein eigenes Kapitel (S. 30 ff.), in welchem besonders Suarez hervorgehoben ist, von dem gesagt wird: „Bis Ende des erwähnten (17.) Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoss, . . . woraus es erklärlich ist, daß gar manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist“ (S. 34).

Welcher Art dieser Einfluß war, ist nicht näher angegeben. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß die Suarezsche Auffassung von dem Verhältnis der sinnlichen zur intellektuellen Erkenntnis, derzufolge jene auf diese nur anregend einfließt, auf den in der ersten (dogmatischen) Phase herrschenden Parallelismus von Denken und Sein nicht ohne Einwirkung geblieben ist. Es ist dies derselbe Parallelismus, der Kant unbefriedigt ließ. Indem er aber vor der Alternative stand, daß entweder das Denken durch das Sein oder das Sein durch das Denken bestimmt werde, glaubte er nur unter der Voraussetzung die Tatsache allgemeiner und notwendiger Erkenntnis rechtfertigen zu können, daß er das zweite Glied jener Alternative behauptete, nicht als ob das Ansich der Dinge durch das Denken bestimmt würde: ein Gedanke, den er als ganz und gar absurd a limine

abwies, wohl aber in dem Sinne, daß die Art und Weise, wie das Seiende im menschlichen Gemüte erscheint, durch die subjektiven Anschauungs- und Denkformen des menschlichen (sinnlich beschränkten) Geistes bestimmt werde. In dieser Art, das Problem zu lösen, wurde er durch die von Descartes und Locke übernommene subjektivistische Auffassung der sensiblen Qualitäten bestärkt; denn nach dieser vermag alle Analyse der sinnlichen Erfahrung nichts weiter zu erreichen als eine Darlegung der Weise, wie uns die Dinge erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Was wir also auf diesem Wege finden, ist nichts anderes, als was wir unbewußt ursprünglich hineingelegt haben, so daß der Analyse eine (unbewußte) Synthese vorausgeht. Das erste Glied der angeführten Alternative aber verschloß sich Kant durch seine Unkenntnis einer anderen Abstraktion als der (nominalistisch-sensualistischen) Lockes, durch die er in die irrtümliche Meinung geführt wurde, allgemeines und notwendiges, also wissenschaftliches Erkennen sei unmöglich, falls man annehme, daß das Denken nach dem Sein sich richte, oder mit anderen Worten, daß unsere intellektuelle Erkenntnis durch Abstraktion aus der Erfahrung geschöpft sei.

An die Stelle des Parallelismus trat somit jener Apriorismus, durch den die Philosophie in jene verhängnisvolle Bahn geriet, in welcher sie keinen Anstoß mehr daran nahm, daß das Sein nicht bloß insofern es uns erscheine, durch unser Denken bestimmt werde, sondern an und für sich selbst: mit anderen Worten, an die Stelle der nüchterneren und besonneneren Art zu denken Kants trat jene Denkweise, die Denken und Sein identifizierte, und es entstanden jene idealistischen Systeme, die heutzutage fast ausnahmslos als Traumgebilde, als wenn auch grofsartige Verirrungen des denkenden Geistes erkannt und anerkannt sind: freilich ohne daß es dem modernen Geiste gelang, etwas Besseres als Positivismus und Phänomenalismus, d. h. den Verzicht auf Philosophie als Ersatz für die preisgegebene idealistische Metaphysik darzubieten.

Tiefgreifenden Einfluß erlangte auf die neuere Philosophie die Theosophie. Theosophische Gedanken Jakob Böhmes eigneten sich in neuerer Zeit an: St. Martin, Bander, Schelling „bei seinem Übergange von der Naturphilosophie zur Theosophie“. Von Bander gingen sie in Systeme katholischer Theologen und Philosophen über. Böhme „hat durch den ihm inmitten des dogmatischen Streites über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärten werden) finsternen negativen Prinzips in Gott (worin ihm die Eckhartsche

Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Spekulation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten“ (S. 58). Kuhns Erklärung der Schöpfung als eines Geschöpfteins der Dinge aus dem göttlichen „Ansich“, dem $\tau\circ\ \delta\nu$ unterschieden von dem $\delta\ \omega\nu$ oder dem Fürsichsein Gottes, ist aus dieser Quelle geflossen. Einen anderen Vorgänger außer Eckhart hatte Böhme am Cusa uer, der die Schöpfung aus der oppositorum coincidentia in Gott begreift, kraft deren das Nichts, das in Gott alles ist, die Grundlage des Geschaffenen bildet, oder in anderer, konkreterer Fassung, derzufolge die Dinge aus der in Gott (dem Possest) mit dem Est identischen Potenz (dem Posse) geschöpft sind.

Dieser theosophische „Theismus“ mit seiner pantheisierenden Schöpfungstheorie ist das Höchste, wozu die idealistische Philosophie im Interesse der Religion und des Christentums sich zu erschwingen vermochte, und auch dies nur auf Kosten der Konsequenz. Denn ein in seinem „Grunde“ unpersönliches Sein kann unmöglich (wenn überhaupt) in anderer Weise sich personifizieren, als in der Vielheit oder Allheit endlicher Geister. Bemerkenswert ist die Erscheinung, daß die von katholischer Seite unternommenen Versuche, den vermeintlich „abstrakten“ Theismus der kirchlichen Wissenschaft mit der modernen Gottes- und Weltanschauung zu versöhnen, gerade an jene theosophischen Ideen anknüpfen. Von dieser Art ist auch der von dem Altkatholiken A. Bullinger in einer Reihe von Schriften, nenerdings in (7) „Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand“ erneuerte Hegelianismus.

Mit einer wirklich rührenden Naivität nimmt der Dillinger Hegelianer die „logische Idee“ für den persönlichen Gott des Theismus und den durch Natur und Menschengeist sich vermittelnden absoluten Geist für den dreieinigen Gott des Christentums. Ohne den Vorwurf eines „öden Plagiats“ zu fürchten, — mit dem Neukantianer Dr. Gütler in München zu reden¹ —, folgt Bullinger Zug für Zug dem Gange der immanenten Entwicklung des mit dem Nichts identischen Seins bis zur Höhe der konkreten, alsdann aber in das Anderssein der Natur umschlagenden, aus dieser im Menschengeiste zu sich zurückkehrenden Idee, die so absoluter Geist ist, ohne den Widerspruch zu fühlen,

¹ Als Neukantianer bekannt sich Dr. G. ausdrücklich in Nr. 41 u. 47 der Augsb. Postz. 1902.

der in der Annahme liegt, daß derselbe absolute Geist frei von Natur und endlichem Geiste ewig vollendet, ewig bei sich selbst als transzendentale Persönlichkeit Dasein besitzen soll.

In der bekannten rustikalen Manier sucht Bullinger die vielfach zutreffende, wenn auch nicht durchweg zu billigende Kritik Trendelenburgs zu entkräften. Vergeblich! Denn mag man auch für die in einer rein abstrakten Region sich bewegenden Erörterungen Hegels über Dasein, Qualität, Quantität Beispiele und Analogien aus den Gebieten von Physik und Chemie aufzu bringen imstande sein: so ist doch schon der erste Schritt verfehlt und das ganze Verfahren ein subreptives, auf Täuschung und dialektischer Taschenspielerkunst beruhend.

Ist es auch zulässig, in der Logik den Begriff des Seins als erste und umfassendste Abstraktion des denkenden Geistes und in der Ontologie denselben Begriff nach seinem realen Gehalte an die Spitze zu stellen, so ist doch schon die Vermischung der beiden Gesichtspunkte, des logischen und ontologischen, ein Grundirrtum der Logik und Ontologie identifizierenden Hegelschen Dialektik. Behandelt man aber überdies denselben Begriff, sowie er mit der logischen Eigenschaft der Allgemeinheit behaftet ist, als eine Intuition des „Absoluten“, und sucht nun folgerichtig nach dem sophistischen Grundsatz: *omnis determinatio est negatio*, alle konkreten Bestimmungen daraus abzuleiten, so kann dies nur, wie gesagt, mittels eines subreptiven Verfahrens geschehen, indem die aus der Anschauung, Erfahrung durch Abstraktion geschöpften Begriffe, wie Trendelenburg ganz richtig behauptet, einfach in die logische Idee hineingetragen, statt aus ihr — wie der Schein erweckt wird — entwickelt zu werden.

Der Philosoph (gemeint ist Hegel) beginnt vom Standpunkt des (in der Phänomenologie gewonnenen) Resultates, „so im vollen Begriff der Sache stehend, trotz aller menschlichen Unwissenheit in bezug auf dieses und jenes demütig (!) sich bewußt, Gott zu wissen mit göttlichem Wissen, die analytisch-synthetische Darstellung der Philosophie mit der Logik, indem er da den Begriff, das Ansich aller Wirklichkeit, die Seele aller Realität, in unserem Bewußtsein dialektisch sich entfalten läßt, um dann dessen außersichseirende und sich verinnerlichende (zu sich kommende) Wirklichkeit in Natur und endlichem Geiste, im absoluten Geiste aber sein ewiges Anundfürsichsein zu behaupten, als welches Gott nicht der in sich verschlossen bleibende, sondern in zahllosen gewordenen Geistern aufgeschlossene unendliche ewige Geist ist“ (S. 15).

In diesen Worten, in welchen ein Widerspruch den anderen

schlägt, ist der Pantheismus — der dumme Monismus, wie ihn Bullinger selbst früher irgendwo in naiver Selbstdäuschung genannt hat — klar und deutlich ausgesprochen, damit aber zugleich die Quelle der zahllosen Widersprüche. Fürwahr, welche Demut, sich einzubilden, von Natur, durch die Vernunft Gott mit göttlichem Wissen zu wissen! Ferner, wie kann man ohne Widerspruch von einem synthetisch-analytischen Verfahren reden, d. h. von einer Ableitung alles konkreten Denkinhalts aus dem reinen logischen Begriff, ohne jede Hinzunahme von außen, wenn eine Phänomenologie die Grundlage bildet, die zuerst den konkreten Inhalt in den reinen Begriff aufgelöst hat, so dass die „Logik“ nur das aus ihm herauszaubert, was zuvor hineingelegt worden ist? Endlich der Widerspruch des Begriffs, der zumal ein ewiges Anundfürsichsein im absoluten Geiste und eine außer sich seiende Wirklichkeit in Natur und endlichem Geiste besitzen soll! Und dieser absolute Geist würde, ohne in zahllosen endlichen Geistern sich aufzuschliessen, ein verschlossener Geist bleiben, d. h. er soll zumal als Akt und Potenz sich verhalten!

Was hilft es da, sich und Hegel gegen den Vorwurf der Leugnung des obersten Denkprinzips des „zu vermeidenden Widerspruchs“ zu verwahren? Diese Verwahrung ist überdies nicht ernst. Das Widerspruchsprinzip gilt nur für den Verstand, im Bereiche der Erfahrung. Die Vernunft, die den Gegensatz zur höheren Einheit vermittelt, erkennt vielmehr den Widerspruch als die treibende Macht in aller Entwicklung, in allem Werden. Dem Begriff des Werdens ist der Widerspruch immanent.

Unser Neuhegelianer muss so lehren; denn sein Ausgangspunkt, das mit dem Nichtsein identische Sein, die Identität von Möglichem und Wirklichem, von Akt und Potenz, der Begriff der Selbstsetzung und Selbstverwirklichung schliesst in der Tat den Widerspruch in sich und kann mit dem Prinzip des „zu vermeidenden Widerspruches“ nicht zusammen bestehen. Wenn gleichwohl im Bereiche der Erfahrung dieses Prinzip Geltung haben soll, so ist es nicht theoretische Notwendigkeit, sondern der Zwang des Lebens, die praktische Rücksicht, die zu dieser Einschränkung nötigt. Denn die gebratene Gans — um uns des Lieblingsbeispiels Bullingers (außer dem Ochsen und Esel) zu bedienen, spielt zum Glücke dem hungrigen Dialektiker nicht den Streich, plötzlich in ihr „Anderssein“ umzuspringen, der immanenten Negativität gehorchend. Und der dialektisch geschulte Dieb, der behaupten möchte, das gestohlene Geld habe sich als in Schein sich „aufhebende“ Substanz erwiesen, er habe „nichts“ gestohlen, wird auf ungläubige Ohren des Richters stossen.

Reden wir ernst, so erklärt Hegel uns deutlich seine absolute Gleichgültigkeit gegen alles, was Ding ist — Gott eingeschlossen und mit Recht; denn da alles Sein, das „Absolute“ wie Relative, auf dem Grunde des Nichts ruht, so ist es eben im tiefsten Grunde nichtig, und die Wahrheit ist das absolute Werden, das wahre schließliche Resultat der Hegelschen Dialektik: der Nihilismus.

Für eine solche Theorie des Werdens beruft sich Bullinger auf Aristoteles! Es ist ein schweres Unrecht, das damit dem Stagiriten zugefügt wird. Aristoteles kennt zwar eine reale Möglichkeit, nicht aber eine mit der Wirklichkeit identische Möglichkeit. Der Begriff eines sich selbst setzenden, sich selbst verwirklichenden Seins ist ihm völlig fremd. Damit auch der Begriff eines absoluten, in sich den Widerspruch tragenden Werdens. Sein *δύναμις* ist zwar nicht ein bloß logisch Mögliche, sondern reale Potenz, bedarf aber zu seiner Verwirklichung eines vorgängigen Aktes. Das schlechthin Erste ist für Aristoteles zeitlich und begrifflich der reine, von jeder Potenzialität freie Akt, nicht aber das Hegelsche Unding einer in sich Sein und Nichtsein, Potenz und Akt identifizierenden Idee, die erst ins „Anderssein“ umschlagen muß, um Geist und persönlich zu werden.¹

Es ist völlig falsch, wenn behauptet wird, das aristotelisch-scholastische *δύναμις* bedeute: Identität von Sein und Nichtsein, denn was für entgegengesetzte Bestimmungen empfänglich ist, ist eben deshalb nicht Einheit des Entgegengesetzten. Überdies kann es diese Bestimmungen (von einem *actu Seienden*) eben nur empfangen, während die Hegelsche Potenz (als latenter Akt gedacht) sich zu allem konkreten Sein selbst bestimmt.

Sehen wir uns den Ausgangspunkt der Hegelschen Logik näher an, so wird die Unbestimmtheit des reinen Seins, die ihm als Produkt menschlicher Abstraktion „zufällt“, als Nichtsein erklärt, dieses Nichtsein mit dem Sein identifiziert und diese Identität durch eine oftenkundige Eskamotage als „Werden“ bezeichnet, das einen Prozeß einleiten soll, der in der absoluten Idee gipfelt, tatsächlich aber als Erzeugnis sophistischer Dialektik gröbster Art sich darstellt.

Auf den Vorwurf, der Hegelsche Schluss: Das reine Sein ist unmittelbar, das Nichts ist unmittelbar, versündige sich gegen

¹ Vgl. dieses Jahrb. Bd. III S. 362 ff., wo wir gegen den Herbartianer Thilo, denselben, gegen den Bullinger S. 58 ff. polemisiert, zeigten, wie die aristotelische Theorie des Werdens von den falschen Theorien Hegels und Herbarts gleichweit entfernt ist.

die „gemeine“ Logik, die in der zweiten Figur nur negative Konklusionen gestatte (S. 135), erwidert Bullinger, die Identität von Sein und Nichts ergebe sich lediglich daraus, dass beide derselbe reine Gedanke, die gleiche reine Abstraktion sind, und der Vorgang, in dem sie (die Identität des Seins und Nichts) sich ergibt, sei also nicht ein Verstandesschluss, wozu ein zum Sein und Nichts in nur äußerem Verhältnis stehender terminus medius erforderlich wäre, sondern ein unmittelbar in dem Begriff des Seins liegendes analytisches Urteil, resp. ein vernünftiger Schluss; das Sein schlägt unmittelbar in Nichts um und ebenso Nichts in Sein (S. 137).

Sehr bequem, Herr Professor! Wo Ihnen der Verstand still steht, berufen Sie sich auf die „Vernunft“, auf ein besonderes Organ, das uns armen Nichthegelianern versagt ist. Indes Ihr „Umschlagen“ ist ebenso unvernünftig als unverständlich und unverständlich. Denn es leuchtet vielmehr „unmittelbar“ ein, dass Sein nicht Nichts und Nichts nicht Sein ist. Weit entfernt davon, dass beide derselbe Gedanke, dieselbe reine Abstraktion sind, wie Sie behaupten, wird im „Nichtsgedanken“ das Sein negiert. Nun kann dies allerdings nicht geschehen, ohne dass das Sein mitgedacht wird. Es ist aber der Gipfel dialektischer Unverschämtheit, aus dieser „logischen“ Notwendigkeit des Mitdenkens der negierten Bestimmung auf ein objektives „Bewahrtsein“ (Doppelsinn des Aufgehobenseins) schließen zu wollen. Oder folgt daraus, dass ich den Besitz einer Million Mark nicht negieren kann, ohne die Million Mark mitzudenken, dies: dass ich dieselbe, indem ich sie nicht besitze, zugleich auch besitze? Sie werden sich mit der Ausrede behelfen, dass ein solcher Schluss unzulässig sei, soweit es sich um empirische Inhalte handle, während in der höheren, metaphysischen Sphäre ein anderes Gesetz gelte. Merken Sie denn nicht, dass dies eine elende Ausflucht ist, mit der Ihnen aller Boden unter den Füßen schwindet? Das Sein ist nun einmal Sein und das Nichts ist die Negation des Seins, alles Seins, und selbst wenn sie identisch wären, so ergäbe diese Identität kein Werden. Denn im Werden ist zwar vorausgesetzt, dass das, was wird, noch nicht ist; es bewegt sich also gleichsam zwischen Sein und Nichts. Soll aber etwas werden, so kann dies nur die Wirkung einer actu bestehenden Ursache, in letzter Instanz Wirkung eines actus purus sein. Sie berufen sich auf die „Idee“, den „absoluten Geist“, der Ende und Anfang zugleich sei. Aber diese Idee ist behaftet mit Negativität, mit Potenzialität, wird im Hegelschen System als Selbstposition, Selbstverwirklichung begriffen, schliesst also

den Widerspruch in sich und vermag folgerichtig nicht zu leisten, was der aristotelisch-scholastische actus purus, die *νόησις νοήσεως* leistet, die Sie wiederholt und ohne Grund auf die Stufe der Hegelschen Idee stellen, indem Sie damit nur beweisen, daß Sie trotz aller aristotelischen Studien von dem wahren Verständnis der Ontologie des Stagiriten keine Ahnung besitzen. Ebenso-wenig freilich auch von der Logik desselben, da Sie sonst nicht vom „Verstandesschluss“ sagen könnten, der terminus medius stehe in einem nur äußerer Verhältnisse zu den Extremen; denn nach Aristoteles dient als terminus medius die Ursache, die freilich nicht, wie bei Ihrem Meister Hegel, ein rein immanentes Verhältnis bedeutet, in welchem angeblich die Ursache in der Wirkung nur mit sich selbst zusammengeht. Dies entspricht dem pantheistischen Standpunkt Hegels, seinem „dummen“ Monismus, wie Sie sich einmal sehr treffend ausgedrückt haben. In diesem Monismus liegt auch der wahre Grund der Annahme jener absurden Identität von Sein und Nichts, die Hegel kaum, wie Sie tun, als analytisches, sondern als ein synthetisches Urteil a priori bezeichnet haben würde.

Wohl dämmert unserem Hegelianer an einer Stelle die Erkenntnis auf, daß es mit der Übereinstimmung Aristoteles' und Hegels schlecht bestellt sei, indem jener „bei seiner Beschreibung der Formen und Figuren des Schlusses nur den in endlichen Verhältnissen sich bewegenden Verstandesschluss vor sich hatte“ (S. 106). Aristoteles unterscheidet eben scharf das Logische vom Metaphysischen, das Formale vom Realen, ohne deshalb mit Kant die Logik als rein formale Disziplin aufzufassen und auf den Isolierschemel zu stellen. Er ist gleichweit von der formalen Logik Kants wie von der metaphysischen Hegels entfernt, die menschliche Denkformen zu kosmischen Potenzen erhebt und Begriff, Urteil und Schluss zu Formen macht, in denen sich das reale Werden und Geschehen vollzieht. Er weiß daher nichts von einer Realität des formell Allgemeinen, einem „wirklichen, lebendigen Gattungsbegriff Pferd“, der „eigentliche Pferde, Esel, Zebras und Quaggas und in diesen Individualitäten die betreffenden Arten“ erzeugt (S. 95).

Ist die Hegelsche Logik = Metaphysik in ihrem Ausgangspunkt verfehlt, so begreift es sich wohl, daß sie in ihrem weiteren Fortgang nur mühsam von Erschleichung zu Erschleichung sich fortschleppt und, weil auf dem Nichts ruhend, von Verfall zu Verfall fortgehend mit einem völligen Zerfall endigt. Denn trotz des Protestes gegen das „schlechte Unendliche“, den regressus in infinitum, ist das Unendliche Hegels doch nur „Endliches ins

Unendliche“, d. h. eine Kette von dem Nichts entspringenden Nichtigkeiten. Für den lebendigen Gott gibt uns diese Philosophie die leere Formel der in die Vielheit sich ergießenden und aus ihr wieder sich zurücknehmenden Einheit.

Was aber den Verfall und Zerfall betrifft, so ist die Ableitung von der Materie aus dem Zusammenwirken von Raum und Zeit, den beiden die „Idee“ realisierenden Potenzen, charakteristisch. „Das Werden ist das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs.“ „Die Zeit ist das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz.“ „Das beständige Umschlagen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, die Bewegung, fällt zuletzt in sich zusammen.“ (S. 120.)

Wer heutzutage diesen Formelkram noch für Philosophie hält, scheint die letzten Dezennien — verschlafen zu haben.

DE CONCORDIA MOLINAE.

Scripsit

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.



Caput primum.

*Quot et qualia sint principia ac fundamenta
Concordiae Molinae.*

I.

1. **Concordia** Molinae nihil est aliud nisi ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, quam ipse Molina exponit in suis Commentariis supra I. Partem Summae Theologicae, scilicet toto Articulo 13 qu. 14 et Articulo 6 qu. 19 et qu. 22 et tota qu. 23. — Haec siquidem Commentaria, quae Molina dividit in **disputationes**, quae iterum subdividit in **membra**, edita fuerunt seorsum sub forma manualis voluminis sub titulo: „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos I. Part. Divi Thomae articulos, doctore Ludovico Molina, primario quondam in Eboreensi Academia Theologiae professore, e Societate Iesu, auctore.“