

Zur Religionsphilosophie

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761951>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE.¹

Von DR. M. GLOSSNER.

1. Das prophetische Wort Simeons, Christus sei gesetzt zum Falle und zur Erhebung vieler (Luc. 2, 34), bewahrheitet sich zu allen Zeiten nicht allein im Leben, sondern auch in der Wissenschaft. Die Philosophie kann an Christus, dem Eckstein der Weltgeschichte, nicht gleichgiltig vorübergehen, sie muß sich für oder gegen ihn entscheiden. Daher das lebhaftere Interesse an religionsphilosophischen und apologetischen Untersuchungen, das sich auch in unsern Tagen, in welchen der Kampf für und wider Christus lebhafter als je entbrannt ist, durch zahlreiche litterarische Erscheinungen von verschiedenen philosophischen Standpunkten kundgibt. Wir greifen aus der Fülle derselben zwei Werke heraus, denen eine breite wissenschaftliche Grundlage und der moderne philosophische Standpunkt gemeinsam ist, die sich aber wesentlich durch ihre Stellungnahme zum Christentume unterscheiden, indem sie sich das eine kritisch und negativ, das andere apologetisch und positiv zu Religion und Christentum verhalten. Erschwert könnte unsere Aufgabe durch den Umstand erscheinen, daß die eine der angedeuteten Schriften nur erst zum Teile vorliegt, während die andere sich als ein nach dem Tode des Verfassers herausgegebenes Werk in einer Form darstellt, die der letzten vollendenden Hand entbehrt. Da indes die Mängel der Form in der religionsphilosophischen Schrift Vatkes den Inhalt, soweit es sich um klare und vollständige Darlegung der Anschauungen des Verfassers handelt, nicht beeinträchtigen, in der uns vorliegenden Darstellung der Anthropologie Webers aber die Grundlinien seiner Gesamtauffassung bestimmt genug zu Tage treten, so können jene Umstände ein wesentliches Hindernis für unser Urteil darüber, inwieweit die Negation des einen der genannten Schriftsteller begründet, die

¹ Metaphysik. Eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des Christentums von Theodor Weber. Erster Band. Einleitung und Anthropologie. Gotha 1888.

Wilhelm Vatkes Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie. Nach Vorlesungen herausgegeben von Dr. Hermann G. S. Preiß. Bonn 1888.

Verteidigung des andern gelungen sei, nicht bilden. Denn unser Interesse konzentriert sich vor allem darauf, in welchem Verhältnis die moderne vom Subjekt ausgehende philosophische Grundanschauung ihrer inneren Natur und Tendenz nach zu Religion und Christentum stehe.

Um noch ein anderes Bedenken zu beseitigen, so kündigt sich zwar Webers Unternehmen als Metaphysik, nicht als Religionsphilosophie an und will wiederholten Versicherungen zufolge nicht als letzteres gelten. Indes streift diese Metaphysik nicht allein überall religionsphilosophische Probleme, sondern berührt selbst die spezifisch christlichen Lehren und verfolgt überdies eine ausgesprochen apologetische Absicht, so daß wir uns für vollkommen berechtigt halten, dieselbe als einen Beitrag zur Religionsphilosophie zu betrachten und von diesem Gesichtspunkt zu beurteilen.

Weber legt großen Wert auf die erkenntnistheoretische Begründung. Es gilt, das Bewußtsein des Menschen in seinem Werden zu belauschen und in allen seinen Elementen zu analysieren, oder es gilt die Herstellung einer in allen wesentlichen Beziehungen ausgebildeten Erkenntnistheorie (S. 420). Dasselbe Gewicht legt Vatke den erkenntnistheoretischen Untersuchungen bei, wie schon der denselben gewidmete Umfang beweist (Religionsphil. S. 19—70). Der wesentliche Unterschied des geistigen, im Selbstbewußtsein, das auf den substanziellen Grund der Erscheinung zurückgeht, sich äußernden Denkens von der sinnlichen, in der individuellen Erscheinung befangen bleibenden Vorstellung bildet die Grundlage des Dualismus von Geist und Natur, auf welchen Weber sich stützt, um den Kampf gegen den materialistischen und pantheistischen Monismus mit der begründeten Hoffnung auf Sieg aufzunehmen. Das Bewußtsein ist ihm aber nicht allein Ausgangspunkt, sondern auch Quelle und Norm alles Erkennens. Damit ist der Standpunkt der modernen, mit Abschüttelung jeder äußerer Norm und Autorität im Subjekte ihre Stellung nehmenden Philosophie gekennzeichnet. Im Anschluß an Günther erklärt Weber die philosophische Forschung als völlig frei und unabhängig. Er rühmt von jenem seinem Gewährsmann, derselbe sei durch und durch antischolastisch. Die Methode der Scholastik sei ausgesprochen in dem Satze: *philosophia ancilla theologiae*. Günther aber sei so gut als irgend ein Denker der neueren Zeit durchaus auf dem Boden der freien voraussetzungslosen Forschung, seine Forschung wurzle einzig und allein in der Erfahrung, der inneren und äußerer (Metaphys. S. 33).

Denselben Standpunkt unabhängiger Forschung nimmt selbstverständlich Vatke in Anspruch. Anspielend an denselben Satz von der Magdrolle der Philosophie äußert er sich dahin, die philosophische Betrachtung und damit die Philosophie selbst sei weder Herrin noch Magd, weder domina noch ancilla der Religion, sondern beide Seiten seien jede auf ihrem besondern Standpunkt vollkommen gleichberechtigt (Religionsphil. S. 122). Bezüglich der Quelle aller Erkenntnis in der Erfahrung aber spricht sich Vatke in unzweideutiger Weise dahin aus: „Wir bezeichnen alles, was über die Grenzen einer wirklichen Erkenntnis hinausliegt, als transcendent, während wir alles in der Erscheinung sich Darstellende als immanent oder als causa immanens bezeichnen. Daher ist für unser Wissen die Seite des Unbedingten, die als Potenz gefasst wird, das Transcendente, d. h. immer nur als Voraussetzung und durch einen Rückschluß vom Immanenten zu begreifen, dagegen seine im Prozeß des Zeitlichen sich offenbarende Seite Gegenstand wirklicher vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitender Erkenntnis.“ (A. a. O. S. 115.)

Vatke betrachtet somit die Immanenz des „Unbedingten“ als eine notwendige Folge des Standpunkts der Erfahrung. Hieraus erklärt sich sein Urteil über den Schöpfungsbegriff. „Das Unbedingte, welches wir zuletzt in der ewig sich vermittelnden Weise der unveränderlichen Einheit und göttlichen Offenbarung gefunden haben, stellt dar, was auf religiösem Gebiete durch zwei Seiten ausgedrückt wird, nämlich durch Gott und Welt, Gott als Princip oder Einheit aller Principien des Seienden, Welt als harmonisch gesetzte Einheit desselben. Die Zusammenfassung beider Seiten ist notwendig, weil das göttliche Princip nur da ist mittelst der Offenbarung in der Welt; denn ohne eine weltliche Vermittelung wüßten wir von Gott nichts; aber auch an und für sich gehören beide Seiten zusammen, kraft der Einheit des Idealen und Realen, der höheren Einheit und der Differenz des begrenzten Endlichen. Trennt man beide Seiten, was im Begriffe ja möglich ist, so erscheint Gott als die Totalität der idealen Vermittlung, da diese allein die Einheit darstellt, die Welt dagegen als die reale Seite, die als Vielheit, als gespaltenes Dasein auftritt und daher eines Einheitsbandes bedarf. Aber in der Wirklichkeit ist diese Trennung nicht gegeben, und auch die Anschauung von der Schöpfung und einem vor der Schöpfung einsamen Gott gehört nicht der Erfahrung an.¹ Beide Seiten sind in der Wirklichkeit mit einander verbunden.“ (A. a. O. S. 121 f.)

¹ Von uns unterstrichen.

Der von äußerer Autorität, auch der der göttlichen Offenbarung unabhängige Standpunkt der Erfahrung also verlangt, da in dieser Ideales und Reales, Geistiges und Materielles ungetrennt verbunden sind, die Einheit Gottes und der Welt. Die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch die Welt ist demnach mehr als dies, nämlich zugleich reale Selbstvermittlung Gottes durch die Welt; der Schöpfungsbegriff enthält eine unwahre Abstraktion und Trennung desjenigen, was in Wahrheit vereinigt und eins ist.

Diesem pantheistischen Resultate steht das von Weber von demselben Standpunkt autoritätsloser auf subjektive Erfahrung sich stützender Forschung aus abgeleitete dualistische Ergebnis anscheinend schroff gegenüber. Mit Recht wird von ihm gerade der Schöpfungsbegriff als Angelpunkt der religiösen Weltanschauung zur Geltung gebracht. Derselbe Begriff aber sei auch wissenschaftlich gerechtfertigt; denn die durch das Selbstbewußtsein bezeugte Existenz endlicher Substanzen sei mit der monistischen Annahme einer einzigen Substanz, die in den endlichen Geistern und in der Natur zur Erscheinung komme, unvereinbar. Welches dieser entgegengesetzten Resultate nun kann den Anspruch erheben, das legitime Kind der modernen, unabhängigen und ausschließlich auf Erfahrung begründeten Wissenschaft zu sein, der Pantheismus Vatkes oder der Dualismus Günthers und Webers? Eine nähere Betrachtung des Endresultats, zu welchem die Webersche Metaphysik gelangt, nämlich ihres Gottesbegriffs, mag uns hierüber Aufschluß geben. Nämlich getreu dem Ausgangspunkte von der Erfahrung und dem Bewußtsein nimmt Weber wie Vatke (Religionsph. S. 114) in Gott eine Entwicklung an, die er allerdings teils als eine ewige, teils als eine rein immanente, durch den endlichen Geist und die Natur unvermittelte, zu begreifen sucht. „Wenn daher, wie wir im zweiten Teile dieses Werkes darthun werden, der Denkgeist auch auf Gott den Gedanken der Unbestimmtheit oder Indifferenz zwar übertragen muß, so ist nichtsdestoweniger diese in jenem tatsächlich doch niemals vorhanden gewesen, weil sie von Gott selbst ohne jede fremde Mithilfe durch absolute Aktivität in die absolute Bestimmtheit von Ewigkeit her übersetzt worden.“ (Metaphys. S. 378.)

Die Annahme einer Entwicklung in Gott, die von Günther zu einer „Konstruktion“ des christlichen Trinitätsgeheimnisses verwendet wird, ist die Klippe, an welcher die „wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums“ vom modernen Standpunkte, dem jene Annahme einer göttlichen Ent-

wicklung allerdings nur zu sehr angemessen ist, scheitern. Für Weber dürfte sich diese Klippe um so gefährlicher erweisen, als seine Auffassung der Natur dem Pantheismus eine Handhabe bietet, um den von ihm vertretenen Dualismus aus den Angeln zu heben. Weber nämlich betrachtet die von ihm angenommenen Elemente des natürlichen Seins, die Atome, teils als Substanzen, teils aber auch als Erscheinungen einer einzigen Substanz. Gesetzt nun, der Pantheist würde argumentieren: so wenig ein Widerspruch darin liege, daß das Atom zugleich Substanz und Erscheinung sei, so wenig widerspreche die im Selbstbewußtsein sich bekundende Substantialität des einzelnen Geistes der monistischen Annahme einer einzigen Substanz, der göttlichen, zu der sich die endlichen Geister als Erscheinungen verhalten: so würde sich hiergegen von Webers Standpunkt um so weniger etwas Stichhaltiges vorbringen lassen, als die Annahme einer Potenzialität in Gott, die im Begriffe einer göttlichen Entwicklung notwendig impliciert ist, ein weiteres dem Pantheismus günstiges Element enthält.

2. Nachdem wir den Weberschen Ideeengang mit einem die beiden Endpunkte verknüpfenden Blicke überschaut haben, wollen wir sowohl den Plan des Ganzen als auch die wichtigsten Grundlinien, beziehungsweise Grundbegriffe des bereits zur Ausführung gelangten Teiles desselben ins Auge fassen. — Der Plan des ganzen Werkes, dessen Rechtfertigung in der Einleitung versucht wird, umfaßt die Lehre vom endlichen und unendlichen Sein oder die Kosmologie und Theologie. Die Kosmologie zerfällt wiederum in zwei Teile, deren erster die Lehre vom synthetischen Weltfaktor, deren zweiter die von den „antithetischen“ Weltfaktoren, dem Geisterreiche und der Natur, enthält. Die Theologie aber soll in die beiden Abteilungen von Gott an sich und von dem Verhältnisse Gottes zur Welt sich gliedern. Der vorliegende erste Band stellt den ersten Teil der Kosmologie, d. h. die Anthropologie in drei Unterabteilungen dar, nämlich die Lehre vom Geist oder der Seele des Menschen (§ 7—15), vom Leibe desselben (§ 16—23) und von der Einheit des Geistes und der Natur, der Seele und des Leibes im Menschen oder ihrer Synthese (§ 24—28).

In dieser Gliederung der Metaphysik scheint die seit Wolff üblich gewordene Einteilung der sog. speciellen Metaphysik in Kosmologie, Psychologie und Theologie hindurch, von welcher, wie Vatke richtig ausführt (S. 64), auch Kant Veranlassung nahm zur Aufstellung seiner bekannten drei Ideen: Seele, Welt und Gott. Nur ist diese Einteilung bei Weber eigentlich

modificiert durch den Güntherschen Dualismus, der das geschaffene Sein dem göttlichen als absoluten Gegensatz gegenüberstellt und jenes weiterhin in die Gegensätze des geistigen und natürlichen Seins, die im Menschen zu einer „persönlichen“ Einheit verbunden sind, auseinander treten läßt. Wir müssen uns hier mit der Bemerkung begnügen, daß diese Dreiteilung einer vorgeblichen speciellen Metaphysik, so allgemein sie auch verbreitet ist, doch dem wahren Begriffe der Metaphysik widerspricht und ihren letzten Grund auf die Verwechslung des Rationalen (weshalb bei Wolff auch nicht von einer metaphysischen, sondern rationalen Psychologie u. s. w. die Rede ist) mit dem Metaphysischen zurückführt, in welcher die Philosophie seit ihrer unnatürlichen Spaltung in eine rationalistische und empiristische Richtung befangen blieb.

Von den Grundbegriffen, die in der vorliegenden „metaphysischen“ Anthropologie zur Erörterung gelangen, sind es vorzüglich die Theorie des Bewußtseins und damit im Zusammenhange der Begriff vom Geiste, ferner die Auffassung der Natur, die Verbindung von Leib und Seele im Menschen, der Ursprung der Menschenseele und der Menschheit überhaupt, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Als den wichtigsten und fundamentalsten Punkt seiner Aufgabe bezeichnet der Verf. selbst den wesentlichen Unterschied des geistigen und sinnlichen Erkennens im Menschen, oder, wie er sich ausdrückt, die Begründung eines Dualismus des Gedankens und spricht den Wunsch aus, daß diesem Gegenstande vor allem „Auge und Aufmerksamkeit“ seiner „Richter“ zugewandt sein möge (Metaphys. S. 420). Indem wir unsererseits diesen Wunsch erfüllen und zugleich auch der Überzeugung Ausdruck geben, daß ein solcher Unterschied bestehe und daraus mit Recht auf die Existenz immaterieller Substanzen zunächst mit Rücksicht auf die menschliche Seele geschlossen werde, dürfen wir aber auch nicht verhehlen, daß wir in der Würdigung der Natur und Tragweite jenes „Dualismus“ sowie den weiteren daraus gezogenen Konsequenzen nicht durchweg in Übereinstimmung mit dem Vf. uns befinden, sondern in wesentlichen Dingen von ihm abzuweichen uns genötigt sehen.

3. Treten wir an den ersten Punkt, die Analyse und Theorie des Bewußtseins heran! Mit Descartes glaubt W. im Selbstbewußtsein den festen Pol zu besitzen, um den sich die flüchtigen Erscheinungen menschlicher Ansichten zu sammeln vermögen, und das Mittel, „den seit Jahrhunderten gewälzten Stein zum Stehen zu bringen“ (S. 14). Er nimmt daher

auch den allein vor der Thatsache des seiner selbst gewissen Ich stille stehenden Zweifel des französischen Philosophen gegen die vermeintlich „sinnlosen“ Angriffe des für die christliche Philosophie so sehr verdienten Dr. A. Stöckl in Schutz (S. 30 Anm. 8). Das eigene Bewusstsein ist die einzige in und aus sich selbst gewisse Thatsache, die dem Menschen gegeben ist; diese Thatsache zu ergründen und klarzustellen ist daher der zu wandelnde Weg, nicht, wie Kant meint, „eine Kritik der reinen Vernunft in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag“. (S. 14.)

Wie trotz vielfacher Ausstellungen an den philosophischen Ansichten Descartes' im einzelnen der subjektive Standpunkt dieses Philosophen gerühmt und adoptiert wird, so gilt dies übrigens auch von Kant, der durch einen überaus genialen, glücklichen Griff in der Kritik des menschlichen Erkennens eine neue Grundlage der Philosophie zugewiesen habe, die von den Spätern verlassen wurde. (S. 290.) Man müsse deshalb zu Kant zurückkehren und dessen Kritik durch eine Erkenntnistheorie des Geistes vervollständigen (S. 291). Kants Kritik habe Berechtigung bezüglich des sinnlichen „Denkens“, das allerdings in der Erscheinung befangen bleibe und nicht zum Wesen vordringe. Das sinnliche müsse aber, wie Günther, ein zweiter Kant, nachgewiesen habe, vom selbstbewussten, zur Substanz vordringenden Denken unterschieden werden (S. 190). Kant ging von einer falschen Unterscheidung der Form vom Stoffe des Erkennens aus (S. 66 ff.) und nahm an, daß der letztere nur aus Erfahrung stamme, die er mit Anschauung und Wahrnehmung verwechselte, und wurde dadurch weiterhin zur falschen Unterscheidung eines doppelten Selbstbewusstseins, eines empirischen und apriorischen geführt, um durch letzteres die Allgemeinheit und Notwendigkeit der intellektuellen Erkenntnis zu begründen, die er aus Erfahrung nicht ableiten zu können glaubte. (S. 277.)

Die Substantialität der Seele ist also nach W. Gegenstand der Erfahrung, und dasselbe gilt ihm von der Erkenntnis der Kategorieen überhaupt. Nachdem die Seele diese in sich erkannt, beurteilt sie nach demselben Maßstab alles, auch das außer ihr vorhandene Sein. Daher gilt das Selbstbewusstsein als die Geburtsstätte aller dem Menschen vor dem Tiere eigentümlichen geistigen Erkenntnisformen (S. 409), als die eine gemeinsame Quelle, der alle dem Menschen eigentümlichen subjektiven Erscheinungen entspringen und der sie ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu verdanken haben (S. 376), als Princip und Maßstab aller anderen Erkenntnisse, in welche Regionen der

bestehenden Wirklichkeit der Geist mit denselben sich auch hinauswagen mag (S. 78), somit als wahre und eigentliche Quelle der Vernunft, so daß demjenigen, der ein erschöpfendes Verständnis des Menschen besäße, über die Beschaffenheit der Welt und Gottes nichts Wesentliches verborgen sein würde (S. 132).

Diese Auffassung des Selbstbewußtseins unterliegt den gewichtigsten Bedenken. Zweifellos gibt sich in ihm die geistige Natur der Seele kund, denn nur ein immaterielles Wesen vermag auf sich selbst zu reflektieren (*e sè in sè rigira*. Dante); dagegen ist das Selbstbewußtsein zwar eine Betätigung der Vernunft, nicht aber die Quelle derselben; denn Tragweite und Umfang der Vernunft sind größer als die des Selbstbewußtseins. Das letztere bezeugt uns unmittelbar nur die eigene Existenz, gibt aber nicht einmal unmittelbar Aufschluß über die Beschaffenheit des in seiner Thätigkeit seiner selbst bewußten Wesens, geschweige denn daß sie die Norm und Quelle aller objektiven Erkenntnis enthielte. Wir fürchten daher, W. habe mit Descartes zwar einen den Angriffen des Skepticismus standhaltenden Punkt, auf welchem er Fuß fassen, keineswegs aber das Mittel gefunden, um von ihm aus zu weiteren Erkenntnissen fortzuschreiten. Neben dem auf die einzelnen Thatsachen der Existenz des eigenen Ich und seiner Erscheinungen beschränkten Selbstbewußtsein muß vielmehr die Vernunft als selbständige Erkenntnisquelle, aus der die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse fließen, anerkannt werden.

Hiermit steht auch die Beobachtung, wie wir ursprünglich den Substanzbegriff bilden, im Einklang; denn dieser wird nicht aus dem Selbstbewußtsein (S. 70), sondern durch Erfahrung aus der Objektivität entnommen, freilich nicht durch sinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung in solch beschränktem Sinne, sondern durch eine Bethätigung der Vernunft, die nicht, wie Kant will, apriorische Formen auf Erscheinungen überträgt, sondern in diesen und als Grund derselben das Wesen und die Substanz erfafst. Ohne diese umfassendere Grundlage des Substanzbegriffs in der Vernunft wäre das Finden des Substanzseins in sich und das Übertragen auf die Außenwelt eine subjektive Thätigkeit der Seele ohne allgemeinen und notwendigen Charakter und ohne objektiven Wert.

Eine objektive Erkenntnis wäre unmöglich, wenn das Ich Princip und Maßstab aller Wahrheit wäre, da es in diesem Falle allem für es Erkennbaren seinen eigenen Stempel aufprägen würde, eine Konsequenz, die von Kant und Fichte (mit Rücksicht auf das apriorische Ich) auch in der That gezogen wurde.

Sehen wir genauer zu, wie W. die Geistigkeit der Seele zu gewinnen sucht, so wird das Ungenügende seiner Bewußtseinstheorie noch deutlicher zu Tage treten.

Ungenügend ist die Bestimmung des Geistseins durch den Begriff der einheitlichen Ganzheit und Substantialität im Gegensatze zu der angeblichen Zerteilung und Zersplitterung der Natursubstanz in Atome. Der Atomist betrachtet das Atom als eine einheitliche Substanz und ein einheitliches Ganzes. Werden wir ihm deshalb zugeben, daß er in diesem Atom, so lange er ihm nicht Einfachheit und Immaterialität zuschreibt, ein Geistwesen besitze? Die Annahme Webers, die Atome seien Bruchstücke und Erscheinungen einer einzigen Substanz, und aus diesem Grunde könnten die darauf geschehenden Einwirkungen nicht zum Selbstbewußtsein führen, ist eine völlig willkürliche und nur gemacht, weil ohne sie der „Dualismus“ in die Brüche gehen würde. Wäre aus dem Selbstbewußtsein und der Erkenntnis der über die Erscheinung hinausgreifenden Kategorieen nichts anderes als die einheitliche Ganzheit der denkenden Substanz zu erschließen, so würde es um die Verteidigung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele schlecht bestellt sein.

Ebenso ungenügend ist die Art, wie das Selbstbewußtsein und die Erkenntnis der Kategorieen durch Einwirkung von außen zu erklären versucht wird. Dieselbe ist durch die mechanische Weise, wie die „einheitliche und ganzheitliche“ Substanz behandelt wird, geeignet, dem Materialismus in die Hände zu arbeiten, umso mehr als der Seele, wie wir sehen werden, um ihre Verbindung mit dem Leibe zu erklären, Räumlichkeit zugeschrieben wird.

Von der Erfahrungsthatsache ausgehend, daß das menschliche Selbstbewußtsein nicht ohne jegliche Einwirkung von außen — die, wie W. zugesteht, nicht notwendig von einem persönlichen, selbstbewußten Wesen ausgehen muß — zustande komme, sucht W. aus der durch die äußere Einwirkung hervorgebrachten Differenzierung in Receptivität und Reaktivität das Selbstbewußtsein zu begreifen, sei es daß die Seele aus der Wahrnehmung dieser ihrer vorgeblichen Grundkräfte oder der in ihr hervorgebrachten Bewegung den Anstoß zum Selbstbewußtsein empfangt. (S. 43 ff.) Die Bewegung nämlich inhäriert ihr als einer einheitlichen Substanz wie einem Princip und Subjekt, so daß die Wahrnehmung der Bewegung in der Unterscheidung des Principis von der ihm inhärierenden Erscheinung und der

Beziehung der letzteren auf das erstere als den Grund, d. h. im Selbstbewußtsein sich vollendet (S. 49).

Unverkennbar sind die Lücken und Mängel in dieser Ableitung. Eine mechanische Einwirkung auf ein Geistwesen ist von vornherein undenkbar. Ferner, wie soll eine solche in einem Wesen, von dem wir weiter nichts wissen, als daß es Substanz ist, überhaupt Vorstellung erzeugen? Die Differenzierung in Receptivität und Reaktivität wäre hierzu nur ausreichend, wenn wir annähmen, daß jedes Sein als solches schon auf Erkenntnis angelegt sei. Die erste Wahrnehmung bleibt sonach unerklärt. Weiterhin ist die Unterscheidung von Erscheinung und Princip in einer solchen Substanz für den Zuschauer da, aber nicht für die Substanz selbst. Man sagt uns, der Ichgedanke, das Selbstbewußtsein des Geistes beruhe auf einem in diesem vor sich gegangenen Prozesse, durch welchen eine zweifache, wesentlich verschiedene Seite vor ihm selbst enthüllt und offenbar wird (S. 324), nämlich seines Erscheinens und substanziellen Seins. Mit der Differenzierung von Erscheinung und Substanz ist jedoch erst ein realer Unterschied, noch nicht aber ein solcher für das Subjekt gegeben, es sei denn, wie gesagt, man behaupte die Einheit des Realen und Idealen. Auch das Atom, dem W., hierin von Günther abweichend, Substantialität zuschreibt, erfährt Eindrücke von außen, auch in ihm findet die Differenzierung in Substanz und Erscheinung statt, und doch gelangt es selbst in den vollkommensten Verbindungen nach des Vf's. Theorie nicht zum Selbstbewußtsein.

Wenn Weber hierauf mit der bereits angeführten Behauptung antwortet, das Atom sei zwar einerseits Substanz, andererseits aber doch wieder Bruchteil und Erscheinung einer solchen und gelange daher nicht zum Selbstbewußtsein, so ist dies eben, wie bemerkt wurde, eine unbewiesene und willkürliche Versicherung, die zudem einen Widerspruch enthält, da, was Substanz ist, nicht zugleich Erscheinung einer andern Substanz sein kann.

Das Ich oder den Geist betrachtet W. vor jeder äußeren Einwirkung und dadurch erfolgenden Differenzierung als ein Sein ohne Vermögen, ohne Thätigkeit und Erscheinung. In dieser Abhängigkeit von fremdem Sein liegt die Beschränktheit desselben (S. 143 ff.). Der Geist des Menschen ist ein beschränktes Realprincip, weil er für all sein Wirken auf fremde Einwirkung angewiesen ist. — Aus der Beschränktheit folgt die Bedingtheit. Durch den Differenzierungsprozeß wird der Geist Ursache und Wirkung zugleich (S. 148), daher sei der

Ausdruck *causa sui* relativ berechtigt. Jedes Realprincip sei *causa sui*, sofern das *sui* auf die Erscheinung gedeutet werde. Hierzu sei bemerkt, daß der Sprachgebrauch den Ausdruck *c. sui* nur bezüglich der freien Realprincipien gestatte; von Gott aber könnte er in dem Sinne, daß das *sui* auf Erscheinung sich beziehe, überhaupt nicht ausgesagt werden, da in ihm ein Gegensatz von Substanz und Erscheinung nicht angenommen werden darf.

An die Untersuchung über die Beschränktheit und Bedingtheit des Ich schließt sich ein Exkurs über Form und Materie an (S. 180 ff.). Die aristotelische Lehre, daß beide ungeworden seien, hat W. völlig mißverstanden. Form und Materie nämlich als Principien der werdenden und gewordenen Dinge können allerdings nicht schlechthin entstehen, wohl aber kommt ihnen Entstehen beziehungsweise zu, der Materie, indem sie in und mit den ersten geschaffenen Dingen geschaffen wurde, der Form aber bei jeder Entstehung eines Wesens durch Umgestaltung des Stoffes. Ferner schließt die von Aristoteles gelehrte Ewigkeit der Materie nicht notwendig die Annahme ein, daß sie ungeschaffen, durch sich selbst sei; vielmehr liegt es näher, Aristoteles so zu verstehen, daß er die Materie als ewiges Produkt der schöpferischen und bewegenden Thätigkeit Gottes betrachtete. Noch größeres Unrecht geschieht dem Stagiriten, wenn ihm die Lehre unterschoben wird, daß der menschliche *νοῦς* dem Wesen nach mit der Gottheit identisch sei (A. a. O.). Es geht dies schon aus dem Grunde nicht an, weil Aristoteles den göttlichen *νοῦς* als reine Thätigkeit, den menschlichen aber als reine Potenz bestimmt. Die Annahme der Identität des Aktuellen und Potenziellen aber widerspricht allen Principien der aristotelischen Metaphysik.

So mangelhaft wie der Nachweis der Geistigkeit der Menschenseele, welche in die ganzheitliche Substantialität des selbstbewußten Ich gesetzt wird, ist der für die Unsterblichkeit der Seele; diese nämlich wird ebenfalls aus der im Selbstbewußtsein sich kundgebenden Ganzheit und Ungeteiltheit abgeleitet (S. 83 ff.). Gibt sich denn, fragen wir, nicht auch im sinnlichen Bewußtsein „Ganzheit und Ungeteiltheit“ kund? Ist also auch die Tierseele unsterblich? Wenn nicht, warum die Menschenseele, ohne daß zur Ganzheit und Ungeteiltheit noch etwas anderes, nämlich die Einfachheit und Immaterialität hinzukommt?

W. behauptet, Gott könne den Geist, den er doch auch nach seiner eigenen Lehre aus Nichts schuf, nicht vernichten,

was doch von der absoluten göttlichen Macht nicht gesagt werden kann (S. 87), und knüpft hieran einen Ausfall gegen die thomistische Auffassung der Schöpfung und Erhaltung (S. 170), die nicht unbeantwortet bleiben darf. Gegen die Lehre nämlich, die Erhaltung sei eine fortgesetzte Schöpfung, da ohne sie die Dinge in Nichts zurückfallen würden, wird eingewendet, sie führe, ernstlich genommen, zum Pantheismus, indem das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott als das der Erscheinung zum Wesen, der Wirkung zur Ursache gesetzt werde. Das letztere, erwidern wir, ist richtig. Wir fragen aber, ob denn das Verhältnis der Dinge zu Gott nicht notwendig als das der Wirkung zur Ursache bestimmt wird, wenn man dieselben als von Gott geschaffen betrachtet, wie dies ja auch W. thut? Dagegen ist es etwas ganz anderes, die Dinge als Erscheinungen Gottes zu bestimmen; das letztere ist Pantheismus, nicht das erstere. Die Wirkung einer Ursache ist weder notwendig ein Accidens noch auch und zwar viel weniger notwendig ein Accidens der wirkenden Ursache selbst. Geradezu unverantwortlich aber ist es, wenn W. den hl. Thomas zum Pantheisten stempelt, weil er sich des Ausdrucks Emanation bedient (S. 171). Wohin würden wir kommen, wenn Worte für sich allein, ohne Rücksicht auf den Sinn und Zusammenhang, in welchem sie gebraucht werden, schon genühten, um einem Autor, dessen Lehre überdies seit Jahrhunderten der ausdrücklichen Approbation der Kirche sich erfreut, den schwersten Irrtum aufzubürden? Die weiteren Äußerungen Webers über die Thomasencyklika Leos des XIII. sowie die „grandiose, verhängnisvolle Verirrung“, in die angeblich „der Kurz- und Leichtsin“ des Jesuitismus die Kirche gestürzt hat, entziehen sich der wissenschaftlichen Diskussion und verdienen keine weitere Beachtung.

Derselbe Mangel an wissenschaftlicher Schärfe zeigt sich in der Behandlung der Seelenvermögen. (S. 95 ff.) Zwar werden die Widersprüche der Herbart'schen Lehre in diesem Punkte treffend nachgewiesen und gezeigt, daß die Vorstellungen nicht, wie Herbart annimmt, Kräfte sind; die eigene Ableitung der angeblichen drei Seelenvermögen — Vorstellungs-, Gefühls- und Willensvermögen, denen hinwiederum eine Zweiheit von eigentlichen Seelenvermögen — Receptivität und Reaktivität zu Grunde liegen soll, kann einen wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen (S. 104). Speciell ist die Annahme, der Geist verhalte sich im Erkennen rein aktiv, unhaltbar, denn nicht nur im sinnlichen, sondern auch im intellektuellen Vorstellen verhält sich die Seele insofern receptiv, als das Erkennen, nicht wie das Begehren und

Wollen durch eine Bewegung zum Gegenstande, sondern durch die (ideelle) Aufnahme der Form desselben zustande kömmt.

Aus der im Selbstbewußtsein zu Tage tretenden Kausalität wird weiterhin die Freiheit und Spontaneität gefolgert und damit die wahre Wurzel der Willensfreiheit in der Natur der Vernunft, die in der Erkenntnis des Allgemeinen einen allumfassenden Maßstab des Seienden und Guten besitzt und dem ihr entsprechenden Begehren (dem Willen) darbietet, verkannt. Das bei dieser Gelegenheit (S. 173) dem Sophisten Protagoras gespendete Lob würde befremden, wenn wir nicht bereits wüßten, wie W. selbst das Ich zur Norm aller Erkenntnis erhebt, so daß er sogar das Wesen Gottes zu erkennen vorgibt, indem er die Bestimmungen des selbstbewußten Ich auf Gottes Wesen überträgt.

4. Vom Geistbegriff hinweg wenden wir uns dem Naturbegriff des Verfassers zu. Wie jener auf das Selbstbewußtsein, oder wenn der Ausdruck gestattet ist, auf das kategoriale Denken, so ist dieser auf das sinnliche Erkennen oder, um mit Günther und Weber zu reden, auf das begriffliche Denken gegründet (S. 191). W. hält zwar an der letzteren Ausdrucksweise nicht fest, da er nicht allein wie auch Günther dem Naturprincip die vollendete logische Begriffsbildung abspricht, sondern auch eine schematische Begriffsbildung, die zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem logischen Begriff in der Mitte liegen und die höchste Leistung des Naturerkennens sein soll, nicht gelten läßt. Desungeachtet glaubt er an dem Ausdruck „Denken“ auch für die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung festhalten und seiner Auffassung des Gehirns als Subjekt des Wahrnehmens zufolge von einem Denken des Gehirns reden zu dürfen. Wir ersehen hierin eine ungerechtfertigte Abweichung vom Sprachgebrauch, nach welchem nur das Erkennen in Begriffen, Urteilen und Schlüssen als ein Denken zu bezeichnen ist.

In der Bestimmung des Wesens der Natur im Gegensatz zum Geiste bedient sich der Vf. des an sich vollkommen richtigen Grundsatzes, daß das Wesen den Erscheinungen entsprechen müsse, unterläßt es aber, von diesem Grundsatz die konsequente Anwendung auf die verschiedenartigen Erscheinungen in der Natur selbst zu machen. Denn wenn der Dualismus des selbstbewußten und des sinnlichen Erkennens auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und Tier zu schließen zwingt, warum nicht auch der wesentliche Unterschied zwischen den Erscheinungen des tierischen und denen des pflanzlichen Lebens auf einen solchen von Tier und Pflanze, und weiterhin der

wesentliche Unterschied zwischen pflanzlichen und unorganischen Erscheinungen auf eine substanzielle Verschiedenheit des Organischen vom Unorganischen? Statt dessen faßt W. in Abhängigkeit von Günther wie dieser von Hegel sofort die Natur als ein einheitliches substanzielles Ganzes und schreibt diesem das, was nur dem Tiere zukommt, die Fähigkeit sinnlichen Erkennens zu.

Trotz dieser idealistischen Auffassung der Natur als eines ihrem Wesen nach allgemeinen Seins bekennt sich W. zu dem Dogma der atomistischen Konstitution der Natur, in welcher es andere Bewegungen als mechanische nicht gibt. (S. 193.)

Eine allgemeine in den Gattungen und Arten sich besondernde Natursubstanz, die in Atome auseinandergeht, und Atome, die sich selbst als Substanzen verhalten (S. 204), sind widerspruchsvolle Aufstellungen; denn was sich als Substanz verhält und in sich den realen Unterschied von Substanz und Erscheinung ausprägt, kann nach der eigenen Theorie des Vfs. nicht Erscheinung einer Substanz sein. Ferner enthalten jene beiden Bestimmungen Konzessionen, die eine an den Materialismus, die andere an den Pantheismus, welche den dualistischen Bau des Vfs. ernstlich mit Einsturz bedrohen. Wenn mechanische Bewegungen in den Atomen des Gehirns Vorstellungen, Gefühle und Begehungen zu erregen imstande sind, so wird die Tatsache des Selbstbewußtseins keinen sichern Damm mehr gegen die materialistische Überflutung bilden.

Das sensible Nervensystem ist es, das vorstellt, begehrt und fühlt (S. 261). Gegen die mechanischen Eindrücke auf das Gehirn reagiert dieses durch Vorstellungen (S. 262). Was kann doch der Materialist mehr verlangen? Freilich sei, wie jenes geschehe, unbegreiflich, dies gelte aber von jedem Geschehen.

Wir fragen: ist es nicht eben diese Unbegreiflichkeit, auf welche der Materialist sich zurückzieht, wenn er mit der Frage bedrängt wird, wie mechanische Bewegung in selbstbewußtes Denken sich übersetze? Noch mehr! Der Materialist ist in der Lage, in der Selbstbewußtseinstheorie Webers die willkommensten Waffen für seine destruktiven Lehren zu finden. Er kann nämlich fragen, warum denn die Geistsubstanz die in ihr erregten Bewegungen wahrnehme, nicht aber das Atom, obgleich in diesem alle Voraussetzungen dafür gegeben sind, nämlich die Differenzierung in Receptivität und Reaktivität sowohl als auch die in Substanz und Erscheinung? Die Antwort, die W. hierauf allein zu geben weiß, ist kläglich genug. Der Geist nehme seine Erscheinungen wahr, weil sie in ihm scharf ausgeprägt sind, das Gehirn aber nehme seine eigenen Bewegungen

nicht wahr, sondern von ihm ausgeprägte Erscheinungen, die nicht seine Bewegungen sind — die primären und sekundären Qualitäten! (S. 247 ff.) Und fragt man, warum das Gehirn die Erscheinungen als solche, die doch in allen möglichen Formen, als Bewegungen, als Wahrnehmungen und als Qualitäten in ihm sind, nicht wahrnehme, so wird uns als Grund angegeben, weil in ihm der Gegensatz von Substanz und Erscheinung nicht zur vollen Darstellung komme; dies aber deshalb, weil die Atome des Gehirns selbst zwar Substanz, aber andererseits auch Erscheinung einer von ihnen als solchen verschiedenen Substanz, eben der Natursubstanz seien.

Mit dieser Wendung aber springt Weber von dem einen feindlichen Boden auf einen andern noch gefährlicheren, den des Pantheismus über, um nun von diesem seinerseits der Inkonsistenz geziehen zu werden. Du gibst mir, so wird der Pantheist argumentieren, die Existenz einer allgemeinen Substanz zu, zu der sich die Gattungen und Arten als Besonderungen und die Individuen als Erscheinungen verhalten. Du gibst ferner zu, daß diese allgemeine Substanz auf Erkenntnis angelegt sei und in ihren vollkommeneren Daseinsformen wirklich zur Erkenntnis der Erscheinungen und Individuen gelange. Zugleich aber leugnest du, daß diese Substanz es zur vollen Selbsterkenntnis, zur Erfassung ihrer selbst als eines Realgrundes bringen, also der Monismus als allumfassendes, das menschliche Selbstbewußtsein einschließendes System, d. h. als Pantheismus bestehen könne. Dem Selbstbewußtsein nämlich könne nur eine individuelle, nicht aber eine allgemeine Substanz zu Grunde liegen. Wie aber, wenn es sich mit den selbstbewußten Geistern wie mit den Atomen verhielte, die nach deiner Ansicht Substanzen, der Differenzierung in Receptivität und Reaktivität fähig und doch zugleich Bruchteile ein und derselben Substanz sind?

Ferner sprichst du deiner allgemeinen Natursubstanz das begriffliche Erkennen ab, obgleich du sie als realen Begriff, als ein real Allgemeines betrachtest und dem Grundsatz huldigst, daß die Form der Erkenntnis der Form des Wesens und Seins entsprechen müsse. Bemerkest du diesen Widerspruch nicht? Mit dem begrifflichen Erkennen aber wirst du auch das kategoriale der Natursubstanz zugestehen müssen, denn die Bildung eines allgemeinen Begriffs kann nicht ohne ein Übergreifen über die Erscheinung ins Gebiet des Wesens und des Grundes geschehen.

Was die letzte Konsequenz betrifft, so hat sich W. derselben so wenig entzogen, daß er gerade in diesem Punkte die

Günthersche Lehre revidieren zu müssen glaubte, indem er den Sinnen weder eine eigentliche Begriffsbildung noch auch die Bildung von allgemeinen zwischen der Einzelvorstellung und dem logischen Begriff die Mitte haltenden Schematen (wie Kant und Günther solche annahmen) zuerkennt (S. 210 ff.). Damit ist Weber der Wahrheit allerdings um einen bedeutenden Schritt näher gekommen, hat aber zugleich auch jede Berechtigung zur Annahme einer ursprünglich einheitlichen und allgemeinen Natursubstanz verloren: eine Annahme, die eben durch den Gegensatz des „begrifflichen“ Denkens, das die Signatur der allgemeinen Natursubstanz trage und des „ideellen“, das der Natur des selbstbewußten Geistes entspreche, motiviert wurde. Die Inkonsequenz Günthers, der die Hegelsche Naturphilosophie adoptierte, ihre Konsequenzen für den menschlichen Geist aber ablehnen zu können glaubte, wird von W. noch dadurch verschärft, daß er die Subsistenz eines real Allgemeinen beibehält und doch die Intelligibilität und davon unzertrennliche Intellektualität desselben in Abrede stellt.

Der von W. gemachte Versuch, seine Ansicht von der Substantialität der Materie mit der Lehre Günthers, der in ihr nur eine Erscheinung sieht, zu vereinbaren, kommt über den Widerspruch nicht hinaus, daß derselben Substanz zwei Daseinsweisen zugeschrieben werden, die eine vor der Differenzierung in die Atome, die andere in den Atomen. Sind die letzteren Substanzen, so ist die allgemeine Natursubstanz nur logischer Gattungsbegriff, nicht aber ein real Allgemeines im Sinne Günthers.

Weber ist mit Günther an und für sich und abgesehen von der nicht glücklichen Begründung in vollem Rechte, wenn er dem wesentlichen Unterschied des intellektuellen Erkennens vom sinnlichen, andern Theorien z. B. auch der Baaders gegenüber, dem der Geist zwar naturfrei, nicht aber naturlos ist, und der Unabhängigkeit des Geistes von körperlichen Organen im Denken und Wollen das Wort redet. Indem er aber die weiteren Wesensunterschiede von Tier und Pflanze u. s. w. leugnet und in dieser Beziehung einer materialistischen Naturphilosophie und pantheistischen Metaphysik die weitgehendsten Konzessionen macht, stellt er den Dualismus von Geist und Körper wieder in Frage; denn wenn ein Komplex von Atomen aus dem Grunde die Erscheinungen des Lebens und Erkennens in sich zu erzeugen vermag, weil in ihm eine einheitliche Substanz zur Erscheinung kommt, so ist der Pantheismus allein konsequent, wenn er diese einheitliche Substanz zur vollen Selbst-erfassung d. i. zum Selbstbewußtsein durchbrechen läßt, nachdem

sie schon in der Pflanze und noch mehr im Tiere die ersten Stufen der Selbstverinnerung erreicht und somit an den Tag gelegt hat, daß ihr Veräußerung und Zersplitterung in Atome nur als Mittel der Selbstverinnerung dienen.

Weber sucht die Annahme einer einheitlichen Natursubstanz durch die Bemerkung zu stützen, daß ohne solche das tatsächliche Aufeinanderwirken der Körper nicht stattfinden könnte (S. 386). Dabei spricht er von einem Aufeinanderwirken der Atome und spendet Zeller großes Lob wegen seiner Lehre, daß die Atome Erscheinungen einer einheitlichen Substanz seien, nur sei dies nicht, wie Zeller meine, die Gottheit selbst, sondern die ursprünglich einheitliche, in die Atome sich differenzierende Natursubstanz (S. 389 ff.). Nach dem Gesagten verdient entweder Zeller dieses Lob nicht, da der Begriff einer allgemeinen sich besondernden Substanz ein Ungedanke ist, oder wenn jenes Lob begründet und der Begriff einer real allgemeinen und folglich actu intelligiblen Substanz haltbar ist, so erscheint der Tadel, die Gottheit an die Stelle der Natursubstanz gesetzt zu haben, nicht berechtigt, da eine wesentlich einheitliche Substanz in der Erscheinung sich nicht verlieren könnte, sondern, wie Zeller mit Hegel annimmt, schließlic zum Selbstbewußtsein gelangen müßte. Diese Möglichkeit eines Aufeinanderwirkens aber — nicht der Atome, ihren Begriff ernstlich genommen, da solche einer wirklichen Bewegung und Veränderung unfähig wären — sondern der Körper hat ihren Grund schließlic nicht in einer Wesens- und Substanzeinheit derselben, sondern in der gemeinsamen stofflichen Grundlage oder der die Körperwelt umfassenden substanzialen Potenzialität. Diese aber ist nicht ein Allgemeines und Intelligibles, sondern an sich zwar bestimmbarer, jederzeit aber durch irgend eine Form bestimmter realer Wesensbestandteil eines wirklichen Körpers.

In neue unauflöbliche Schwierigkeiten verwickelt sich W. durch seine Theorie von den sensiblen Qualitäten. Mit Locke betrachtet er dieselben als subjektiv, sieht sich aber durch die uns bekannte Ableitung des Selbstbewußtseins, um nicht die Basis seines Dualismus zu untergraben, genötigt, jene Qualitäten als Wahrnehmungsbilder des Gehirns zu begreifen, die von seinen eignen Bewegungen verschieden sind. Das Gehirn, sagt uns W., stellt nicht wie der Geist die ihm inhärent gewordene Bewegung vor, da es sonst auch die Kategorieen erkennen würde, sondern ein Wahrnehmungsbild, das dem Qualitätenkreis des afficierten Sinnes entspricht. Also sind die sensiblen Qualitäten Energieen der Sinne? Ebenso wenig; denn in den Sinnen findet sich nichts

aufser Atomen und mechanischen Bewegungen. Sind also die sensiblen Qualitäten weder Beschaffenheiten der Dinge noch Bewegungen des Gehirns, so schweben sie völlig grundlos in der Luft.

Die sensiblen Qualitäten werden auf ein äußeres Objekt bezogen und zwar infolge der von außen kommenden Anregung (S. 207 ff.). Wir fragen: von wem werden sie nach außen bezogen? Vom Gehirn! Eine Vorstellung nach außen beziehen und das Sein von ihr aussagen, heißt dies nicht urteilen? Also urteilt das Gehirn, und es wird ihm eine logische Funktion zugeschrieben, die nach W. selbst nur dem selbstbewußten Geiste zukommen kann. Ferner: warum werden die vom Gehirn selbstthätig (denn ein passives sei es sinnliches oder geistiges Erkenntnisvermögen betrachtet W. als bare Unmöglichkeit) erzeugten Wahrnehmungsbilder nach außen bezogen? Weil sie von außen angeregt sind. Wie steht es dann mit dem Schmerze, den Gefühlen, Begehrungen u. s. w.? Warum werden sie nicht nach außen bezogen, da sie doch angeregt werden? Das sinnliche Wahrnehmungsvermögen (nicht das Gehirn als solches oder die „Breimasse“ des Gehirns, die weder wahrnehmen noch vorstellen kann), das in und mit seinen Organen, den peripherischen nicht minder als den centralen thätig ist, braucht seine Wahrnehmungen nicht nach außen zu beziehen, sondern ist mit ihnen, wenn wir so sagen sollen, von vorneherein draußen, indem eben nur Äußeres wahrgenommen wird. An dieser Thatsache scheitern denn auch die vorgeblich unzweifelhaften Ergebnisse der physiologischen Forschung, derzufolge Licht, Farbe, Ton etwas Subjektives sein sollen. Wenn W. hierzu auch Schmerz und Lust rechnet (S. 228), so bedurfte es wahrlich keiner physiologischen Forschung, um zu wissen, daß Gefühle dem Subjekt, nicht dem Objekt angehören. Gerade der Umstand aber, daß das Bewußtsein genau unterscheidet zwischen dem, was ihm angehört und was nicht, sollte den Philosophen zur äußersten Vorsicht mahnen und ihn abhalten, die Stimme der Natur Lügen zu strafen.

Das für Günther (S. 236 ff.) in Anspruch genommene Verdienst, die notwendige Verbesserung der sensualistisch-skeptischen Erkenntnistheorie Humes vorgenommen zu haben, indem er erkannte, daß der menschliche Geist nicht allein Wahrnehmungen kombiniere, sondern in den Kategorieen zu ihnen einen neuen Inhalt hinzubringe, können wir nach dem früher Gesagten nicht anerkennen; denn ein Hinzubringen von realen, dem Geiste angehörigen Bestimmungen zur äußeren

Wahrnehmung, ein Übertragen der Kategorien des Ich auf jeglichen Denkinhalt bietet umsoweniger eine Garantie für die Objektivität der auf solche Weise entstehenden Auffassung der Außenwelt, als jene Bestimmungen (nach Günther) nur individuelle Wahrnehmungen des Ich an sich selbst sind: in welcher Hinsicht, wie ebenfalls bereits hervorgehoben wurde, sogar Kant durch seine Unterscheidung des reinen vom empirischen Bewußtsein gegen Günther im Vorteil ist. Der Skepticismus Humes aber kann weder durch den Apriorismus Kants noch durch die Bewußtseinstheorie Günthers, sondern allein durch die Einsicht überwunden werden, daß die Vernunft den intelligiblen Zusammenhang der Dinge aus diesen selbst, indem sie die Erscheinungen transcendiert, herauszulesen imstande ist.

Wie dem Geiste, so werden auch dem Leibe und überhaupt dem Stoffe zwei Grundvermögen, Receptivität und Aktivität, zugeschrieben, zu denen als angeblich abgeleitete Vermögen die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens hinzukommen. Die letzteren beiden werden als wesentlich identisch mit dem Vorstellungsvermögen betrachtet. Diese Identität sei jedoch eine solche, welche die spezifische Diversität nicht aus-, sondern einschliesse (S. 261 ff.). Diese Theorie der Vermögen kann umsoweniger befriedigen, als gar kein festes und klares Princip für die Unterscheidung derselben aufgestellt worden ist. Receptivität und Aktivität sind ontologische Bestimmungen, die einerseits (als Potenzialität und Aktualität) in das Wesen selbst hineinspielen, andererseits aber innerhalb der wirklichen Vermögen sich geltend machen, indem Vorstellen, Begehren und Fühlen keineswegs Äußerungen ein und derselben Aktivität oder Reaktivität sind, sondern das Vorstellungsvermögen als receptives, das Begehrensvermögen beziehungsweise als aktives Vermögen sich kundgibt, während das Gefühl als selbständiges Vermögen überhaupt nicht betrachtet werden kann.

Bezüglich des sinnlichen Begehrens macht der Vf. Schopenhauer gegenüber das Zugeständnis, es stehe nichts im Wege, es als Wille zu bezeichnen, weil es, wie der Wille des Geistes, ein sei es in der Form des Gefühls oder der Vorstellung dem Bewußtsein vorschwebendes Gut zu erreichen strebe (S. 272). Diese allerdings nur den Sprachgebrauch berührende Konzession kann ebensowenig als die Bezeichnung der sinnlichen Wahrnehmung durch „Denken“ gebilligt werden. Der gewöhnliche Sprachgebrauch gestattet weder das eine noch das andere. Wenn wir aber den Ausdruck „Wollen“ selbst über das Gebiet des animalischen Begehrens hinaus anwenden und von einem

Regnenwollen u. dgl. reden, so ist sich jeder Vernünftige bewußt, daß das Wort im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne genommen ist.

Tiefer und in einer wesentlich irrtümlichen Auffassung liegt der Grund, wenn W. jede Art von Wirksamkeit Leben nennt und sonach auch in dieser Hinsicht vom Sprachgebrauche abweicht (S. 269). Denn nach diesem sprechen wir zwar den Pflanzen noch Leben zu, nicht aber den unorganischen Körpern, es sei denn wiederum im bildlichen Sinne. Den untersten Grad des Lebens nämlich finden wir da, wo ein inneres Bewegungsziel vorhanden ist, das in der Sphäre des Individuums und der Gattung durch Ernährung, Wachstum und Erzeugung verwirklicht wird. Der allgemeine Begriff des Lebens aber ist der der Selbstbewegung, d. i. einer Bewegung, die in dem Bewegten ihren Ausgangs- und Zielpunkt hat. Daher kann von einem universalen, Organisches und Unorganisches umfassenden Leben nur auf pantheistischem oder (um uns eines Güntherschen Lieblingsausdrucks zu bedienen) semipantheistischem Standpunkt gesprochen werden.

5. Geist und Natur, Seele und Leib sind im Menschen zu einer Einheit verbunden. Es ist dies eine durch das Bewußtsein bezeugte unumstößliche Thatsache. Welcher Art aber ist diese durch das Bewußtsein bezeugte Einheit? Ist sie Einheit des Wesens, der Substanz? Wenn ja, wie ist eine Wesenseinheit zweier wesentlich von einander verschiedener Substanzen, von denen jede ihre besondern Vermögen und Thätigkeiten besitzt, möglich?

Die Einheit des Bewußtseins weist auf eine Einheit des Wesens hin, nicht auf irgend eine accidentelle Vereinigung fertiger, für sich seiender Substanzen. Das eine Ich führt die körperlichen Zustände ebensowohl auf sich zurück wie die geistigen Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Dieser Thatsache wird der Günther-Webersche Dualismus nicht gerecht. In der Verschiedenheit der Thätigkeiten liegt zwar ein hinreichender Beweggrund, dem einen Ich, dem einen ungeteilten Menschenwesen verschiedene Vermögen, geistige, von Organen unabhängige, und sinnliche, an Organe in ihrer Thätigkeit gebundene, zu unterscheiden. Dagegen die letzteren auf eine selbständige, mit dem selbstbewußten Ich äußerlich vereinigte Substanz zurückzuführen, dazu haben wir nicht allein keinen zwingenden Grund, sondern es widerspricht eine solche Annahme direkt dem Zeugnis des Bewußtseins. Der Wesensunterschied des Geistigen und Körperlichen, die Geistigkeit der Menschenseele gegenüber

der Materialität aller übrigen Lebensformen, mit andern Worten der richtig verstandene Dualismus von Geist und Natur wird dadurch in keiner Weise gefährdet. Denn in der Annahme, daß eine mit dem Stoffe zur Wesenseinheit verbundene geistige Substanz, wie es nach der richtigen Ansicht die menschliche Seele ist, zugleich Princip geistiger und sinnlicher Kräfte und Vermögen sei, liegt nichts Ungereimtes und Widersprechendes. Wir halten demnach an der substanziellen Einheit des Menschenwesens und dem wesentlichen Unterschied des Geistigen und Körperlichen zumal fest.

Allerdings bedarf es, um die Einheit des Menschenwesens richtig zu begreifen, einer von der Güntherschen völlig verschiedenen Auffassung des Stoffes. Betrachtet man denselben mit Günther als Erscheinung einer für sich vollkommenen Substanz oder gar mit Weber als einen Komplex von Atomen, so kann die Vereinigung mit der Geistseele nur mehr als eine zufällige und äußerliche gedacht werden. Andererseits aber würde man dem pantheistischen Monismus verfallen, wenn man den Stoff als bloße Bewusstseinserscheinung eines geistigen Wesens auffassen wollte. Die richtige begriffliche Bestimmung des Stoffes wird demnach in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Mit andern Worten: der Stoff wird im Gegensatze zur aktuirenden und bestimmenden Form als substanzielle Potenz begriffen werden müssen.

Mit dieser Bestimmung fällt zugleich die bekannte, auf die Frage, wie Seele und Leib aufeinander wirken, sich erhebende Schwierigkeit hinweg, die auf Weber mit verstärkter Wucht drückt, da er das Aufeinanderwirken der Atome nur aus der Einheit der Substanz, deren Teilsubstanzen sie seien, zu erklären weifs.

Die Möglichkeit der Vereinigung von Leib und Seele, behauptet W., ist in erster Linie darin begründet, daß beide Substanzen sind (S. 308). Es handelt sich aber nicht um eine beliebige Vereinigung, sondern dem Zeugnis des Bewusstseins zufolge um eine Vereinigung zu einem Wesen und einer Substanz. Eine solche aber ist gerade zwischen Substanzen, d. h. solchen Realitäten, von welchen jede für sich vollendete Substanz ist, nicht möglich. Die Vereinigung zweier oder mehrerer derartiger Substanzen könnte nur eine äußerliche und accidentelle sein, wie etwa die des Körpers und der Kleidung, des Schiffers und des Fahrzeugs. Die Möglichkeit einer organischen Verbindung körperlicher Atome setzt, wie wir des öfters vernahmen, nach Webers Annahme die Einheit der Natursubstanz

voraus. Dieser Grund dürfe jedoch nicht für die Vereinigung von Leib und Seele angeführt werden. Warum nicht? Weil in diesem Falle der Dualismus jeden Halt verlöre und die dünne Scheidewand, die ihn vom Monismus trennt, zerrissen würde! So schwach ist dieser Dualismus begründet! Es bleibt daher bei der ganz nichtssagenden Bestimmung, daß Leib und Seele sich unmittelbar berühren und aneinander gefügt seien: eine Vorstellung, die mit der Geistigkeit der selbstbewußten Seele unvereinbar ist, da sie, wie W. auch ausdrücklich einräumt, die Räumlichkeit der Seele voraussetzt, also den Dualismus von einer andern Seite gefährdet.

Dieser Punkt, das Verhältnis des Bewußtseins zur Ausdehnung, verdient eine besondere Beleuchtung, da Weber gegen Zeller bemüht ist, zu zeigen, daß nicht jede Bewußtseinserscheinung eines räumlichen Wesens unmöglich sei, sondern nur das Selbstbewußtsein (trotzdem ist auch die selbstbewußte Seele räumlich!). Gleichwohl dürfte Zeller gegen Weber insofern im Rechte sein, als ein ausgedehntes Wesen als solches ohne eine einheitliche und einigende beherrschende Form auch nicht zur elementarsten Erkenntnisthätigkeit sich zu erheben vermöchte. Ohne eine einheitliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen ist eine Vorstellung unmöglich. Wenn daher W. fragt, ob die vielen Empfindungen des Atomkomplexes, die beispielsweise von einem Menschen herrühren, insofern sie nach außen an die Stelle des Raumes, woher die Bewegung ausging, bezogen werden, nicht zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfließen müssen, so antworten wir verneinend, denn jedes Atom würde (falls es überhaupt vorstellen könnte) nur den Teil des Gegenstandes, der auf es eingewirkt, vorstellen, ein Gesamtbild aber könnte in keinem und auch nicht in allen zusammen zustande kommen, außer etwa in dem Sinne, in welchem man auch sagen könnte, daß zwei Menschen, von denen der eine das Dach, der andere die übrigen Teile eines Hauses wahrnimmt, beide zusammen das Ganze sehen. Nichtsdestoweniger ist sinnliches Bewußtsein in einem materiellen Wesen auf Grund der einheitlichen, die Materie überragenden Form möglich, dagegen erfordert Selbstbewußtsein eine geistige Substanz, von der aber eben darum Räumlichkeit und mechanische Bewegung ausgeschlossen sind.

Da Weber der Seele direkte Räumlichkeit zuschreibt, so wirft er auch die Frage nach dem Sitze der Seele auf und beantwortet sie mit Rücksicht auf den Einfluß, den der Geist auf die Vorstellungen ausübe, die er in die der Sinnlichkeit selbst unmögliche Form der Allgemeinheit bringe, dahin, daß

die Seele mit allen Molekülen, in denen Vorstellungen u. s. w. entstehen, verbunden sein müsse. Zu gunsten einer beschränkten Gegenwart der Seele im Leibe wird auch die angeblich keinem Zweifel mehr unterliegende Annahme angerufen, daß die Empfindungen nicht in den peripherischen Sinnesorganen, sondern im Gehirn zustande kommen. Die Thatsache der Beziehung der Empfindungen auf die äußeren Sinnesorgane beruhe auf unvermeidlichen Illusionen, die sich jedoch keineswegs mit Helmholtz aus unbewussten Schlüssen erklären ließen. Unzweifelhaft bewiesen ist nach unserem Dafürhalten in dieser Beziehung nur die Notwendigkeit einer vitalen Verbindung der peripherischen Sinnesnerven mit dem Gehirn, keineswegs aber, daß die Sensation nur im Gehirn stattfinde. Betrachtet man die Seele als Wesensform des Leibes, so hat die den Thatsachen entsprechendste Vorstellung nicht die geringste Schwierigkeit, daß in jeder Sensation Centralorgan und peripherischer Sinn zumal in Thätigkeit treten. (Vgl. J. B. Meyer, Philos. Zeitfragen. 2. Aufl. S. 184 ff.)

6. Gelingt es auf dem philosophischen Standpunkt Webers nicht, die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen in befriedigender Weise zu bestimmen, so gilt dasselbe von der Auffassung des Verhältnisses der geistigen und sinnlichen Lebenserscheinungen in der Einheit des selbstbewussten Ich. Im Anschluß an den theologischen, einer völlig verschiedenen Ideensphäre angehörigen Ausdruck *communio idiomatum* wird angenommen, daß Leib und Seele (Geist) jedes sein eigenes Leben führe, der Geist aber das Sein und Leben des Leibes in sein Selbstbewußtsein aufnehme. Wie jedoch der Geist fremdes Sein und Leben in das eigene Selbstbewußtsein aufnehmen könne, bleibt völlig unfaslich, und die Annahme selbst eine unbewiesene und unbeweisbare Versicherung. Freilich ist die Thatsache gewiß, daß das eine Ich Geistiges und Sinnliches von sich aussagt, eben diese Thatsache aber ist mit dem Güntherschen Dualismus zweier Substanzen, von denen jede ihr eigenes Sein und Leben besitzt, unvereinbar und muß aus ihr im Gegenteil geschlossen werden, daß dem Selbstbewußtsein ein einheitliches Sein und Wesen zu Grunde liege. Wir sagen: ein einheitliches, nicht einfaches; denn eine Mehrheit (Zweiheit) von Wesenskonstitutiven muß allerdings angenommen werden, wenn die Verschiedenheit der geistigen und sinnlichen Vermögen aus dem einen Menschenwesen begreiflich gemacht werden soll.

Zur *communicatio idiomatum* wird vor allem die Begriffsbildung gerechnet, die darin gesucht wird, daß die individuellen

sinnlichen Vorstellungen durch den Geist in die Form der Allgemeinheit, d. i. des Begriffs erhoben werden. Eine nähere Darlegung der Möglichkeit dieses Vorgangs bleibt uns W. schuldig. Von seinem Meister Günther aber weicht er darin ab, daß er die Begriffsbildung nicht auf das Eingehen des Geistes in Leben und Bilden der Natur beschränkt, sondern in ihm selbst die Anlage zur Begriffsbildung vorhanden sein läßt, sofern in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und in seiner kreatürlichen Substantialität Antrieb und Aufforderung zu einer solchen gelegen sei. Durch diese Art von Fortbildung wird das ohnehin lose Gefüge des Güntherschen Dualismus noch mehr gelockert. Dieser nämlich wurde ursprünglich auf den Gegensatz des begrifflichen und „ideellen“ Denkens aufgebaut, dem die beiden Realprincipien der allgemeinen Natursubstanz und des individuellen selbstbewußten Geistes entsprechen sollten. Wenn nun schon Günther selbst diesem Standpunkte untreu wurde, indem er den formellen Gedanken des Allgemeinen nicht der Natur, sondern nur dem Geiste, sofern er den Gedanken der Natur gleichsam zu Ende denkt, vindiciert, so gilt dies noch mehr von Weber, in dessen Auffassung der spezifische Unterschied des Natur- vom Geistesgedanken durch jene Annahme eines selbständigen Antriebs zur Begriffsbildung wieder aufgehoben wird. Weber nähert sich dadurch wieder der Scholastik, die alles menschliche Denken im Elemente des Begriffes sich bewegen läßt, ohne jedoch die letzten Konsequenzen zu ziehen und namentlich der Einsicht sich zu erschließen, daß zwischen dem Denken der Kategorieen und dem begrifflichen kein Gegensatz bestehe und kein Grund gegeben sei, darauf einen Unterschied von Verstand und Vernunft aufzubauen, denn sind die Kategorieen etwas anderes als höchste Gattungsbegriffe und die Begriffe etwas anderes als konkretere Bestimmungen der Kategorieen?

Wie die Verbindung geistiger Erkenntnisvermögen mit sinnlichen in dem einen Ich auf Güntherschem Standpunkt eine befriedigende Erklärung nicht findet, so gilt dasselbe von dem Widerstreit des Geistwillens mit dem sinnlichen Begehren und der Herrschaft des ersteren über Begierden und Gefühle. Denn Gefühle, die einem anderen Wesen angehören, kann das endliche geistige Ich nimmermehr als die seinigen sich zueignen. Doch sehen wir hiervon ab und fragen wir bezüglich eines weiteren hier einschlägigen Lehrpunkts, ob denn Gott, wie Weber und die Güntherianer annehmen, zum Urheber der Sünde gemacht würde, wenn er den Kampf zwischen Geistwillen und sinnlichem

Begehren ursprünglich gewollt, beziehungsweise zugelassen hätte. Wir halten einen solchen Schluss nicht für zwingend, denn der Widerstreit der Konkupiscenz gegen das Gesetz des Geistes ist an sich nicht Sünde. Sünde ist nur die Zustimmung des Willens zum Begehren wider das Gesetz. Vielmehr liegt in der von W. selbst hervorgehobenen sittlichen Aufgabe des Geistes, das Gelüste des „Naturwillens“ nach der Norm des Gesetzes zu beurteilen (S. 337), die Möglichkeit einer rein natürlichen Ordnung, in welcher die vollkommene Harmonie zwischen dem Gesetze des Geistes und der Glieder nicht ursprüngliche Mitgift, sondern eine anzustrebende Aufgabe für den Menschen hätte sein sollen.

7. In den beiden Fragen nach dem Ursprung des Menschen und der Menschheit befinden wir uns häufiger in der angenehmen Lage, unsere Übereinstimmung mit den von W. vertretenen Ansichten aussprechen zu können. Zwar müssen wir der von W. gegebenen Begriffsbestimmung der Zeugung, die mit seinem Naturbegriff zusammenhängt und wornach Zeugung nicht Neusetzung des Gezeugten dem Sein, sondern nur der Form nach sein soll, unsere Zustimmung versagen; denn durch Zeugung entstehen allerdings neue Wesen, zwar nicht aus Nichts, sondern aus der Potenz des Stoffs, die durch die Kraft des Erzeugers und seiner Form entsprechend aktuiert wird. Auch die Begründung des an sich vollkommen wahren Satzes, daß der endliche Geist nicht zeugen könne, erscheint uns mißlungen. Denn selbst der von W. als entscheidend betrachtete Grund, der erzeugte Geist könne in der vollkommenen Indifferenz, in der er sich thatsächlich befinde, nicht als totale Emanation des Erzeugers hervorgehen, ist hinfällig und setzt die irrtümliche Annahme voraus, daß ein Hervorgang eines Geistes aus einem andern durch totale Emanation überhaupt möglich sei: eine Annahme, die wiederum von den Anhängern Günthers ganz widerrechtlich durch den theologischen Begriff der trinitarischen Zeugung, die nichts weniger als totale Emanation oder Selbstverdoppelung ist, gestützt zu werden versucht wird. Dagegen verdient unsern ungeteilten Beifall die Art, wie die Einwendung Lotzes, daß die Kreatianer die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch Annahme einer bloß körperlichen Seite der Generation vernichten, zurückgewiesen wird (S. 356 ff.). Ebenso aner kennenswert ist die Zurückhaltung, mit welcher die Frage, wann die einzelne Seele geschaffen werde, behandelt wird. W. hält es nämlich für möglich und wahrscheinlich, daß die Erschaffung alsdann erst stattfinde, wenn der lebensfähige Keim zum menschlichen Leibe

sich ausgebildet habe. — Entsteht die einzelne Menschenseele durch Schöpfung, so gilt dies umsomehr von den Seelen der ersten Menschen. Aber auch der menschliche Leib darf ursprünglich nicht als Produkt der Naturverwirklichung gedacht werden (S. 362). Zudem wurde demselben die Unsterblichkeit, wenn auch als Gnade verliehen (S. 364), als eine Gnade jedoch, die Gott dem ursprünglichen Menschen nicht versagen konnte, sondern erteilen mußte. Dieses von Gott ausgesagte Müssen aber schliesse die Bestimmung von außen, den Zwang aus, sei also innere Notwendigkeit, denn das göttliche Wollen sei durchweg mit sich selbst in Harmonie und frei von jeder Veränderlichkeit (S. 407). Diese Theorie von einer durch Gnade und doch notwendig dem menschlichen Leibe ursprünglich verliehenen Unsterblichkeit ist weder theologisch noch philosophisch haltbar. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens ist mit der Freiheit desselben wohl vereinbar und zwar mit einer Freiheit, die nicht nur den Zwang, sondern auch die Notwendigkeit ausschließt, soweit das Wirken Gottes nach außen in Frage kommt; denn frei bestimmt der göttliche Wille den Grad der Vollkommenheit der Welt im allgemeinen und der geschaffenen Geister im besondern. Der Begriff einer notwendigen Gnade aber enthält einen Widerspruch. Mit Unrecht schließt daher W. aus der thatsächlichen Sterblichkeit des Leibes auf den ursprünglichen Fall des Menschen. Wenigstens ist auch in diesem Falle der Schluss ebensowenig ein zwingender, als da von der thatsächlichen zügellosen Konkupiscenz auf einen ursprünglichen Zustand vollkommener Herrschaft des Geistes geschlossen wurde. Wir stoßen hier wiederholt auf jene Übergriffe in theologische Gebiete, die der Güntherschen Philosophie und Theologie gleich verhängnisvoll geworden sind.

Der Versuch, die Einheit des Menschengeschlechtes zu begründen, hängt zu sehr mit den willkürlichen Voraussetzungen der Güntherschen Spekulation zusammen, um auf allgemeinen Beifall rechnen zu können. Den ersten Menschen läßt Weber in ursprünglicher geschlechtlicher Differenzierung und im vollen Wachstum ins Dasein treten und weist die Darwin-Häckelsche Entwicklungstheorie zurück.

Redet W. der Erschaffung des Menschengeschlechtes das Wort, so will er dagegen von einer Erschaffung der Tiere und Pflanzen nichts wissen und polemisiert gegen die Unterscheidung einer eigentlichen und uneigentlichen Schöpfung. Er bestreitet selbst die Möglichkeit einer Erschaffung der Pflanzenwelt, da nur die Natursubstanz, nicht aber ihre Setzungen den Terminus

göttlicher Schöpfungsthätigkeit habe bilden können. Diese Begründung überhebt uns einer eingehenderen Widerlegung. Wir unterscheiden die Möglichkeit von der Thatsache. Thatsächlich wurde die Pflanzenwelt aus den vorhandenen unorganischen Stoffen hervorgebracht. Diese Hervorbringung ist daher auch nicht Schöpfung im strengen Sinn; sie erforderte aber mehr als die allgemeine göttliche Mitwirkung, ohne die keine geschöpfliche Kraft sich bethätigen kann; denn sie bezog sich, wie man sich zuweilen wohl ausdrückt, auf einen Knotenpunkt des Werdens, war Hervorbringung einer specifisch höheren Daseinsform, die durch das Zusammenwirken der der Pflanzenwelt vorausgeschaffenen unorganischen Naturkräfte nicht erzeugt werden konnte. In diesem Sinne kann und muß von einer uneigentlichen Erschaffung der Pflanzen und Tiere geredet werden, weil sie nicht in strengem Sinne Schöpfung oder Hervorbringung aus Nichts ist. Insofern ist denn auch W.s Polemik sowie ihre spekulative Grundlage, die Annahme einer alle Naturwesen mit Einschluss der Tiere als ihre Teilsubstanzen und Erscheinungen setzenden Natursubstanz, ohne jede Berechtigung.

Über den Gedanken einer Entwicklung in Gott, mit welchem W. den vorliegenden ersten Band seines Werkes schließt, haben wir uns bereits ausgesprochen und darin ein gefährliches Element erkannt, dessen sich der Pantheismus bedienen dürfte, um den künstlichen Dualismus der Güntherschen Schule in den Grundfesten zu erschüttern.

Schließlich sehen wir uns noch zu der Bemerkung genötigt, daß W. den einer „wissenschaftlichen“ Begründung der Ontologie des Christentums geziemenden Ton nicht durchweg festzuhalten gewußt hat, sondern sich wiederholt zu gehässigen Ausfällen gegen die katholische Kirche fortreißen liefs. W. (S. 171. 323. 383.)

