

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

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762041>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

sieren, so wäre doch die Thätigkeit dieser Schutzvereine mit Rücksicht auf die enorme Zahl der in den einzelnen Staaten jährlich den Gefängnissen preisgegebenen Kinder (in Deutschland allein über 300 000) eine ganz verschwindende und für die Allgemeinheit bedeutungslose.

Kann man aber überhaupt einem sittlich zu Grunde gerichteten Kinde seine Unschuld zurückgeben? Wer es weiß, wie überaus schwierig es ist, ein einmal gründlich verdorbenes Kind wieder auf die richtige Bahn zurückzubringen, der wird auch die bombastischen Aufrufe und Versprechungen dieser von den Besserungsdoktrinären ins Leben gerufenen Schutzvereine richtig zu würdigen wissen.

Unserer Überzeugung nach gehen, wie ja auch die Kriminal- und Moralstatistik klar nachweisen, alle jene zahllosen Massen von Kindern und jungen Leuten, die jährlich in den Gefängnissen gewaltsam demoralisiert werden, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, unaufhaltsam auf der ihnen von Staatswegen angewiesenen Bahn des Lasters und Verbrechens dem Verderben entgegen; aus ihnen besonders rekrutiert sich seit vielen Jahrzehnten die rapid wachsende Armee der socialen Revolution; mit wahnsinniger Wut werden sich diese gänzlich verkommenen, aber des ihnen bereits in der zartesten Jugend von der öffentlichen Gewalt zugefügten sittlichen Unrechtes sich wohl bewußten Massen, wenn ihre Zeit gekommen, auf die bürgerliche Gesellschaft stürzen, um dieselbe unter den Trümmern ihrer Arreste und Gefängnisse, Korrektionshäuser und Musterstrafanstalten, Kasernen, Irrenhäuser und sonstigen „Humanitätsanstalten“ und Prachtgebäude zu begraben. (Forts. folgt.)



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.



II.

1. A. Bullinger, Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie. München. 1895. 2. Dr. L. Rabus, Logik und System der Wissenschaften. Erlangen und Leipzig. 1895. 3. Dr. A. Drews, Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin. 1894. 4. Otto Lindenberg, Die Zweckmäßigkeit als Wirkung der Vorstellungs-

hemmung. Inauguraldissertation. 1894. Berlin. 5. Fr. Erhardt, Metaphysik. I. Bd. Erkenntnistheorie. Leipzig. 1894. 6. Dr. E. L. Fischer, Das Grundproblem der Metaphysik. Mainz. 1894. 7. B. Bödder, S. J., Theologia naturalis sive Philosophia de Deo. In us. scholarum. Friburgi. 1895. 8. Dr. L. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik des Aristoteles. Wien. 1895.

Die deutsche Philosophie, in deren Lichte H. Anton Bullinger (1. A. B., Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie) das Christentum betrachtet, ist die monistisch-theosophisch gedeutete Philosophie des Meister Eckart und Hegels. Der Verf. gibt sich in dieser Schrift als Altkatholiken zu erkennen und teilt im Abschnitt C (Die moderne Evangelienkritik und der alte Christenglaube) einige der von ihm „in den letzten Jahren gehaltenen altkatholischen Predigten“ mit. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis S. 253 ff. zeigt überhaupt ein sehr buntes Bild. Wir können aus der vom Verf. mit verschwenderischer Freigebigkeit ausgeschütteten Stofffülle nur wenig auswählen und werden uns mit Beiseitelassung des Apologetischen und Exegetischen mit dem Philosophischen begnügen. Vor allem aber haben wir uns mit dem Verf. persönlich auseinanderzusetzen. Zwar ist es uns durch den von ihm stellenweise angeschlagenen Ton einigermaßen schwer gemacht, in eine Diskussion einzutreten, und waren wir wohl versucht, seine neueste Lukubration zu ignorieren. Wenn wir gleichwohl dieser Versuchung widerstehen, so geschieht es, um nicht den Schein zu erwecken, als ob wir uns durch die zuweilen verblüffende Kühnheit der Behauptungen des Verf. imponieren und einschüchtern ließen. Herr Bullinger beschäftigt sich nämlich auf nicht weniger als elf Seiten seines „Vor- und Nachworts“ (S. IV—XV) mit unserer Recension seiner Schriften über Aristoteles' Metaphysik u. s. w. sowie Aristoteles' Erhabenheit u. s. w. in diesem Jahrbuch, 1893. Die vermeintlich bloß scholastische Lehre, daß die Welt zwar durch die Macht Gottes (als c. efficiens), nicht aus der Macht Gottes (als eines Substrates, einer Art von stofflicher Grundlage) geworden sei, wird von H. Bullinger eine „Phantasterei, eine Unmöglichkeit“ genannt. Ist denn aber, fragen wir, diese Lehre etwas anderes als das alte katholische, ja schon alttestamentliche Dogma von der Schöpfung aus nichts, dem der große Augustin mit den Worten Ausdruck gibt: „Denn du machtest Himmel und Erde nicht aus dir, aus deinem Wesen; dann wäre es deinem Eingebornen gleich und dadurch auch dir“ (Bekenntnisse B. 12 Kap. 7)? Also wie, Herr Bullinger! auch Augustin ein Phantast?! Ferner dekretiert

H. Bullinger: „Dafs Aristoteles ,aufs entschiedenste an dem Princip des Widerspruchs festhalte, mit dem das Hervorgehen der Welt aus Gott unmöglich sei“, das ist ein scholastisches Hirngespinnst. Ich habe ,Metakritische Gänge betreffend Aristoteles und Hegel‘ gezeigt, dafs den Widerspruch betreffend Aristoteles genau dasselbe lehrt wie Hegel. Die diesbezüglichen Deklamationen der Scholastiker sind purer Schwindel.“ S. VII f. Nun, für einen Anhänger Hegels ist dieser Beweis leicht zu führen. Eine einfache dialektische Kapriole, und der Beweis ist fertig. Er könnte lauten: Aristoteles lehrt über den Widerspruch anders als Hegel. Das „anders“ aber ist „dasselbe“: also lehren beide dasselbe. Wer sich übrigens über das Verhältnis des großen Schöpfers der wissenschaftlichen Logik einerseits und des sophistischen Dialektikers des Pantheismus andererseits zum Widerspruchsprincip näher unterrichten will, den verweisen wir auf die Logik des Nichtscholastikers und Ontologen Gratry, in welcher die zahlreichen Aussprüche der genannten beiden Philosophen über dieses Princip zusammengestellt sind. (S. Gratsy, Studien. 2. Folge. Bd. I. S. 91 ff. 114 ff.) Der pure Schwindel ist hier nicht auf seiten der Scholastiker, sondern ganz und gar auf der Seite ihres Gegners!

Gegen unseren Vorwurf, Bullinger unterschiebe mit Unrecht dem griechischen Philosophen die Identität von Form und Materie, repliziert derselbe, indem er sich des geschmackvollen Beispiels von der Gans, die eine Gans hervorbringt, bedient, mit der Erklärung, die Identität sei natürlich als konkrete Identität zu verstehen, und insinuiert uns die Absicht, auf Grund eines mißverstandenen, resp. mißdeuteten Satzes Konsequenzmacherei zu treiben, um hohle Deklamationen machen zu können. Also auf unserer Seite nichts als Phantasterei, Hirngespinnst, Konsequenzmacherei, Deklamationen! Doch überlassen wir H. Bull. den Ton und halten wir uns an die Sache: so handelt es sich zwischen uns beiden um zwei Fragen:

1. Steht Aristoteles auf dem Standpunkt des Monismus, der von Hegel und A. Bullinger adoptierten pantheistischen Alleinslehre?

2. Ist diese Alleinslehre christlich, und speciell: ist der Hegelsche Monismus mit dem Christentum vereinbar, oder gar, wie H. Bullinger in seiner neuesten Schrift behauptet und zu beweisen unternimmt, der angemessenste wissenschaftliche Ausdruck des Christentums?

Wir könnten uns mit einer sehr kurzen Beantwortung dieser zwei Fragen begnügen, indem wir zur ersten bemerken, es

habe zwar, wer Aristoteles zum Dualisten stempelt, einigen Schein für sich, während derjenige, der ihn zum Monisten und Pantheisten mache, keck das Tageslicht wegleugne; auf die zweite Frage aber erwiderten: über das Verhältnis des Hegelschen Systems zum Christentum, wie überhaupt über die wahre Tragweite des genannten Systems habe die Geschichte gerichtet und darüber den Stab gebrochen. Wir ziehen es indes vor, statt dieser allgemeinen Antwort, die, wie die Dinge thatsächlich stehen, vollkommen genügen würde, auf einige specielle Punkte einzugehen und dem verspäteten Hegelianer in Dillingen Rede und Antwort zu stehen.

In erster Linie verteidigt B. seine Alleinslehre gegen unsern Einwurf, er setze ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein als das erste, mit der Erwiderung, die eine Materie, aus der Gott die Welt schafft, sei zu denken als die in Gott ewig wirkende Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt, in Gott nicht unterschieden von Gott. Wo sei da ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein? (S. V.) Die Antwort mag H. B. selbst geben. „Der Abgrund — so äußert er sich S. 42 — der sowohl Grund von Gott als Grund der Welt ist, und dem noch keine Bestimmung zukommt, der ist eben im innergöttlichen Leben seit Ewigkeit bestimmt.“ Wie es sich mit der in den letzten Worten enthaltenen Restriktion verhält, wird sich uns später zeigen. Wir konstatieren hier zunächst, daß nach B.s Ansicht Gott und Welt einen gemeinsamen Urgrund haben. Einen solchen aber pflegt man als Materie, passive Potenz zu bezeichnen. Folglich läßt B. Gott aus einer passiven Potenz, einer Materie hervorgehen, resp. ewig hervorgegangen sein, aus einem Stoffe sozusagen, der ihm mit der Welt gemeinsam ist. Fürwahr eine der Gottheit sehr würdige Vorstellung! An einer andern Stelle (S. 75) erklärt B. mit Hegel die Schöpfung aus einer Selbstverendlichung Gottes. „Das, was wir Gott nennen, ist er nicht ohne die Welt. Der, was er sein will, seiende, ‚sich ganz zur Idee vollendende‘ Gott, der absolute Geist in der angedeuteten konkreten Bestimmung des Geistes, hat sich zu verendlichen, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst, was er als göttlicher Geist an und für sich ewig ist, zu werden im endlichen Geiste.“

Diesen Worten zufolge scheint Gott wenigstens ein eigenes ewiges Selbstbewußtsein (das B. — und wie er meint auch Hegel — über und unabhängig vom endlichen Selbstbewußtsein der Gottheit zuschreibt) ohne Selbstverendlichung zu besitzen. Dem ist jedoch nicht so. Nach S. 114 f. nämlich ist Gott selbst-

bewußter Geist durch einen — allerdings vermeintlich ewigen Prozeß der Selbstverwirklichung. „Ein abstrakt Unendliches, ein bloß (!) Unendliches könnte nicht selbstbewußt sein; es wäre das Hohle, Leere, in dem kein Unterschied, keine Selbstunterscheidung . . . Dazu (zu „ewigem Selbstbewußtsein“) ist allerdings Bestimmtheit in Gott notwendig und wenn man das so nennen will (!) Endlichkeit, die aber nur als Moment zu denken in Gott, als sich aufhebendes Moment, als eine ewig gesetzt werdende, so ewig sich aufhebende Endlichkeit.“

In diesen Sätzen macht B. von den schlimmsten Sophismen der pantheistischen Logik und Metaphysik Spinozas und Hegels Gebrauch. Bestimmung wird der Negation, der Endlichkeit gleichgesetzt. Diese Endlichkeit soll nur ein Moment, ein ewig in Gott sich „aufhebendes“ Moment sein, und, wie nach Aristoteles, so soll dieser Verendlichung und dem durch sie in Gott hineingetragenen Werdeprozeß zum Trotz Gott reine Wirklichkeit (*actus purus*), „die ewige Wirklichkeit des Sichselbstdenkens“ sein!

Wer (wie Hegel und mit ihm Bullinger) Negation, passive Potenz (einen unbestimmten, bestimmbaren Urgrund) in Gott annimmt und gleichwohl noch von einem *actus purus*, von reiner, ewiger Aktualität des göttlichen Seins spricht, der täuscht sich selbst oder sucht andere zu täuschen; denn ein mit Negativität und Passivität (Bestimmbarkeit) behaftetes Sein ist nie und nimmermehr reine Aktualität. Diese Lehre ist erstens nicht aristotelisch; denn wenn der griechische Philosoph annimmt, zum göttlichen Sein stehe nichts im Gegensatze, so bedeutet dies nicht, daß dieses Sein selbst die Einheit der Gegensätze sei, sondern daß es durch keine Negation, durch keine Materie affiziert und beschränkt sei, also das gerade Gegenteil dessen, was B. und sein spekulativer Lehrmeister, Hegel, annehmen. Jene Lehre ist aber auch falsch, widersprechend, unmöglich. Denn das erste Sein und der Grund alles Seins kann unmöglich ein werdendes, aus der Potenz in den Akt übergehendes, resp. sich selbst überführendes sein. Zwar wissen wir, daß man diesem Einwand mit der Wendung begegnet, das göttliche Sein gehe nicht aus der Potenz in den Akt über, sondern sei gleichsam ewig übergegangen; die passive Potenz sei ewig sich aufhebend oder auch ewig aufgehoben, ferner Gott sei zwar nicht natur- und materiellos, wohl aber natur- und materiefrei, und wie alle diese Wendungen einer pantheistischen und doch theistisch sich gebärdenden Dialektik lauten. Sagen wir es indes offen. Diese Wendungen sind nichts weiter als sophistische Kniffe, dialektische

Taschenspielerkunststücke, durch die der klaffende Widerspruch einigermaßen überdeckt werden soll. Ein im strikten Sinne ewiger Prozeß, eine ewige Bewegung ist undenkbar oder nur denkbar (im Sinne des „Anfangslosen“), wenn sie von einer reinen Aktualität (wie nach Aristoteles die ewige Himmelsbewegung) getragen wird. Die Hegelsche Berufung auf den spekulativen Tiefsinn des „Aufhebens“ aber verdient keine weitere Beachtung; denn was „aufgehoben“ ist im Sinne des „Weggenommenenseins“, kann nicht „aufgehoben“ sein im Sinne des „Aufbewahrtseins“. Der spekulative Tiefsinn ist hier in der That nichts anderes als die Unbeholfenheit des am Sinnlichen klebenden sprachlichen Ausdrucks.

Darnach begreift sich der in Bezug auf das Widerspruchsprincip zwischen Aristoteles und Hegel bestehende Gegensatz vollkommen. Aristoteles verteidigt seine allgemeine und unbedingte Gültigkeit mit der größten Schärfe und einer bei ihm sonst ungewohnten Ausführlichkeit, während Hegel nicht müde wird, dasselbe aus der Sphäre der philosophischen Spekulation auszuschließen und seine Berechtigung auf den einseitig verständigen und praktischen Gebrauch einzuschränken.

Die Verendlichkeit des Unendlichen ergibt, wie schon Schelling in seiner naturphilosophischen Periode erkannte, als Produkt nur ins Unendliche Endliches, und ein ewiger Prozeß nähert sich unendlich dem absolut Aktuellen, ohne es je zu verwirklichen, so daß es ewig ein unwirkliches Ideal bleibt. Das schlechthin Wirkliche kann nicht Produkt eines Verwirklichungsprozesses sein. Aus diesem Grunde mußte die Hegelsche Spekulation, in welche allerdings theistische (theosophische) Velleitäten hineinspielten, in dem Strauß-Feuerbachschen Naturalismus und Materialismus untergehen. Die Spaltung der Hegelschen Schule in eine Rechte und Linke selbst erklärt sich nur aus jenem Widerspruch, in welchem das Hegelsche System infolge des Grundbegriffs eines ewigen Prozesses befangen und so mit sich selbst verfeindet ist. Der absolute Geist soll einerseits absolut bestimmt und gleichsam ewig fertig sein, andererseits aber doch aus einem bestimmbaren Grunde durch Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung hervorgehen. An jene erste Bestimmung hielt sich die Hegelsche Rechte und behauptete die Übereinstimmung des Systems mit dem christlichen Theismus; an die letztere aber Feuerbach und Strauß und zogen daraus die äußersten Folgerungen eines vollendeten Atheismus. Es ist leicht zu ersehen, auf welcher Seite die Konsequenz steht.

Wenden wir uns zur Replik des Verf.s zurück, so läßt

sich nunmehr beurteilen, mit welchem Rechte derselbe auf unsern Einwurf, nach des Aristoteles Ansicht setze das zu verwirklichende Sein in letzter und höchster Instanz eine reine unendliche Wirklichkeit voraus, antwortet: Was ihm da gegenübergestellt werde, sage er selbst immer wieder (S. VI). Wie wir sahen, hat das erste (göttliche) Sein des Dillinger Hegelianers einen mit dem Endlichen gemeinsamen bestimmbaren Urgrund; ein solches Sein kann aber mit nichts der aristotelischen reinen Energie und dem scholastischen *actus purus* gleichgesetzt werden. Als gänzlich wirkungslos und im Widerspruch mit den oben aus S. 115 der B.schen Schrift citierten Worten (wornach die göttliche Persönlichkeit nicht ohne ein aufzuhebendes Moment der Endlichkeit zu begreifen ist) erscheint demnach, was B. weiter sagt, an und für sich sei das göttliche Sein über alle Bestimmung und Entwicklung erhaben, erlaube sich aber trotz allem Scholasticismus aus seiner unendlichen Kraft die Welt zu schaffen und darin der Entwicklung statt zu geben. Denn abgesehen davon, daß sich nach B. diese unendliche Kraft Gottes nicht bloß aktiv, sondern auch passiv verhält, sich zum Substrat, zum Stoff der Schöpfung macht, so daß die schöpferische Thätigkeit auf die Stufe der animalischen Zeugung herabgesetzt wird, derart wie eine Gans eine andere Gans hervorbringt (sic! S. XI), die den Stoff des Hervorzubringenden aus sich nimmt, eine im Hinblick insbesondere auf die körperlichen Dinge Gottes ganz unwürdige Vorstellung – davon also abgesehen, so ist es, wie wir sahen, weder richtig noch aufrichtig, wenn B. behauptet, nach seiner Auffassung sei Gott über alle Entwicklung erhaben, brauche nicht erst zu werden, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen; denn ein Sein, das einen unbestimmten Urgrund zur Grundlage hat, kann ohne Werden und Entwicklung gar nicht gedacht werden. Über die dialektischen Taschenspielerkünste, durch welche man über diese partie honteuse der pantheistischen Spekulation hinwegzukommen sucht, haben wir uns bereits ausgesprochen. Man bedient sich der sophistischen Phrasen des „Übergegangenseins“, des „ewigen“ Prozesses, der aufzuhebenden oder aufgehobenen Momente: teils widersprechender teils nichtssagender Worte, von der Münchhausiade der Selbstsetzung und Selbstverwirklichung nicht zu reden.

Ist aus dem göttlichen Sein jegliche Potenzialität ausgeschlossen, so erledigt sich damit von selbst die Frage, ob dasselbe, sei es formell oder eminent, Gattung sein könne, und zwar im negativen Sinne; denn die Gattung verhält sich zu den in ihr eingeschlossenen Arten wie Potenzielles zu Aktuellem.

Die Frage hängt mit jener zusammen, ob dem Allgemeinen als solchem, formell genommen, Realität zukomme. B. mit seinem Lehrmeister Hegel bejaht dieselbe, wir verneinen sie. Die formelle Allgemeinheit entsteht nur im abstrahierenden Verstande. Wer dieselbe in die Dinge verlegt, verwechselt und identifiziert Logisches und Metaphysisches; wer sie in das Denken und die Substanz Gottes einträgt, verabsolutiert menschliche, endliche Denkformen: was alles auf Hegel-Bullinger zutrifft. Vergeblich schreibt B. derartige Mißgriffe dem Aristoteles zu. Es ist nicht richtig, was derselbe Seite XII behauptet, Aristoteles löse die Aporie: das lebende Wesen im allgemeinen sei entweder nichts oder ein Späteres in dem Sinne, daß die Gattung früher sei als die unter ihr begriffenen Arten, was B. mit der Ansicht für gleich hält, daß dem Allgemeinen und der Gattung formale Realität zukomme. Metaph. 1018 b 32 ist ausdrücklich unterschieden, begrifflich (*κατὰ τὸν λόγον*) zwar sei das Allgemeine früher, für die Wahrnehmung aber das Einzelne. Die Annahme der Realität des Allgemeinen, formell genommen, liefse sich überdies mit der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles nicht vereinbaren, daß das Einzelwesen erste Substanz sei. B. zeigt hier wiederum einmal, daß er trotz seiner aristotelischen Gelehrsamkeit in den tieferen Zusammenhang der aristotelischen Lehren nicht eingedrungen ist, indem er zwischen Allgemeinem und Intellegiblem nicht zu unterscheiden weiß. Nach Aristoteles ist zwar das Intellegible, Geistige das an sich Frühere, wenn auch für uns, deren Erkennen mit dem Sinnlichen anfängt, das Spätere, keineswegs aber das Allgemeine, formell genommen. Vielmehr ist dieses nur die Form, die das Intellegible im abstrahierenden menschlichen Verstande annimmt, während in Wirklichkeit nur Einzelwesen existieren, geistige, die an sich (*actu*), und materielle, die nur in Potenz intellegibel sind.

Nach dem bisher Gesagten ist es überflüssig, auf die Frage nach dem Gegenstande der Metaphysik einzugehen (S. XII f.). Wenn nach Aristoteles die Metaphysik Gott zum Gegenstande hat, so ist das in einem ganz andern Sinne als dem monistischen und Hegelschen gemeint. Der Monist — Hegel-Bullinger — betrachtet die allgemeinsten Bestimmungen des Seins als Definitionen Gottes; für Aristoteles dagegen ist Gott Gegenstand des Beweises; sein Dasein wird insbesondere mittels des Grundsatzes der alles Werden bedingenden Aktualität erschlossen. (Buch IX, 8 und das ganze Buch XII der Metaph.) Darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren. Wie aber B. mit Aristoteles die Logik von der Metaphysik ausschließen will, ist bei

seinem Hegelschen Standpunkt, auf welchem Logik und Metaphysik zusammenfallen, ganz und gar unverständlich.

Mit besonderer Zuversicht hält B. seine Erklärung der aristotelischen Lehre vom Verstande aufrecht. Er behauptet kühnlich, im 4. Kapitel des 3. Buches von der Seele spreche Aristoteles vom *νοῦς* überhaupt, um dann in demselben eine aktive und passive Seite zu unterscheiden; der am Ende des Kapitels figurierende *νοῦς παθητικός* sei der *νοῦς δυνάμει*, der im Vorstehenden bereits als *τὸ πάσχον* bezeichnet sei. Aber als ein leidendes Vermögen wird ja eben der *νοῦς* bezeichnet, von dem im 4. Kap. des 3. Buches die Rede ist. Es kann also der in diesem Kapitel behandelte *νοῦς* nicht der *νοῦς* im allgemeinen, abgesehen von seiner aktiven und passiven Seite, sein. B. ist eben auch hier nicht in den wirklichen Gedankengang des Stagiriten eingedrungen. Der Gedankengang in dem genannten und in dem folgenden Kapitel aber ist dieser. Nachdem die sinnlichen Vermögen behandelt worden, geht die Untersuchung auf das intellektuelle Erkenntnisvermögen über; denn thatsächlich erkennt die Seele nicht bloß Sensibles, sondern auch Intellegibles, das Sein mit seinen verschiedenen Bestimmungen bis zu den konkretesten Begriffen der untersten Arten, die durch die materiellen Bedingungen des hic et nunc individualisiert sind. Dieses Intellegible kann nicht von den Sinnen, auch nicht von der Phantasie erkannt werden, sondern setzt ein besonderes immaterielles, geistiges Vermögen voraus. Von diesem Vermögen handelt das 4. Kapitel. Es verhält sich aber dieses Seelenvermögen zu seinem Objekt, dem Intellegiblen, wie die Sinne zum Sensiblen (dem materiellen, zeiträumlich individualisierten Einzelwesen), nämlich aufnehmend, leidend, passiv; 429 a 13: *εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Das intellektive Seelenvermögen, der *νοῦς*, verhält sich demnach einerseits leidend, andererseits ist er leidenslos — *ἀπαθὲς*; denn er ist zugleich *ἀμιγές*, unvermischt mit dem Körper, ein rein geistiges Vermögen; seine Thätigkeit ist nicht die eines beseelten Organs, sondern gehört der Seele als eine ihr allein eigene an. Der *νοῦς* ist, wie der Sinn, bevor er erkennt, nichts von dem, was er erkennt; er ist aber überdies frei von jeder Vermischung mit dem Körper: *οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ . . . τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.* Derselbe *νοῦς*

also, der erkennt (*νοεῖ*) und der alles Intellegible der Möglichkeit nach ist (*δυνάμει*, also doch der *νοῦς δυνάμει*! l. c. a 27), ist einerseits leidend (in dem besseren Sinne des Leidens, insofern das Leidende, ohne eine Form zu verlieren, eine solche aufnimmt und durch das Aufgenommene vervollkommenet wird), andererseits aber leidenslos und mit dem Körper unvermischt, d. h. organlos, rein geistig, wie denn dies auch von einem das Intellegible aufnehmenden Vermögen gar nicht anders angenommen werden kann. Was soll nun aber das heißen, daß ein aufnehmendes und in diesem Sinne leidendes Vermögen erkennt: *νοεῖ*, was doch offenbar eine Thätigkeit ist? Also ist ein- und dasselbe Vermögen leidend und thätig? Allerdings; denn der Verstand erkennt, indem er sich, durch das Intellegible geformt und bestimmt, demselben verähnlicht, wie dies analog im sinnlichen Erkennen von seiten des Sinnes bezüglich des Sensiblen geschieht.

Fahren wir mit Aristoteles fort, so ist also der *νοῦς*, der leidende, aufnehmende *νοῦς* dem Vermögen nach das Intellegible (429 b 30 *δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῇ*). Wie verhält es sich aber mit dem Intellegiblen, dem Objekte des intellektiven Seelenvermögens selbst? Ist es irgendwo actu gegeben? Aristoteles antwortet mit Nein. Nicht in der Seele selbst, so daß es, wie Platon annahm, für den Verstand nur der Erinnerung bedürfte, um actu denkend zu erkennen. Aber auch außerhalb der Seele ist das Intellegible nicht actu vorhanden, etwa in einer Ideenwelt, wie derselbe Platon sie angenommen: *ἐν ἔχουσιν ὅλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. Das für den menschlichen Verstand, der ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleicht (430 a), Intellegible ist demnach nur der Potenz nach in den Dingen und deren Repräsentanten, den Phantasmen, vorhanden. Wie wird nun aus dem potentiell Intellegiblen ein actu Intellegibles? Denn nur das actu Intellegible vermag den Verstand zu informieren, seine Potenzialität zu aktuiieren. Auf diese Frage, die nicht für Platon, wohl aber für Aristoteles sich erheben mußte, gibt das 5. Kapitel Antwort durch Einführung einer geistigen Lichtkraft, die das der Potenz nach Intellegible actu intellegibel macht, ähnlich wie das Licht: *τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*. Diese Licht- oder Leuchtkraft, die die Phantasmen beleuchtet und das in ihnen verborgene potentiell Intellegible dem Verstande erkennbar macht — der intellectus agens — ist also durchaus nicht das intellektive Erkenntnisvermögen selbst. Dieses ist und bleibt der *νοῦς δυνάμει*, der

aufnehmend erkennt, zu allem Intellegiblen wird: *τῷ πάντα γενέσθαι* 430 a 14, sondern ein das Intellegible gleichsam aus dem Sensiblen wirkendes, gestaltendes Vermögen, ein das wirkliche intellektuelle Erkennen, die Thätigkeit des intellectus possibilis bedingendes Abstraktionsvermögen. Der int. agens erkennt nicht das Intellegible, sondern macht es erkennbar und zwar für den alles Intellegible werdenden *νοῦς δυνάμει*. Und nun soll Aristoteles auf einmal diesen *νοῦς δυνάμει*, der allein alles Intellegible erkennt, den er als *ἀπαθής*, als gänzlich unvermischt mit dem Leibe erklärt hatte, einen *νοῦς φθαρτός* nennen, ohne den angeblich das wirkende Geisteslicht nichts erkenne, das Licht, das zwar alles (Intellegible) macht, sich aber nicht dazu gestaltet, da es Sache des *νοῦς δυνάμει* ist, zu allem zu werden. Wenn nun aber der wirkende Verstand zwar das Intellegible gewissermaßen schafft (aus den Phantasmen, die es der Potenz nach enthalten), der *νοῦς δυνάμει* aber es erkennt, so würde Aristoteles, falls der *νοῦς δυνάμει* mit dem *νοῦς παθητικός* derselbe wäre, die tautologische Behauptung aussprechen, der *νοῦς δυνάμει* (= *ν. παθητ.*) erkenne nichts ohne den *ν. παθητ.* = *ν. δυνάμει*. Unter dem *νοῦς παθητ.* kann also nicht der *ν. δυνάμει* gemeint sein, auch nicht einmal nach der Voraussetzung B.s; denn wenn im 4. Kapitel vom *νοῦς* im allgemeinen die Rede sein soll, so wird daselbst dieser *νοῦς* im allgemeinen, also auch der *ν. δυνάμει* als geistig und inkorruptibel erklärt, während der im 5. Kapitel erwähnte *ν. παθητικός* als *φθαρτός* bezeichnet wird.

Im 8. Kapitel ist die Lehre vom *νοῦς* in einer Weise kurz zusammengefaßt, die das Gesagte vollkommen bestätigt. „Da es, wie es scheint, außer den wahrnehmbaren Größen kein Ding gibt, das abgetrennt für sich (*κεχωρισμένον*) existierte, so ist in den wahrgenommenen Dingen auch das Intellegible (durch Denken Erkennbare), das abstrakt Genannte und alle Beschaffenheiten und Zustände des sinnlich Wahrgenommenen.“ (432 a 3 ff.) Wird nun alles Intellegible nur durch Abstraktion mittels der die Phantasmen actu intellegibel machenden Thätigkeit des *νοῦς ποιητικός* erkannt, so erfordern die höchsten wie die untersten Begriffe die Gegenwart sinnlicher Vorstellungen: *καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυρίοι· ὅταν δὲ θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν*. Die letzten Sätze des 8. Kapitels können demnach nicht besagen, was B. (S. XIV) darin finden will, nämlich, daß es zum Denken der höchsten Begriffe keiner Phantasmen bedürfe, mag man nun 432 a 14 *ταῦτα* oder *τάλλα* lesen. Der Sinn ist, daß auch die ersten

Gedanken (die Begriffe im Unterschiede von Urteilen und Schlüssen) nicht Phantasmen, wenn auch an Phantasmen gebunden sind (S. Trendelenburg de An. ed II. p. 439. n. 2).

Wenn schliesslich B. (a. a. O.) die Dualität des Intellekts („der thätige und der leidende Nus sind ja nicht ein Vermögen, sondern zwei“) festhalten will, so ist dies zwar dem Sinn des Aristoteles gemäß, steht jedoch im Widerspruch mit seiner (B.s) Alleinslehre, die den psychologischen Monismus notwendig nach sich zieht. Wir halten es deshalb auch für überflüssig, auf seine Bemerkung bezüglich der *ὁλῆ* (a. a. O.) näher einzugehen. Wer mit Hegel die Einheit alles Seins behauptet und dieses eine Sein teils als absolut bestimmt teils als bestimmbar betrachtet, der wird, wie die Hegelsche Logik zeigt, unentrinnbar dem Begriff eines im verwegensten Sinne des Wortes sich selbst setzenden Seins zugeführt. Daran wird keine Gans (ebend.) und kein Gänsegeschnatter etwas ändern. Es ist eben die Absurdität des Pantheismus. Eine Selbstverwirklichung, meint B., liege hierin nur insofern, als das Hervorbringende und das Hervorzubringende dem Begriffe nach identisch sind. Gut! Nach Hegelscher Ansicht bildet aber gerade der Begriff und die begriffliche Einheit den innersten Kern der Realität. Die Absurdität bleibt demnach auf Hegel und seinem Anhänger liegen und ist nichts weniger als neuscholastische Phantasterei (S. XV).

B. fügt noch ein Wort über Wahlfreiheit bei (a. a. O.). Der Wille sei immer durch die Vernunft determiniert: eine Determination, die, weil sie durch das vernünftige Ich geschehe, freie Selbstbestimmung sei. Da diese Determination nach dem unmittelbar Vorhergehenden eine notwendige sein und die Wahlfreiheit nur darin bestehen soll, daß entweder die Vernunft oder die „Bestie“ (oder abwechselnd beide?) bestimmt, so wird jeder, der zu denken vermag, diese Art von Wahlfreiheit richtig zu würdigen wissen.

Die deutschen Philosophen, in deren Lichte B. das Christentum uns zu zeigen unternimmt, sind Meister Eckart und Hegel. Diese Auswahl wird damit motiviert (S. 1), daß beide „unbestritten zu den größten Denkern zählen und zugleich den Begriff der christlichen Lehre von Gott und Welt möglichst vollständig entwickelten, nicht bloß einzelne Seiten derselben.“ Der — um einen von Günther gebrauchten Ausdruck anzuwenden — semipantheistische, Transcendenz und Immanenz verbindende Standpunkt B.s macht seine Auswahl, was Eckart betrifft, begreiflich. Meister Eckart, dem schwärmerischen Mystiker, war es zweifellos mit dem Bestreben, an der göttlichen Persönlichkeit und Transcendenz festzuhalten, Ernst. Doch geschah dies im

Widerspruch mit dem von ihm adoptierten eleatischen Seinsbegriff und dem im neuplatonischen Sinne aufgefaßten Logosbegriffe: Elemente, durch die er, ohne dieser Tragweite sich bewußt zu sein, das thomistische System fälschte und das Wesen des Christentums alterierte. Aus den genannten Elementen erklären sich auch die Verwandtschaft mit Hegel und die Spuren eines logischen Pantheismus, der sich notwendig da einstellt, wo eine überschwengliche Mystik sich in wissenschaftliche Formen zu kleiden und dialektisch zu rechtfertigen sucht. B. sucht Meister Eckart gegen den Vorwurf der Unklarheit des Denkens, sowie gegen den des Pantheismus zu verteidigen. Seine Verteidigung aber kommt einer Anklage gleich; denn die Lehre, die er selbst aus den echten Schriften des berühmten Mystikers herausliest, ist entschieden pantheistisch. Wenn Gott allein Substanzialität zukommt (S. 32), wenn er das allgemeine Sein, „das wahrhaft Allgemeine, das alles aus sich setzt und alles in sich zurückführt“, ist, so ist eben alles Sein göttliches Sein, alles Wirken göttliches Wirken, alles Werden göttliches Werden. Alle Gegensätze, aller Widerstreit fällt in Gott selbst hinein. Ein- und dasselbe Sein erwürgt das Lamm als Tiger und wird als Lamm vom Tiger erwürgt, siegt im Sieger und wird im Besiegten besiegt. Die Alleinslehre ist Pantheismus oder was ist sonst Pantheismus? Freilich, wenn man die Vertreter desselben anhört, so hat es nie Pantheisten gegeben. Überhaupt scheinen die bösen Scholastiker den Pantheismus und die Pantheisten, diese so unschuldigen Dinger, erfunden zu haben: diese Scholastiker, die es sogar wagen, vor einem „unwissenden Publikum“ die so ganz „christliche“ Philosophie Hegels der Unchristlichkeit, ja sogar der Unvernunft und schrecklicher Unsinnigkeit zu zeihen. (S. 9.)

Wenden wir uns nun der Bullingerschen Darstellung der Hegelschen Philosophie zu, so ist bezüglich seiner Verteidigung dasselbe zu sagen, nämlich daß sie einer Anklage und einer Bestätigung der gegen diese Philosophie vom Standpunkt des Christentums und der gesunden Vernunft erhobenen Vorwürfe gleichkomme. B. gesteht zu, daß nach Hegel im „Absoluten“ das Moment des abstrakten Seins und des Nichts und der Übergang derselben ineinander vorkomme; es könnte sonst nie etwas werden (S. 7), er glaubt aber seinen spekulativen Lehrmeister damit genügend zu rechtfertigen, daß das Absolute keinen Augenblick in solcher Abstraktion, solchen armen Bestimmungen aufgehe (a. a. O.). Den Haupttrumpf aber zu Gunsten der Hegelei glaubt er damit auszuspielen, daß er auf die von Hegel immer

wieder betonte Bemerkung aufmerksam macht: das für uns in der dialektischen Entwicklung als das letzte sich Ergebende sei vielmehr an sich, der Sache nach, das erste (a. a. O.).

Wir fragen Herrn Bullinger: wo hat je ein „Neuscholastiker“ von Bedeutung Hegel die Absicht unterschoben, daß das Absolute in den Bestimmungen des Anfangs „aufgehe“? Was man jedoch und mit vollem Rechte dem berühmten Sophisten zum Vorwurfe macht, ist, daß er ein- und dasselbe Sein als ein mögliches und absolut wirkliches, als ein absolut werdendes, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe des Nichts herausziehendes Sein faßt. Denn was bedeuten jene Wendungen, der absolute Geist sei sich selbst, mache sich selbst zur Voraussetzung, das Ende sei zugleich Anfang, anderes, als sophistische, im Grunde nichts- (weil Undenkbare) sagende Ausdrücke und Behelfe zur Verhüllung des Widerspruchs, der im Begriffe eines aus eigener Kraft aus einem bestimmungslosen Urgrunde zur Aktualität sich erhebenden Seins liegt?

Das Endliche soll nur ein aufzuhebendes Moment im ewigen absoluten Prozesse sein. Diese Annahme läßt eine dreifache Auffassung zu. Entweder erstens: in diesem Prozesse ist das wahrhaft Seiende, das Unendliche als Kern und Ziel des Prozesses, d. h. anders ausgedrückt: das Unendliche ist mittels des Endlichen, oder zweitens: in Wirklichkeit ist nur Endliches, und das Unendliche (schlechthin Aktuale) ist nur ein anzustrebendes Ziel, oder endlich drittens: in Wahrheit ist nur der Prozeß, das sich Bestimmen des Unendlichen zum Endlichen und der Rückgang des Endlichen zum Unendlichen. Im ersten Falle ist die Welt nicht, im zweiten Falle ist Gott nicht, im dritten ist weder Gott noch Welt. Bullinger bekennt sich zum ersten Falle, ohne die Konsequenzen zuzugestehen. Dasselbe Sein soll in Gott absolut bestimmt, in den Dingen aber relativ bestimmt und dem Werden unterworfen sein. Die erstere Bestimmung aber schließt die letztere aus. Denn in einem absolut bestimmten Sein würde der Urgrund sozusagen ohne Rest aufgehen, in ihm alles endliche Sein wie der Tropfen im Ocean verschlungen sein. Es begreift sich daher, daß das Hegelsche System, das weder Akosmismus noch Atheismus sein will, in lauter Widersprüchen sich bewegt und den Widerspruch selbst zum Princip erhebt.

B. versteigt sich gegenüber der „Sophistik und Unwahrhaftigkeit“, die angeblich in der ganzen Neuscholastik herrscht, zu dem Ausspruch: „Wer behauptet, Hegel mache das abstrakt Allgemeine zum höchsten Ursächlichen, er setze die Möglichkeit über die Wirklichkeit, der beliebt falsches Zeugnis zu geben.“

(S. 6.) Hierauf erwidern wir: Hegel setze zwar nicht die Möglichkeit über die Wirklichkeit, identifiziere aber beide und identifiziere das abstrakt Allgemeine mit dem höchsten Ursächlichen, das Unendliche mit dem Endlichen, Gott mit der Welt, mache die Wirklichkeit des Unendlichen von seiner Verendlichkeit abhängig. Nur einige Belegstellen, die so bestimmt lauten, daß keine Sophistik dagegen aufkommen kann.

Nach Hegel ist das abstrakte, allgemeine Sein, d. h. das Sein, in welchem alles Endliche unterschiedslos in eins zusammengedacht ist, die erste metaphysische Definition Gottes. Ja, im Grunde sind alle in der Logik sich ergebenden Bestimmungen Bestimmungen des göttlichen Seins. „Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist.“ (Encykl. § 85.) Der beschränkende Zusatz vermag unsern Vorwurf nicht zu entkräften, vielmehr liegt darin die neue Absurdität, daß, da alles Bestimmen nur als ein Rückgang zum Anfang aufgefaßt werden soll, dasselbe überhaupt nicht ernst, sondern als ein bloßes Spiel des Bestimmens gemeint ist.

Der Hegelsche Gott ist Idee, absolute Idee. Von dieser ist gesagt: „Die Idee kann als die Vernunft, ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Reellen und Ideellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat,¹ als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u. s. f., gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.“ (A. a. O. § 214.)

Die Verwechslung (genauer „Identifizierung“) des *ens commune* mit dem göttlichen Sein erhellt deutlich aus der Kritik, die Hegel an dem Begriff Gottes als des absolut realen, allervollkommensten Seins übt. Wir gestehen zwar, daß die Art, wie dieser Begriff von Descartes und seinen unmittelbaren Nachfolgern aufgefaßt und behandelt wurde, der Hegelschen Kritik eine Handhabe geboten habe. Indes war die Absicht Descartes' immerhin die, den hergebrachten Begriff Gottes als des aller-

¹ Über diesen Begriff, dem wir auch in dem Possest des Nikolaus von Cusa begegnen, vgl. unsere Schrift über Nikolaus S. 55 ff.

vollkommensten Seins im scholastischen Sinne, in welchem Anselm denselben zum Ausgangspunkte seines berühmten Arguments machte, festzuhalten. Indem aber Descartes diesen Begriff der Vernunft als ein ursprüngliches Eigentum vindizierte (*idea innata*), lag es nahe, denselben für das eleatische *ὄν κατὰ τὸν λόγον*, für das in sich durchaus gleichartige, bestimmungslose Sein zu nehmen. So wurde er denn von Hegel auch wirklich genommen. Hegel nun, der über das eleatische Sein hinaus zu einem konkreten Seins- und Geistbegriff zu gelangen strebte, erblickt in jenem Begriffe des allerrealsten Seins eine leere Abstraktion, ein Bestimmungs- und Gehaltloses, das von ihm sog. schlecht Unendliche. Wahrhaft unendlich ist ihm nicht das alle Vollkommenheiten in sich schließende, jede Beschränkung und Verendlichung von sich ausschließende Sein, sondern das Sein, das die Negation an sich hat. Den Satz des Spinoza, Determination sei Negation, hält er für einen Satz von unendlicher Wichtigkeit. Wahrhaft unendlich ist nicht das allerrealste, sondern das durch Negation sich bestimmende, sich verendlichende, allgemeine oder allumfassende Sein. „Gott wurde als der Inbegriff aller Realitäten bestimmt und von diesem Inbegriffe gesagt, daß er keinen Widerspruch in sich enthalte, daß keine der Realitäten die andere aufhebe; denn eine Realität sei nur als Vollkommenheit, als ein Affirmatives zu nehmen, das keine Negation enthalte. Somit seien die Realitäten sich nicht entgegengesetzt und widersprechen sich nicht. . . . Die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf Realität zu sein, sie wird zum abstrakten Sein; Gott als das reine Reale in allem Realen, als Inbegriff aller Realitäten, ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem alles eins ist.“ (W. W. 3. Bd. 2. Aufl. S. 110 f.) Hegel verwechselt also das aktualste, bestimmteste und deshalb einer Bestimmung weder bedürftige noch fähige Sein mit dem bestimmungslosen, der Bestimmung bedürftigen Sein, d. h. offenbar mit dem *ens commune*, und betrachtet dieses als das allgemeine, abstrakte Wesen Gottes. Während im scholastischen Sinne das „Allerrealste“ das Bestimmteste, Aktualste, die aus der Existenz endlichen Seins erschlossene erste und vollkommene Ursache alles anderen Seins ist, sieht Hegel in jenem Begriffe das Sein in seiner ganz abstrakten Allgemeinheit, das Sein der Eleaten, den logischen Begriff und das Element der Wissenschaft (a. a. O. S. 81), das, noch unbestimmt, der Bestimmung bedarf. Anstatt aber die Bestimmungen desselben von außen zu nehmen und es

durch Realitäten, Positionen zu bestimmen (wie dies in der Entwicklung der Vernunft thatsächlich geschieht, inwiefern wir etwas zuerst als Ding, bei genauerer Erkenntnis als Lebloses oder Lebendiges, als Pflanze u. s. w. begrifflich erkennen), behauptet Hegel eine immanente Bestimmung des abstrakten Vernunftbegriffs des Seins durch Negation, Limitierung, und gibt sich den Anschein, die weiteren, konkreteren Bestimmungen rein aus jenem Begriffe selbst entnommen zu haben. Da nun der Vernunftbegriff des allgemeinen Seins nichts anderes als der abstrakte Wesensbegriff Gottes sein soll, so gestaltete sich seine dialektische Entwicklung zur konkreten Gotteserkenntnis und seine Bestimmungen zu Bestimmungen Gottes.

Mag also Hegel immerhin wieder und wieder betonen (Bull. S. 7), daß, was für uns in der dialektischen Entwicklung als das letzte sich ergebe, vielmehr an sich, der Sache nach, das erste sei, so ist das teils eine leere Versicherung; denn der Prozeß soll nicht allein in unserem Denken, sondern in Gott selbst vorhanden sein; teils ein dialektisches Kunststück, wornach das Ende zugleich Ende und Nichtende (Anfang) sein soll. Wozu jedoch viele Worte? B. selbst enthebt uns jeder weiteren Mühe durch das Zugeständnis: „Im Absoluten kommt jedenfalls das Moment des ‚abstrakten Seins‘ und des ‚Nichts‘ und der Übergang derselben in einander vor.“ Also ist in Gott ein Übergang aus dem Nichts zum Sein, aus dem leeren zum erfüllten Sein. Nur soll Gott keinen Augenblick in diesen leeren und armen Bestimmungen aufgehen (a. a. O.). Aber er soll doch daraus hervorgehen! Gerade dies, Herr Bullinger! ist der Gipfel der Absurdität.

Wie es auf dem pantheistischen Standpunkt Hegels mit der gerühmten Demut (S. 55 f.) bestellt sei, ist unschwer zu er-messen. Das Bewußtsein, außer dem Absoluten im Sinne der Alleinslehre nichts zu sein und nichts zu vermögen, schlägt in sein Gegenteil, in trotzigem Titanenstolz um. Denn ist der menschliche Geist nicht bloß göttlichen Ursprungs, sondern auch göttlicher Natur, so kann er Gott gegenübertreten und sagen: Ich bin dir gleich, aus gleichem Stoff wie du und durch dieselbe aktive Kraft verwirklicht und wirklich, materiell und formell gleichen Wesens mit dir! Und wie wird es mit der behaupteten Übereinstimmung mit dem Christentum sich verhalten? Der wahre Gottessohn und Gottmensch ist im Hegelschen System der Menscheng Geist, die Menschwerdung eine ewige, wirksam insbesondere in allen, die sich ihrer göttlichen Natur bewußt sind. — In einem Punkte übrigens müssen wir dem Jüngsten

der Jünger Hegels recht geben, nämlich darin, daß die Theosophie Baaders und die positive Philosophie Schellings (S. 58 ff. Anm.) vom christlichen Standpunkt nicht um ein Haar besser, vom wissenschaftlichen aber bedeutend schlechter seien als das wenigstens logisch-dialektisch — soweit dies die Absurdität der Alleinslehre überhaupt zuläßt — durchgebildete System des schwäbischen Philosophen. Auch Baader läßt die Welt aus einer in Gott aufgehobenen und absolut bestimmten realen Potenz (der Feuernatur Jakob Böhmes) geschöpft werden und lehrt somit einen unreinen Gottes- und Schöpfungsbegriff, der notwendig auch zu einer falschen Auffassung der Religion und des Christentums führt. Die Schellingsche Potenzenlehre aber mag als „gnostische Phantastik“ bezeichnet werden. Wir haben nichts dagegen; nur bestreiten wir, daß die Hegelsche Religionsphilosophie Besseres und Christlicheres biete als dieselbe Phantastik teils in dürrer Begriffsform teils in der Gestalt einer sophistischen Dialektik.

B. schlägt an einer Stelle (S. 9) eine Saite an, die nicht ohne kritische Bemerkung bleiben darf. Es ist die nationale. Er gibt nämlich zu verstehen, daß die neuscholastische Beurteilung Hegels undeutsch sei. Es wäre Zeit, daß man sich einmal dieser unwissenschaftlichen Hereinzerrung des Nationalen in die Wissenschaft schämen sollte. Weder ist die philosophische Richtung Hegels spezifisch deutsch, noch auch die scholastische und speziell thomistische Philosophie spezifisch undeutsch. Oder war Albert der Große, der eigentliche Begründer der thomistischen Schule, nicht auch ein Deutscher? Übrigens ist die Wahrheit, um die es sich denn doch in der Philosophie allein fragt, weder deutsch noch undeutsch. Man bleibe uns also endlich einmal mit diesem albernem und lächerlichen Chauvinismus vom Halse. Die Wissenschaft ist nicht und darf nicht sein national, sondern allgemein menschlich. Wo sie aufhört allgemein gültig zu sein, da hört sie überhaupt auf Wissenschaft zu sein. Überdies weiß niemand zu sagen, was deutsche und was nichtdeutsche Wissenschaft sei. So glaubte Nikolaus von Cues als Deutscher und Anhänger des Meister Eckart teutonisch zu philosophieren, und nun tritt in jüngster Zeit ein italienischer Schriftsteller (Gius. Rossi, Nicol. di Cusa. Pisa 1894) auf und nimmt den teutonischen Philosophen nach Geist und Bildungsgang für die italienische Renaissance in Anspruch! Altertum und Mittelalter kannten keine nationale Wissenschaft, und zwar mit Recht, denn die Gelehrtenrepublik ist eine internationale Republik.

Die zweite Hälfte der B.schen Schrift ist fast vollständig

mit exegetischem Detail gefüllt, worauf wir nicht eingehen können. Außerdem werden einige von B. in den letzten Jahren gehaltene altkatholische Predigten mitgeteilt, die wohl auch einen Beitrag zur Beleuchtung des Christentums durch die deutsche Philosophie liefern sollen, übrigens weit entfernt sind, in ihrem Verfasser einen Meister Eckart des neunzehnten Jahrhunderts erkennen zu lassen. Wir schließen mit dem Wunsche, der vereinsamte und verspätete Hegelianer und Pseudoaristoteliker in Dillingen möge das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zum Christentum einer erneuten und gründlicheren Revision unterziehen, die ihn sicher zu anderen, begründeteren Resultaten führen wird.

In einer der Bullingerschen verwandten Richtung bewegt sich die Schrift von (2.) Rabus (Logik und System der Wissenschaften), die gleichfalls den theosophischen Standpunkt vertritt und einerseits an die positive protestantische Theologie, andererseits aber an die philosophischen Bestrebungen Hegels, Schellings, Baaders, Wagners u. a. sich anlehnt. Sie zeichnet sich durch reichen Inhalt und scharfsinnige Durchführung der Grundidee aus. Wenn die Theosophie die wahre Philosophie repräsentierte, so müßte diese Bearbeitung der Logik als eine wissenschaftliche That ersten Ranges anerkannt und begrüßt werden. Der Verf. legt den theosophischen Maßstab an die überlieferte Logik und sucht sie insbesondere durch Neugestaltung der Kategorieenlehre in seinem Sinne umzugestalten. Um den Gegensatz sofort auf einen präzisen Ausdruck zu bringen, so setzt er an die Stelle der aristotelischen Logik des Wissens durch Demonstration eine Logik des konstruktiven Begriffs, die sich von der spekulativen Logik Hegels dadurch, daß sie einen durch Begreifen nicht völlig zu erschöpfenden übergreifenden göttlichen Wesensgrund annimmt, mit andern Worten eben durch ihren ausgesprochen theosophischen Standpunkt unterscheidet. Doch vernehmen wir den Verf. selbst. Das Problem des genetischen Denkens, bemerkt derselbe, das mit der Frage Kants, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, auf der Bildfläche philosophischer Forschung erschien, sei in Vergessenheit und Mißachtung geraten, und fährt dann weiter: „Wir unsererseits teilen weder Vergessen noch Mißachten; wir lassen es uns vielmehr angelegen sein, das genetische Denken samt dem Kategorieensystem in seinem Zusammenhang mit dem übrigen Denkprozesse vorzuführen und hauptsächlich auf Grund der dadurch gewonnenen Logik der Genesis die vulgäre Logik zu reformieren.“ (S. 237.)

Was die Philosophie in des Verf.s Sinne zu sein beansprucht, ist in folgenden Worten ausgesprochen: „Was die Naturwissenschaft, was die Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung und was die Wissenschaft vom Menschen erbringt, das hat eine oberste Wissenschaft, nämlich die Philosophie, in sich zu vereinen, also daß letztere die ihr eigene Erkenntnis von Gott und seinem Reiche, in welches der gottgelassene Menscheng Geist sich eingeflochten findet, auf Grund jener anderen Wissenschaften erweitert und klärt, ihrerseits aber den Grund für die Offenbarung Gottes an den Menschen und für menschliche Freiheit und für das Naturreich und seinen Mechanismus zu erhellen im stande ist. Deshalb vermögen die Wissenschaften von der Offenbarung, vom Menschen und von der Natur Gewinn zu nehmen aus der Philosophie sowohl für den formell systematischen Ausbau, dessen Urbild ihnen die Philosophie vorhält, als auch in Anbetracht des spekulativen Gehalts, mit welchem die Theologie fortan ihren zunächst aus der Offenbarung entnommenen Gottesgedanken erfüllt und die Anthropologie ihre vorerst aus der Selbsterkenntnis geschöpfte Bestimmung des Menschenwesens erleuchtet und die Naturwissenschaft ihre immer schon gehegte Idee einer unvergänglichen Natur in Jenseitsgedanken einwebt. Um die Tiefe der Philosophie zu bezeichnen, dazu reicht allerdings der Name Metaphysik nicht aus, vielmehr dürfte die positive Bezeichnung Theosophie sich eignen, würde sie nicht im Andenken an mancherlei Verirrungen falsche Vorurteile erwecken.“ (S. 313).

Um das Wort von der „unvergänglichen Natur“ zu verstehen, müssen wir auf eine Äußerung des Verf.s über die Trinität rekurrieren, die den am meisten charakteristischen Gedanken der Theosophie zum unverhüllten Ausdruck bringt, nämlich von einer unerschaffenen Herrlichkeit in Gott, in welche Natur und kreatürlicher Geist hineingeschaffen seien. Die Stelle lautet: „Ein Beispiel konstruktiven Verfahrens läßt sich auch der Trinitätslehre entnehmen. Hiernach ist Gott der Vater die ewige Synthesis und der Urgrund des göttlichen Lebens und der göttlichen Herrlichkeit, der Sohn ist der offenbare Gott sowohl im innergöttlichen Leben als auch in der Menschengeschichte bis an deren Ende, die Analysis der göttlichen Tiefe, der Geist dagegen, welcher vom Sohne und hierdurch (?) vom Vater ausgeht und beider Wesenheit in sich hat, ist der Gott, der, wie er den Sohn bezeugt vor dem Vater, so auch in der Welt als der verheißene Paraklet den Sohn dem Menscheng Geiste bezeugt, die Antithesis. Die ewige Thesis jedoch ist jene unpersönliche Herrlichkeit, der Abglanz Gottes, der unerschaffene Himmel, in

welchen hinein vom dreieinigen Gotte die Welt geschaffen worden ist (über diese Herrlichkeit Gottes vgl. namentlich, was Bischof Martensen sagt in seinen theosophischen Studien, Jakob Böhme, deutsch 1882).“ S. 244 f.

Diese Probe „konstruktiven Verfahrens“ beleuchtet nicht allein das vom Verf. beliebte tetradische System, sondern auch die Art von Theologie, von der sich die Philosophie, obgleich als Wissenschaft jener übergeordnet, belehren lassen soll (S. 345). Eine Trinitätslehre, die einerseits außer den persönlichen ein unpersönliches Moment in Gott annimmt, andererseits aber den hl. Geist aus dem Sohne und hierdurch aus dem Vater ausgehen läßt, ist offenbar recht subjektiver Art und scheint viel eher durch die theosophische Philosophie bestimmt zu sein, als diese zu bestimmen. Die Willkür aber der „tetradischen“ Konstruktion zeigt sich sowohl in diesem als auch in anderen Beispielen. So ist die Vierzahl: Kindesalter, Jugend, reifes Alter, Greisenalter keineswegs so geschlossener Natur, daß sich nicht Zwischenglieder einschalten und statt der Vierzahl eine Sechszahl, nämlich Säuglings-, Kindes-, Knaben-, Jünglings-, Mannes-, Greisenalter aufstellen liefse. Ebenso willkürlich sind die Bezeichnungen: Synthesis, Analysis, Antithesis, Thesis in der Anwendung auf die S. 243 angeführten Beispiele, indem man nicht einsieht, warum z. B. das Bild die Analysis der Synthesis Seele, das Denken aber die Antithesis derselben Synthesis und endlich der Leib zu allen diesen die Thesis bilden solle. Wissenschaftlichen Wert vermögen wir diesem Rückfall in den Schelling-Wagner-schen Schematismus nicht beizulegen. Was aber von größerer Wichtigkeit scheint, ist der Irrtum, der sich in diesem Schematismus birgt und den der Verf. als Grundsatz seiner monistisch-theosophischen Anschauung in den Worten ausspricht: „Hiernach ist das Denken eine Einheit, welche Unterschied und Gegensatz aus sich hervorbringt und wieder in sich zusammenfaßt.“ (S. 241.) Die Einheit gilt dem Verf. als die Grundkategorie, die alle Vielheit in sich befaßt, aus sich heraussetzt und wiederum in sich zurücknimmt: im wesentlichen also die Hegelsche Einheit, die sich im dialektischen Prozeß durch die Vielheit aus einer abstrakten zur konkreten Einheit gestaltet. Der Verf. kennt nur die Einheit des Wesens; Einheit aber ist wie Sein ein *πολλὰχῶς λεγόμενον*. Die alte, angeblich veraltete Schullogik gibt darüber unter dem Titel der analogischen Termini und die Metaphysik unter dem der Transcendentalien so gründliche Aufschlüsse, wie wir sie bei den für Einheit schwärmenden Neueren vergeblich suchen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns der Disposition und dem Inhalt des Rabusschen Werkes zu. Jene weicht dem Standpunkt des Verf.s gemäß vielfach von der hergebrachten Anordnung ab und schreitet, der Ansicht von der Einheit des Erkennens, wornach das Denken schon im Bilde sich wirksam erweist, gemäß, durch Wahrnehmen, Vorstellen und Urteilen zum Begreifen fort. Der thetischen Darstellung geht eine kurze Einleitung und eine Geschichte der Logik voran. Die Logik wird als Wissenschaft vom menschlichen Erkennen und als anthropologische Disciplin aufgefaßt (S. 11), was sie nach unserer Ansicht nur reduktiv, sofern die Formen des menschlichen Denkens in der menschlichen Natur begründet sind, nicht aber direkt ist. Denn vom menschlichen Erkennen als solchen handelt nicht die Logik, sondern die Psychologie; die Logik aber hat das Seiende zum Materialen und das *ens rationis*, d. h. das durch menschliches Denken im Objekte hervorgebrachte Sein, die am Objekte als einem gedachten haftende Begriffs-, Urteils-, Schlufsform, zum Formalobjekte.

Damit erledigt sich auch die Forderung des Verf.s, daß formale und erkenntnistheoretische Logik einander ergänzen müssen. Die Formen sind die Werkzeuge des Denkens; durch Denken aber gelangen wir zum Wissen aus Gründen. *Scire est cognoscere rem in suo principio.*

Aus der geschichtlichen Skizze heben wir hervor, daß der Verf. das genetische Denken, welches „in der Bedeutung eines metaphysischen Vorganges als wesentliche Form der Dialektik sich ankündigt und als allgemeingültige Konstruktionsmethode sich bethätigt“ (S. 12), als höchste Form des höchsten Inhalts an den Neuplatonikern rühmt. Wenn der Verf. diese Methode sich aneignet, so ist dies nicht zufällig, sondern in der wesentlichen Verwandtschaft seines Standpunkts mit der neuplatonischen Theosophie begründet. Auf das Urteil über die Baconsche Induktion (S. 30) näher einzugehen, müssen wir uns versagen; wir halten dasselbe für verfehlt. Die Baconsche Induktion steht im Dienste eines exklusiven Empirismus, freilich selbst für diesen ein unbeholfenes Werkzeug. Richtig dagegen wird die neue Logik (Descartes' u. s. w.) oder „Vernunftlehre“ als Durchgangsform zur Vernunftkritik gekennzeichnet (S. 33). Aber auch Kants Logik ist nur Durchgangsform, oder, wie der Verf. sagt, nicht System, sondern Vorbereitung desselben (S. 40). Die Fichtesche Wissenschaftslehre ist „infolge der Verabsolutierung der Vernunft“ Übergang zur Vereinerleung von Logik und Metaphysik. „Aber die Logik ist jetzt eingeführt in die

Aufgabe, genetisch vom eigenen Princip aus den Organismus des Denkens darzulegen“ (S. 41). Hegels Logik ist „ein großartiger Versuch, das vom specifisch logischen Denken zu unterscheidende genetische Denken zur Methode und zum System auszugestalten“ (S. 44). Als Aufgabe für die Zukunft ergebe sich aus der geschichtlichen Entwicklung, „die formale und erkenntnistheoretische Logik in Wechselwirkung mit den anderen Doktrinen als gemeinsames Organ sämtlicher Wissenschaften zu entwickeln und ihr die gebührende Stellung und Funktion innerhalb des Gesamtorganismus der Wissenschaften zu sichern“ (S. 49). Das „System“ der Logik beginnt mit dem Verhältnis von Bild und Denken, das schon oben von uns angedeutet wurde; schon im Bilde soll das Denken wirken (S. 56), wie im Objekte selbst (gegen Phänomenalismus und Solipsismus) Sinnliches und Übersinnliches, Natürliches und Übernatürliches zu unterscheiden sei (S. 60). Erkennbar sei das Übersinnliche durch Selbstbezeugung, dem ein Glaube entspreche; es sei also im Grunde persönlichen Wesens (S. 61) — ein gewaltiger Sprung im Denken, zu dem sich eben nur die Theosophie zu erschwingen vermag!

Die Übereinstimmung des Bildes mit dem Original erkläre sich daraus, daß der Mensch nicht nur Erkennen, sondern auch anderes ist und hat und übt (sonach wären Phänomenalismus und Solipsismus vom Standpunkt des Erkennens selbst nicht zu überwinden!) S. 64. Gewifsheit soll daher auch nur im Gesamtbestand des Menschenwesens begründet sein (S. 66). Kein Satz für sich kann das Kriterium der Gewifsheit bilden, und thatsächlich bilde immer das, was der Mensch ist und darum wünscht (! sic), den Hintergrund sowohl für die reale Notwendigkeit, kraft welcher er etwas so und so denken muß und nicht anders denken kann, als auch für das modale Urteil der Notwendigkeit des Soseins und der Unmöglichkeit des Andersseins (S. 67). Wahrnehmen wird für Daseindenken erklärt (S. 68). (In Wahrheit wird im Wahrnehmen Daseiendes — Gegenwärtiges — vorgestellt, nicht Dasein gedacht.) Räumlichkeit wird definiert als diejenige Daseinsform, welche dem Wahrnehmenden wie dem Gegenstand der Wahrnehmung seine Stelle gibt. (S. 73. Seine Stelle? Doch wohl im Raume; die Erklärung setzt also das zu Erklärende voraus!) In die Arbeit der Mathematiker sich zu mischen und den Mathematikern die Annahme eines Raumes von x Dimensionen verwehren hält der Verf. für einen unberechtigten Eingriff in fremdes Gebiet (S. 78). Auf die Wahrnehmung folgt die Vorstellung. „Vermöge des Wahrnehmens ist das Bild Gegenstand des Denkens, im Vorstellen wird der Gegen-

stand zum Inhalt des Denkens“ (S. 80). Das Vorstellen äußert sich als Exposition. Bezüglich des Verhältnisses von Inhalt und Umfang, meint der Verf., habe auch die Einzelvorstellung einen potenziellen Umfang. (? S. 83). — Das Wesen der Induktion ist ein Vorstellungsprozess, nicht eine Art von Syllogismus (S. 84. Ein Syllogismus allerdings nicht, wohl aber eine Form der Argumentation!). Was der Verf. über das Verhältnis von Syllogismus und Induktion S. 86 vorbringt, ist eine Mischung von Falschem und Wahrem. Beide sind Schlüsse, unterscheiden sich aber dadurch, daß der Syllogismus eines Mittelbegriffes sich bedient, die Induktion aber zu Mittelbegriffen führt. — Ferner äußert sich nach dem Verf. das Vorstellen als Division, Analogie und Exemplifikation. Hieran schließt sich die Lehre von der Association der Ideen und von der Hypothese; jene soll dem Bestreben ihr Dasein verdanken, „das Gewebe und Gefüge der Gedankenwelt aus ihr selbst zu erklären durch Auffindung von den in ihr sich bethätigenden Gesetzen“ (S. 99). Auf das Urteilen (spezifisch-logische Denken) eingehend definiert er das Urteil als jenes Denken, das eine Vorstellung gegenüber anderweitigen Vorstellungen mit Bezug auf ihre Herkunft und ihre innere Haltbarkeit begrenzt (S. 105). Dem Urteil sei es um die Gültigkeit der Vorstellung zu thun. Die Copula habe ihre Bedeutung darin, 1. daß das Vorstellen das eine als anderes bezeichnet; 2. daß sie verschmilzt mit dem Akte des Urteilens über die Gültigkeit einer Vorstellung. Verständlicher ist mit der alten Logik zu sagen, daß der Copula eine doppelte Bedeutung zukommt, die formal-logische des So- oder Nichtseseins (der Wahrheit, Gültigkeit und des Gegenteils) und die reale des modus essendi, der Kategorie. Das Urteil: „das Pferd läuft“ behauptet sowohl, daß es so sei, sich so verhalte, als auch, daß Laufen dem Pferde als accidentelle Bestimmung, näher als ein „Thun“ zukomme. Mit Rücksicht auf die letztere Bedeutung ist jedes Urteil zusammengesetzt, und daher die Behauptung des Verfs., nämlich daß „jene alte, vom Gedanken der Zusammensetzung beherrschte Einteilung des Materials der Logik in die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß nunmehr vollends hinfällig werden dürfte“, selbst hinfällig (S. 107). Die Grundsätze des logischen Denkens sollen als Grundakte desselben aus diesem selbst erwiesen werden (S. 109). Versteht man darunter Sätze, wie das Widerspruchsprincip, das des ausgeschlossenen Dritten, so enthält jene Forderung eine Vermischung des Formallogischen mit dem Realen, des Denkens mit dem Sein. Der Verf. verfällt mit seiner Forderung in den Irrtum Fichtes, Hegels u. s. w. Er

unterscheidet als Grundsätze des logischen Denkens den Grundsatz der Modalität, der Relation (Argumentation), Exklusion und Konklusion und demgemäß modale, Relations-Urteile oder besser (?) Argumentationsformen, exklusive und konklusive Urteile. Gegen des Verf.s Theorie der Modalität wäre manches zu sagen; charakteristisch für seinen Standpunkt ist die Äußerung, daß auch „das Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsurteil für ihren Teil die Notwendigkeit des Soseins und die Unmöglichkeit des Andersseins in Anspruch nehmen und zwar kraft des ausschließenden Begriffs, der das Wesen des logischen Denkens ausmacht und seinerseits von der Identität des denkenden Selbst lebt“ (S. 117). Gewiß ist die Möglichkeit des Seins, sofern es ist, notwendig als möglich zu denken; der Grund aber liegt in der Natur des Seins, der sich das Denken unterwerfen muß, nicht aber im menschlichen Denken und in der Identität des Selbst, wie der Verf. mit Fichte annimmt. Wenn gegen den Schluß der Schullogik: *a necesse esse ad esse valet illatio* gesagt wird (S. 121), manches, was notwendig sei, sei leider nicht wirklich, und manches, was wir als notwendig beurteilen, müssen wir nicht als wirklich denken, so beweist dies „leider“, daß der Verf. die Notwendigkeit des Seins mit Bedürfnissen des Lebens verwechselt, was einem so gewiegten Logiker nicht begegnen sollte. Jener Schluß ist vollkommen richtig und besagt, daß, was notwendig ist, auch thatsächlich sich so verhält, z. B. die notwendigen Eigenschaften des Kreises auch in jedem wirklichen Kreise sich finden. Gleich unwirksam sind des Verf.s Angriffe auf die modalen Schlüsse der alten Logik, was wir hier nicht weiter ausführen können.

Die Argumentationsformen werden sowohl zu den „Stufen des gesamten Denkprozesses“ (Wahrnehmung u. s. w.) als auch zu den „Grundakten des logischen Denkens“ in Beziehung gesetzt und unterschieden in kausale, restriktive, disjunktive und konditionale Urteile. Der Syllogismus bestehe wesentlich nicht in einer Folgerung, sondern in der Aufzeigung des Mittelbegriffs (in Wirklichkeit besteht der Syllogismus in einer Folgerung mit Hilfe des Mittelbegriffs) S. 129. Die hypothetischen Syllogismen sollen nicht Syllogismen, sondern Argumentationsformen sein, in welchen vermöge des Zusammenhangs mit dem übrigen logischen Denken die konditionale, restriktive oder disjunktive Folgerung zur kausalen erhoben wird (S. 141).

Unter Urteilen der Exklusivität faßt R. zusammen 1. das qualitativ bestimmte (bejahende und verneinende), 2. das quantitativ bestimmte, 3. das gegensätzliche, 4. das kontraponierte

Urteil (S. 152). Der Kantschen Gruppierung nach den Titeln: Qualität, Quantität, Relation, Modalität gegenüber seien Qualität und Quantität nicht mit Relation und Modalität zu koordinieren, sondern zugleich mit Entgegensetzung und Kontraposition unter den Gesichtspunkt der Exklusivität zu bringen. Die sogen. unendlichen Urteile Kants werden auf affirmative und negative zurückgeführt (S. 162). Bei der Erklärung des konträren und kontradiktorischen Gegensatzes werden als Beispiele jenes: Fisch und Vogel, und dieses: Fisch und Nichtfisch angeführt, als ob der kontradiktorische Gegensatz in den Begriffen und der konträre in disparaten Vorstellungen läge. Der Abschnitt über konklusive Urteile ist besonders bemerkenswert wegen der eigentümlichen Auffassung des Syllogismus und des Mittelbegriffs als zusammenfassender Einheit statt als Folgerung und Mittel derselben. Zu den konklusiven Denkakten wird die Definition gezählt. Von dieser heisst es: „Am meisten bleibt zu betonen, daß vor den anderen logischen Akten gerade die Definition es ist, welche gegenüber der bloßen Vorstellung den Begriff in seiner Selbständigkeit zeigt. Zwar wohnt der Begriff dem ganzen logischen Denken als dessen Wesen inne; er spricht sich in der Modalität des Urteils aus, er schlingt die Glieder der Argumentation in einander, er bethätigt sich in den Formen der Exklusivität, doch innerhalb der konklusiven Urteile kommt er vollends zu sich und zum Vorschein: als syllogistischer Mittelbegriff noch umschlossen von Subjekt und Prädikat, durch den Sorites dann seine Fülle entwickelnd zu einer Reihe von unter- und übergeordneten Begriffen, in der Definition frei heraustretend aus der Reihe und seine Kraft nach innen und ausen in eins zusammenfassend“ (S. 199). Für den Anhänger der alten Logik liegt die in diesen Worten enthaltene Überschätzung des Begriffs klar zu Tage. Der Begriff ist Anfang des Denkens, nicht aber seine Vollendung. Diese liegt im Schluß, dessen Mittelbegriff nicht bloß den Wesensgrund, sondern auch die übrigen Gründe und Ursachen zum Ausdruck bringen kann, wie aus der eigenen Darstellung, die der Verf. von der aristotelischen Demonstration (dem Apodiktischen im Unterschiede vom Dialektischen) gibt (S. 212), hervorgeht. Das Denken gleicht daher nicht der Kreisbewegung, sondern einem geraden Fortgang: (λόγοι) οὐκ ἀνακάμπουσιν γὰρ πάλιν ἐπ’ ἀρχήν, προσαναλαμβάνουσαι δ’ αἰεὶ μέσον κατ’ ἄκρον εὐθυπόρουσιν. De An. 407 a 28 f.

Auf Geschichte und System der Kategorieen eingehend, findet der Verf. das Verdienst Kants in der „Einsicht, daß die Kategorieen in sich selbst ein System bilden und daß

von ihnen aus die Gedankenwelt Zusammenhang und Ordnung und Einheit erhält“ (S. 221). Fichte habe hierzu die Erkenntnis gefügt, daß die Kategorien ein lebendiges System ausmachen, das genetisch in Thesis, Antithesis und Synthesis zu entwickeln sei, Schelling und Hegel (der jedoch in der angeblichen Dialektik das genetische Denken mit dem logischen vermische) erhoben die Kategorien zu universeller Bedeutung (S. 223). Besonderes Gewicht wird auf die tetradische Konstruktion Troxlers und J. J. Wagners gelegt (S. 227). In neuester Zeit sei das Problem nur vereinzelt von Güntherianern wie Th. Weber behandelt worden (S. 232). Was des Verf.s eigene Ansicht vom System der Kategorien betrifft, so ist an das im Eingang über seinen Standpunkt Bemerkte zu erinnern. Urkategorie ist ihm die Einheit; schon allen vorangegangenen Stufen des Denkprozesses (wozu auch die Wahrnehmung gerechnet wird) wohnt einendes Denken inne (S. 233). Basis der einenden Thätigkeit ist die Vielheit (der aber eine ursprüngliche Einheit zu Grunde liegt) S. 234. Die konkrete begriffliche Einheit ist „Idee“ (S. 236). „Das Denken ist eine Einheit, welche Unterschied und Gegensatz aus sich hervorbringt und wieder in sich zusammenfaßt“ (S. 241). Von seinem Verhältnis zu Hegel und Wagner sagt der Verf.: „Der vorliegenden Bearbeitung des genetischen Denkens ist es darum zu thun, die Hegelsche Dialektik, die alles Denken in sich vereinigen wollte, wie auch die konstruktive Methode Wagners, welche das höchste Denken zu sein strebte, auf ihre Wahrheit, auf ihre bleibende Form und Wesen zurückzuführen“ (S. 247). Daß auf dem Standpunkt des Verf.s auch die Einheit der Gegensätze behauptet wird, ist von vornherein zu erwarten. „Von allgemeinerer Bedeutung als die Theorie der Vermittelung entgegengesetzter Ansichten ist die Kategorie Vermittelung; sie dient wie überhaupt das genetische Denken dazu, daß, was nach der Ansicht der spezifisch logischen Erwägung sich im Gegensatz und Widerspruch mit einander befindet, in und aus seiner Einheit erfaßt wird“ (S. 269). Diese Einheit der Gegensätze wurde von der Theosophie zu allen Zeiten gelehrt. Der Verf. nennt Baader und Jak. Böhme. Wir erinnern an Nikolaus von Cusa (S. uns. Schrift über diesen). Wenn der Verf. die Schöpfung aus nichts vom logischen Standpunkt verteidigt (S. 265), so müssen wir uns das von der Herrlichkeit Gottes, in welche Natur und Geist hineingeschaffen seien, Gesagte gegenwärtig erhalten. Daß dem Verf. auch Stoff und Kraft als gleichen Wesens gelten, ist nach allem vollkommen begreiflich; ebenso daß ihm das Verständnis für die aristote-

lische Lehre von Form und Materie nicht aufgegangen ist (S. 278). Die Kategorieenlehre schließt mit einer Übersicht über das System der Kategorieen, das nach des Verf.s Anschauungs- und Redeweise alle dem Begreifen eigenen Denkakte umfaßt und an dessen Spitze die Einheit steht, die sich in Wesen (Zweck, Grund, Kraft, Bethätigung), Entwicklung (Selbstverwirklichung u. s. w.), Vermittelung (Substantialität, Kausalität u. s. w.) und Form (Synthesis, Analysis, Antithesis, Thesis) entfaltet. Ein weiteres Eingehen auf diese theosophisch und tetradisch umgestaltete Kant-Hegelsche Begriffstafel halten wir für überflüssig.

Das zweite Hauptstück enthält eine encyklopädische Übersicht über das System der Wissenschaften. Der Verf. wendet sich aus dem Gesichtspunkte der Lehre vom Denken und Erkennen gegen alle Versuche, die Einheit der Natur aus Entwicklung zu erklären, vielmehr habe umgekehrt die Entwicklung ihren Grund in der Einheit (S. 286 f.). Es sei daher auch nicht von einer Vielheit von Substanzen auszugehen, die Vielheit sei ein Mittleres, dessen einheitliche Ausgestaltung aus der ursprünglichen Einheit verstanden werden wolle. Mit den Neuplatonikern sei dem aristotelischen Dualismus die Einheit entgegensetzen. In der aristotelischen Auffassung bleibe unbegriffen, woher der Stoff die Fähigkeit habe, das zu werden, was das Formprincip aus ihm macht. (Form und Materie sind wesentlich auf einander hingeeordnet, die Frage ist also eine müßige.) Eine gewisse Berechtigung in der Naturwissenschaft besitze auch der Materialismus, nämlich innerhalb der Grenzen der Naturforschung zur teilweisen Erklärung der Naturerscheinungen; dagegen gewinne der Spiritualismus ein Recht auf Existenz, wenn er von einem Geiste zeugt, der von Ewigkeit vollkommen ist und mit einer Welt freier Wesen sich zu umgeben Macht und Lust hat. Er finde aber seinen Gott nur, wenn dieser sich offenbart. Die Wissenschaft brauche demnach die Offenbarung, um zu sich und zu ihrem Princip zu kommen, und ebensogut einen Erlöser, als der in die Gewalt der Natur versunkene Mensch, dessen Wissenschaft sie ist (S. 293). Ohne Offenbarung würde also die Naturforschung zu Materialismus und Naturalismus verurteilt, was wir durchaus nicht zugeben können. Die Kehrseite dieser Auffassung zeigt sich in der Vergötterung der Natur, die in den Worten liegt: „Bezogen auf göttliches Wesen selbst, ist sie (die Natur) eine That, welche mittels der Offenbarung und um des Menschen willen zur Erscheinung kommt“ u. s. w. (S. 295). — Unmittelbar nach der Naturwissenschaft wird die Theologie behandelt. Ganz im

theosophischen Sinne wird ein Glauben angenommen, das dem Entwicklungsprozeß vorhergehe und dessen Anlaß und Gegenstand die sinnliche Selbstoffenbarung eines persönlichen Lebens sei. Über dem theologischen Erkennen aber liegt, wie wir schon früher vernahmen, das philosophische als Synthese im Erkenntnisprozeß (S. 303); wie dem theologischen die göttliche Selbstoffenbarung, so liege ihr die Gottebenbildlichkeit zu Grunde (S. 308). — Der Ansicht, daß die Theologie als Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung für das Verständnis der Geschichte unentbehrlich sei, wäre unbedingt zuzustimmen, wenn nicht das Verhältnis der Theologie selbst zur Philosophie durch die theosophische Grundansicht in ein falsches Licht gerückt würde (S. 315).

Von der Moral wird gefordert, daß sie eine in die Gotteskindschaft sich versenkende Begründung des Verhältnisses suchen müsse, in welchem der Mensch zur Natur, zu seinesgleichen, zu sich selbst und zu Gott stehen soll (S. 326). In dieser Forderung liegt nach unserer Ansicht eine Überspannung der Leistungsfähigkeit der philosophischen Moral und eine Vermischung derselben mit der theologischen Ethik. — Die Ästhetik wird auf Phantasie, in der vermeintlich sinnliche Natur und geistiges Leben ein Ganzes für sich bilden, gegründet. Ja, die Phantasie gilt, da in der Tiefe der Menschenseele von Haus aus das Gottesbild, das ausgewirkt werden soll und will, vorhanden ist, als Bethätigung des allen andern Bildern sich einordnenden Gottesbildes selbst. Bezüglich der Logik genüge es uns, den Vorwurf gegen die alte Logik dem Verf. selbst zurückzugeben; denn während der Verf. Bild und Denken als Stufen eines wesentlich einheitlichen Erkennens betrachtet, wußte jene nicht bloß beide zu unterscheiden, sondern erkannte auch ihre wesentliche Differenz: eine Erkenntnis, die sie vor den Irrtümern des Sensualismus und Intellektualismus gleichmäÙig bewahrte. — An theosophischer Überschwenglichkeit leidet auch die Psychologie des Verf.s. Der Wille soll das Wesen des Selbstbewußtseins und dieses die Form des Willens sein; über alle Vermögen aber greife die Gottbildlichkeit über, welche die Eingliederung des Menschen in den Kreis des göttlichen Lebens begründe (S. 341). Mit Meister Eckart bekennt sich der Verf. zu dem Satze: „daß mein Grund Gottes Grund“ ist. Schließlich bezeichnet er als sein Ziel die „christliche Philosophie, und zwar nicht eine in sich nichtchristliche Philosophie, welcher aber, wie es im Mittelalter der aristotelischen Lehre von seiten der Kirchenlehre widerfuhr, von außen her der Giftstachel stumpf gemacht

oder ausgetilgt wurde, sondern eine Philosophie herausgeboren aus einem christlichen Geiste“ (S. 345). Dagegen haben wir zu erwidern: Nicht äußerlich durch Abstumpfung des Giftstachels suchte die Scholastik die peripatetische Philosophie zu christianisieren. Wenn man nicht im lutherischen Sinne die Natur und natürliche Vernunft als wesentlich korrumpiert hinstellen will, so können ihre vollkommensten Leistungen nicht in einem exklusiven Gegensatz zu Offenbarung und Christentum stehen. Nach dem Grundsatz: *gratia perficit naturam* bedurfte es nur der vollen Entwicklung des Wahrheitsgehaltes der sokratischen (platonisch-aristotelischen) Philosophie unter dem normativ leitenden Einfluß der christlichen Offenbarung, um die wahrhaft christliche Philosophie zur Ausgestaltung zu bringen. Das ist es, was die Väter begonnen, die Scholastiker systematisch ausgeführt haben. Dagegen, sieht man der christlichen Philosophie des Verf.s näher ins Antlitz, so erkennt man unschwer, daß sie die Züge des neuplatonischen Pantheismus an sich trägt, d. h. jenes Systems, das unter einer religiösen, beziehungsweise christlichen Maske den fundamentalsten Irrtum des Heidentums — Vermischung des Göttlichen und Menschlichen — verbirgt.

In ausführlicher Darstellung behandelt (3.) Dr. Arthur Drews unter dem Titel: „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems“, Berlin 1894, die Wandlungen in den naturphilosophischen Ansichten des Königsberger Philosophen. Die Schrift des den Lesern des Jahrbuchs als eines Anhängers der Philosophie des Unbewußten bereits bekannten Verf.s (S. Ergänzungsheft zum 9. Jahrgang) zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erstere Kant als Naturforscher, der letztere denselben als Naturphilosophen zum Vorwurfe nehmen. Dieser letztere ausführlichere und wichtigere Teil gliedert sich wiederum in zwei Unterabteilungen, deren eine: „die vorkritische Naturphilosophie“, das Bild eines gewaltigen Ringens entfaltet, aus den Widersprüchen, in welche die Philosophie durch die divergierenden teils rationalistischen, teils empiristischen Neigungen der dogmatischen Vorgänger Kants geraten war, herauszukommen und einen höheren, vermittelnden Standpunkt über dem *influxus physicus* des Descartes, der spinozistischen Substanzeinheit, der prästabilierten Harmonie des leibnizischen monadologischen Pluralismus und dem jeder begrifflichen und metaphysischen Grundlage entbehrenden Gravitationssystem der mathematischen Naturwissenschaft Newtons zu gewinnen. In der anschaulichsten Weise spiegelt sich dieser Prozeß, der schließlich in die Vernunftkritik und mit dem Aufgehen der

Metaphysik in Erkenntnistheorie endigte, in den wechselnden Vorstellungen, die sich Kant von Raum und Zeit bildete: eine (nebenbei gesagt) verhängnisvolle Wendung für die Schicksale der neueren Philosophie, durch die wegen ihres geringen, der Materie nahe liegenden Seins zu den wenigst erkennbaren zählenden Objekten menschlicher Erkenntnis in Bezug auf die fundamentalsten Fragen bestimmt zu werden.

Indes statt aus den Widersprüchen des rationalistischen und empiristischen Dogmatismus einen Ausweg zu bieten, führt, wie die weitläufige Darstellung der kritischen Naturphilosophie im vorliegenden Werke (S. 131—495) beweist, der kritische Standpunkt in neue unauflösliche Schwierigkeiten und Widersprüche hinein. Fürwahr: ein merkwürdiges Schauspiel bietet die Art und Weise dar, wie die philosophische Gegenwart in Deutschland den großen deutschen Philosophen, dem „der Vorrang vor allen Philosophen“ gebührt, behandelt. Alles ruft: „Zu Kant zurück“. Aber ebendieselben, die in Kant den einzigen Rettungsanker für die schiffbrüchige moderne Philosophie ersehen, streiten sich um den Sinn der principiellsten und wichtigsten Ansichten des Königsberger Philosophen. Es steht nicht einmal fest, ob der „kritische Idealismus“ Kants wirklich ein „Idealismus“ oder vielleicht sogar ein verkappter „naiver Realismus“ ist. Unser Verf., der den „naiven Realismus“ aufs äußerste perhorresciert, erblickt das Verdienst Kants gerade in seiner angeblichen Überwindung des naiven Realismus, während ein eigentlicher und prononcierter Kantianer dem großen Philosophen eine Lehre zuschreibt, die unsern Hartmannianer zu der folgenden sehr merkwürdigen und charakteristischen Expektion fortreißt: „Das ist offenbar ein Realismus, der darum nicht weniger naiv ist, weil er in ein idealistisches Gewand gehüllt ist. . . . Hat Kant nichts anderes als einen derartigen ins Idealistische umgekrempten naiven Realismus gelehrt, worin besteht dann noch sein principieller Fortschritt über Berkeley hinaus; oder ist seine höchst anfechtbare Darlegung des Erkenntnisprozesses als solche schon eine so ungeheure That, daß sie ihm allein den Vorrang vor allen andern Philosophen sichert? Jene Anhänger Kants, die noch sogar Anspruch darauf erheben, allein die echte Lehre des Königsberger Weisen zu vertreten, und dabei in ihrem transcendentalen Idealismus so weit gehen, daß sie sogar seiner wegen in den naiven Realismus zurückfallen, bemerken gar nicht, wie sehr sie damit niemand anders herabsetzen als gerade Kant. Könnte er es, er würde ihnen mit Recht zurufen: „Gott schütze mich vor meinen Freunden!“ (S. 223 Anm.)

Den Grundgedanken der Schrift spricht im allgemeinen schon der Titel aus; bestimmter noch erklärt das Vorwort: „daß Kant nicht, wie man es gewöhnlich darzustellen pflegt, Erkenntnistheoretiker gewesen, der sich nebenbei auch mit Naturphilosophie beschäftigt hat, sondern vielmehr Naturphilosoph, der sich mit Erkenntnistheorie nur deshalb befaßt hat, um insbesondere seiner Naturphilosophie eine sichere wissenschaftliche Grundlage zu verschaffen“ (S. III f.). Kants ganze Erkenntnistheorie sei aus naturphilosophischen Erwägungen hervorgegangen. In dem Bestreben, die Naturphilosophie zur Strenge einer Wissenschaft zu erheben, sei Kant auf seinen kritischen Apriorismus geraten, dessen Grundgedanken einer apriorischen Bestimmung des Objekts durch das Subjekt die Quelle des transcendentalen Idealismus wurde und der, konsequent verfolgt, den kritischen Philosophen schliesslich sogar zu dem von Fichte und Schelling in kühner und konsequenter Weise ausgeführten Versuche führte, nicht bloß die allgemeinsten Gesetze der Natur, sondern auch die speciellen Gesetze, nicht allein die Form, sondern auch den Stoff der Erkenntnis als ein a priori Gegebenes aus dem Subjekte abzuleiten. (S. 470 ff.)

Der Verf. beweist zwar eine gründliche Kenntnis der Kantischen Lehren und Schriften, erscheint aber in der Beurteilung ganz und gar durch die absurden Vorurteile der Philosophie des Unbewußten beeinflusst, wie schon die im Vorworte ausgesprochene Vermutung zeigt: was Kant im Innersten seiner Seele vielleicht vorgeschwebt habe, sei die Überbrückung der vom Deismus aufgerissenen Kluft zwischen Gott und Welt gewesen. Es sei ein Beweis für den ahnungsvollen Tiefblick Kants, daß er als das sicherste Mittel, jenen Gegensatz zu überwinden, die Begründung einer dynamischen Theorie der Materie, die allein im stande ist, den religionsfeindlichen Begriff des toten Stoffes zu widerlegen, erkannt und damit eine monistische Spekulation auf naturwissenschaftlicher Grundlage angebahnt habe. In diesem Sinne läßt sich der Verf. das Feldgeschrei: „Zurück zu Kant!“ gefallen. Wie doch der Name Kants allen möglichen Bestrebungen zum Deckmantel dienen muß! Kant, der — wie aus des Verf.s eigener Darstellung erhellt — den Begriff des persönlichen Gottes insbesondere in den letzten Stadien seiner Lehre so entschieden betonte, der Geistsein und Bewußtsein für unzertrennliche Begriffe ansah, der den Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit stets festhielt und daher die Vergeistigung des Stoffes stets von sich wies, soll nun auf einmal für die Philosophie des Unbewußten Zeugnis geben. Kant soll ein Vorläufer

jenes Philosophen sein, der die Unbewußtheit und Unpersönlichkeit Gottes als ein religiöses Postulat hinstellt — derselbe Kant, der erklärte, daß der Begriff eines persönlichen Gottes allein den Menschen interessiere! (K. d. r. V. 2. Ausg. S. 661.)

Wenn der Verf. das Wesen der Materie und die objektive Zweckverknüpfung als die wichtigsten Fragen der Metaphysik hinstellt, so wollen wir hierüber nicht weiter rechten, auch nicht darüber, daß Kant trotz der Widersprüche, in welche der kritische Standpunkt bezüglich beider Probleme hineinführte, gewisse Momente der Wahrheit zur Geltung brachte. Dagegen müssen wir ihm entgegentreten, wenn er im Dynamismus das Verdienst Kants gewahrt und die Teleologie in einem der Philosophie des Unbewußten günstigen Sinne zu deuten sucht.

Als Quelle der rationalistischen Verirrungen Kants, die sich für die fernere Entwicklung der deutschen Philosophie so verhängnisvoll erwiesen, sowie der Zweideutigkeiten und Widersprüche, in welche sich Kant bezüglich des „Dinges an sich“ verwickelte, dürfte allgemein die Meinung anerkannt sein, allgemeine und notwendige Erkenntnis sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Form der Erkenntnis aus dem Subjekt selbst stamme, oder mit anderen Worten, daß das Objekt formell durch das Subjekt bestimmt werde. Indem dann Kant zwischen der aus dem Subjekt stammenden Form und dem von der Sinnlichkeit gebotenen Stoff der Erkenntnis unterschied und den letzteren auf eine Receptivität des Subjekts oder Empfänglichkeit für äußere Eindrücke zurückführte, sah er sich zur Annahme eines doppelten Objekts genötigt, des Wahrnehmungsobjekts, dem er eine empirische Realität zuschrieb, und des Dinges an sich, das sich indes schließlich zu einer bloßen Fiktion verflüchtigte, nachdem er ihm eine transcendente Realität zugeschrieben und sein Dasein behauptet, seine Erkennbarkeit und nähere Bestimmbarkeit aber geleugnet hatte. Diese wahre Quelle der rationalistischen Irrtümer zu verstopfen, ist der neueren Philosophie bis jetzt nicht gelungen. Unser Verf. selbst weiß sich nur dadurch dem transcendentalen Idealismus, der sich als Konsequenz des aprioristischen Rationalismus ergab, zu entziehen, daß er auf Apodikticität der Erkenntnis verzichtet und sich bezüglich der Realität einer unabhängig vom menschlichen Gedanken existierenden Welt und ihrer kausalen Beziehungen mit einer bloßen Wahrscheinlichkeit begnügt.

Fragen wir aber nach dem wirklichen Grunde, der Kant zur Annahme bewog, apodiktische Erkenntnis sei nur möglich, wenn der Gegenstand nach dem Subjekt, nicht umgekehrt, sich

richte, so liegt derselbe in der Unkenntnis der wahren Theorie der Abstraktion, die der neueren Philosophie seit ihrer Emanzipation von Aristoteles und der Scholastik verloren gegangen war, die weder die Rationalisten, wie Descartes, Spinoza, Leibnitz, noch die Empiristen dem Philosophen darzubieten vermochten und die auch von den neuesten Philosophen ignoriert und von der Hand gewiesen wird.

Charakteristisch für Kant wie für den Verf. ist in dieser Beziehung folgende Äußerung bezüglich des in der prästabilierten Harmonie oder, wie wir auch sagen können, vom dogmatischen Rationalismus angenommenen Parallelismus der eingebornen Ideen mit der wirklichen Welt: „In der That beweisen diese Einwände Kants gegen jenen erst nachträglich von ihm in Betracht gezogenen Mittelweg, daß es ihm kaum damit Ernst gewesen und daß er überhaupt nur notgedrungen, mit einer Mischung von Ärgerlichkeit und Verachtung, darauf eingegangen ist. Der wahre Grund, warum Kant ihn ursprünglich außer acht gelassen, und warum er auch dann noch, als ihn seine Recensenten mit Gewalt darauf gebracht hatten, nur so nebenbei und in völlig unzulänglicher Weise sich mit ihm beschäftigt hat, dieser Grund liegt darin, daß die Annahme einer Übereinstimmung zwischen den Formen des Seins und denen des Denkens, so viel Wahrscheinlichkeit sie auch besitzen mochte, dennoch bloß eine Hypothese war, und daß er, als Philosoph, es unter seiner Würde hielt, auf Hypothesen sich einzulassen.“ S. 216 f. Kant sah ein, daß auf dem Wege der Empiristen eine allgemeine und notwendige, wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis unerreichbar sei. Ebenso aber erkannte er auch, daß die von Descartes und seinen Nachfolgern eingeschlagene Methode, von einer ursprünglich allein vom Subjekt erfaßten Vorstellungs- und Ideenwelt auf eine entsprechende Wirklichkeit überzugehen, nicht zum Ziele führe. Einen anderen Mittelweg zog er gar nicht in Betracht, nämlich die aristotelisch-scholastische Annahme, daß wir die von ihm aus der Spontaneität des Subjekts abgeleitete „Form“ der Erkenntnis aus den von den Sinnen gebotenen Daten abstrahieren, nicht in dem Sinne nominalistisch-empiristischer Verallgemeinerung, sondern in dem der Enthebung des in den Dingen verwirklichten Intelligiblen aus materieller Besonderung und Vereinzelung. Solange die Philosophie nicht wiederum zu dieser Auffassung zurückkehrt, wird ihr die Aufstellung und Begründung einer wahren „Wissenschaftslehre“ und die sichere Grundlegung einer Naturphilosophie versagt sein.

Ist es dem Verf. nicht gelungen, den transcendentalen Idea-

lismus vom methodischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt zu überwinden und zu einer richtigen Beurteilung der Kantschen Philosophie zu gelangen, so gilt dasselbe auch von seiner angeblichen Fortbildung des Kantschen Begriffs der Materie. Gerade jenes Moment (der kontinuierlichen Raumerfüllung, das der Verf. aus der Kantschen Konstruktion der Materie entfernt wissen will), erscheint bei vorurteilsfreier Betrachtung als ein wenn auch unzulängliches Moment der Wahrheit, das, zwar in anderer Fassung, festgehalten werden muß, wenn anders der Idealismus überwunden und die Naturphilosophie auf einen festen Boden der Wirklichkeit gestellt werden soll.

Die gegen Leibnitz von Kant festgehaltene Unterscheidung der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis verhinderte ihn, die volle Konsequenz des rationalistischen Idealismus zu ziehen. Daher die vom Verf. mit Unrecht so sehr perhorrescierte, der kritischen Philosophie ihrem Dynamismus zum Trotz immer wieder sich aufdrängende materielle Bestimmung des Stoffes (S. 308 f.), an deren Stelle, wie wir sahen, der Verf. — sogar aus religiösen Gründen! — seinen reinen, die Materie völlig spiritualisierenden, sie als abstrakt stoffloses System von Kräften (S. 309) bestimmenden Dynamismus, den er in einigermaßen mißverständlicher Weise als atomistischen Dynamismus bezeichnet, setzen will (S. 326 f.). Durch denselben Grund wurde Kant abgehalten, eine Belebtheit der Materie anzunehmen, eine Annahme, die überdies, wie Kant ganz richtig einsah, nicht im stande ist, die substantielle Einheit des Organismus zu erklären (S. 364 ff., 432). Wenn dagegen der Verf. seinen Kraftatomen Bewußtsein zuschreibt, dagegen die Konsequenz eines Körperbewußtseins von sich weist, weil es im Unorganischen an einer Leitung mangle, welche die Vorbedingung eines Kollektivbewußtseins bilde, so trifft ihn mit Recht der Vorwurf, daß er nicht Thatsachen erkläre, sondern fingiere. Den realen Elementen des Stoffes Bewußtsein zuschreiben, heißt nicht philosophieren, sondern phantasieren; hierzu aber war der kritische Philosoph zu nüchtern und zu besonnen.

Nicht minder besonnen bewies sich der philosophische Scharfblick Kants — soweit er nicht durch das aprioristische Vorurteil getrübt wurde — in der Auffassung der Teleologie. Die in der Natur herrschende Zweckmäßigkeit ist auch nach Kants Ansicht nur aus einem absoluten Verstande begreiflich, aus einem Verstande, der nicht „diskursiv, wie der unsrige, sondern intuitiv ist.“ S. 433 ff. Kant wendet sich deshalb gegen Spinoza, indem er erklärt, die Frage nach der Einheit in der Zweckverbindung

bleibe schlechterdings unbeantwortet, „wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und diese ihre Eigenschaft zu der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältnis aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältnis einer Kausalität vorstellen.“ (S. 437.)

Der richtige Gedanke, der Kant vorschwebt, ist der einer schaffenden Intelligenz, die wirkende Ursache von Form und Stoff in der Natur, also Grund des Mechanischen und Teleologischen in ihr zugleich ist. Der Verf. bemerkt hierzu: „Wir sind nun, indem wir unsern Ausgangspunkt von der Erwägung nahmen, daß Mechanismus und Teleologie in einem gemeinschaftlichen übergeordneten Princip wurzeln müssen, zu einer näheren Vorstellung jener Intelligenz gelangt, die wir der einheitlichen Substanz zuschreiben müssen. Da Kant den Pantheismus nur in der Form des Spinozismus kennt und diesen zur Erklärung des Problems unbrauchbar findet, so bezeichnet er seine Anschauung vom Absoluten einfach als Theismus, obwohl ihn eine genauere Erwägung dieses Punktes darauf hätte führen müssen, daß der göttliche Verstand, wie er ihn bestimmt hat, nicht bewußt funktionieren und folglich das Absolute auch nicht Persönlichkeit sein könne.“ (A. a. O.) Wir sind weit entfernt, die pantheistischen Anklänge und Keime in der kritischen Philosophie leugnen zu wollen; gleichwohl scheint uns das Urteil, das wir so eben vernommen, mehr durch das Vorurteil der Philosophie des Unbewußten als durch die Kantsche Fassung des Teleologischen bestimmt zu sein.

Der Verf. fährt fort: „Es ist im Interesse der Naturphilosophie sehr zu bedauern, daß Kant diese Folgerung (eines unbewußten, unpersönlichen Absoluten) nicht selbst gezogen hat“ (thatsächlich hat Kant die Persönlichkeit Gottes, wie oben bemerkt wurde, in den späteren Jahren immer schärfer betont), „obgleich dieselbe doch unzweideutig in seinen Prämissen enthalten ist. Denn das ist ja gerade einer der Hauptgründe, der die Naturforscher gegen die Naturphilosophie mißtrauisch macht und sie gegen alle Spekulation auf Grund naturwissenschaftlicher Resultate einzunehmen pflügt, daß sie fürchten, dem theologischen Begriffe des Wunders anheimzufallen, wenn sie die Persönlichkeit des Absoluten anerkennen.“ (A. a. O.) Nun fürwahr! Eine stärkere Zumutung an die Philosophie ist wohl kaum gestellt worden, als diese, im Interesse einer ganz und gar unberech-

tigten Anmaßung einer gewissen Sorte von Naturforschern die Persönlichkeit Gottes und mit ihr die Möglichkeit des Wunders leugnen zu sollen. Als ob eine echte Naturforschung nicht vor allem die Thatsachen zu respektieren hätte, auch dann, wenn sie aus natürlichen Ursachen schlechterdings nicht zu erklären sind! Was aber die Kantschen Prämissen betrifft, in denen die Folgerung eines unbewußten Absoluten enthalten sein soll, so dürfte der Begriff einer „intuitiven Intelligenz“ kaum darnach angethan sein, als solche Prämisse zu dienen, und es dürfte die ganze Befangenheit in den absurden Vorstellungen der Philosophie des Unbewußten zu der Überzeugung erfordert werden, daß die intuitive Intelligenz als Unbewußtsein zu denken sei oder als solches gedacht werden könne.

Zum Schlusse noch ein Wort über „naiven“ Realismus. Die Devise naiver oder kritischer Realismus ist zu einer Art von Unterscheidungsmerkmal eines wirklich philosophischen Berufes geworden. Die Vertreter des naiven Realismus gelten von vornherein als aus dem Rate der modernen Weisen ausgeschlossen. Dabei ist merkwürdig, daß selbst dem angeblich größten Philosophen, dem einzigen, unvergleichlichen Kant gelegentlich der Vorwurf des naiven Realismus, ja sogar der des Undings eines idealistischen naiven Realismus nicht erspart geblieben ist. Fragen wir: was ist naiver Realismus? Der Verf. mit Ed. v. Hartmann erblickt das wesentliche Merkmal desselben in der Ansicht, daß die Dinge an sich den unmittelbaren Gegenstand der Wahrnehmung bilden, und erhebt dagegen den Einwand, dieser naive Realismus verwechsle die Dinge mit den Vorstellungen von ihnen; was wir unmittelbar erkennen und wahrnehmen, seien nur Vorstellungen; daher könne auch von einer unmittelbaren Gewißheit der Existenz von Dingen an sich und außerhalb unserer Vorstellung nicht die Rede sein. Gleichwohl sei ihre Annahme gerechtfertigt, wenn sie auch nur den Wert einer höchst wahrscheinlichen Hypothese habe. Dieser Auffassung müssen wir aufs entschiedenste widersprechen. Wenn hier eine Verwechslung von Vorstellung und Ding stattfindet, so liegt sie auf seiten des Kritikers, nicht des so verächtlich behandelten naiven Realismus. Selbst dem einfältigsten Sterblichen fällt es nicht bei, seine Vorstellung vom Tische für den wirklichen Tisch zu halten, um so viel weniger jenen Philosophen, die an der Ansicht festhalten, daß wir in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge selbst und unmittelbar erfassen, folglich auch von ihrem Dasein unmittelbar gewiß sind und nicht eines Übergangs von der Vorstellung zu dem Dinge bedürfen, vielmehr rückwärts vom wahrgenommenen

Dinge zur Vorstellung, mittels deren wir wahrnehmen, zurückgehen. Also nehmen wir doch mittelbar, durch ein medium cognitionis wahr? Ohne Zweifel; nur ist ein doppeltes medium zu unterscheiden, ein solches, das zuerst selbst erkannt werden muß, um zur Erkenntnis eines andern zu führen, wie der Rauch zur Erkenntnis des Feuers, und ein medium, das den Gegenstand selbst nicht bloß repräsentiert, sondern präsentiert, präsent macht, d. h. das Subjekt nicht auf sich, sondern auf den Gegenstand gerichtet hält. Von dieser Art ist das Erkenntnis-medium; es ist ein medium quo (scholastisch zu reden), nicht ein medium quod; denn soll ein vom Erkennen verschiedenes Sein erkannt werden, so kann dies nur auf die Art geschehen, daß das ideal dem Sein sich verähnlichende Erkennen dem Sein (Seienden) selbst sich zuzuwenden, es zum unmittelbaren Gegenstande zu machen im stande ist. Wer diesen Unterschied nicht zu fassen vermag, dem bleibt nichts anderes übrig, als entweder Erkennen (Denken) und Sein zu identifizieren oder sich einem völligen Agnosticismus des Seins in die Arme zu werfen.

Auf psychologischem Gebiete bewegt sich die Schrift Otto Lindenberg's (4.): „Die Zweckmäßigkeit der psychischen Vorgänge als Wirkung der Vorstellungshemmung.“ Inauguraldiss. Der Standpunkt dieser Arbeit eines angehenden Doktors der Philosophie charakterisiert sich am besten durch die beiden von ihm verteidigten Thesen: „1. Der Wille ist weder als ein besonderes — etwa mit freier Selbstbestimmung begabtes — Seelenvermögen anzusehen, noch ist zu leugnen, daß dem Willen ein bestimmter eigenartiger Bewußtseinsinhalt entspricht. Vielmehr ist das Willensgefühl ein eigenartiger, d. h. von Vorstellungen und Empfindungen wesentlich verschiedener Bewußtseinsinhalt, der sich dann einstellt, wenn die seelische Thätigkeit gegen Hemmungen arbeitet. 2. Daß die Willensthätigkeit, d. h. die gegen Hemmungen arbeitende seelische Thätigkeit zweckmäßig wirkt und die Ziele des Wollens verwirklicht, ist dadurch zu erklären, daß die psychische Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, welcher zu ihrer, der Hemmung, Beseitigung führt.“ Es ist ein Stück Associationspsychologie, was uns auf 64 Seiten vorgeführt wird. Für diese Art von Psychologie bildet der Wille das Kreuz, unter dessen Bürde sie erliegt. Daher einige, wie Ziehen in seinem Leitfaden der physiologischen Psychologie (Jena, 1891), die Annahme eines besonderen Willens als Ursache unserer Handlungen geradezu verwerfen. (Ziehen, a. a. O. S. 169.) Der Verf. tritt nun zwar dieser Auffassung entgegen und bemerkt, daß das „Willensgefühl“

keine Hypothese des gemeinen Verstandes, sondern unmittelbare Erfahrung sei. Gleichwohl sinkt ihm (nach dem Vorgange von Lipps S. 15) der Wille gewissermaßen zu einer Begleiterscheinung herab; denn nicht der Wille ist es, der die zweckmäßige Handlung verursacht, sondern die Hemmung, die den unbekannten psychischen Vorgang auslöst, der zur zweckmäßigen Handlung führt, so „daß eine psychologische Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, der die Beseitigung der Hemmung veranlaßt“ (S. 14). Wenn der Verf. gleichwohl von einem angestrebten Ziele u. dgl. spricht, so macht sich hierin die Kraft der Gewohnheit, des Sprachgebrauchs und die Stimme der Natur geltend. Im Grunde ist ihm das Zweckmäßige Erfolg, Wirkung, nicht Ursache (*ἐνεκα οὗ*). Damit steht freilich in Widerspruch, was S. 6 gesagt wird: „Soweit die Entstehung des Zweckmäßigen durch die Annahme zu erklären ist, daß das Erstreben der Zwecke selbst auf Erzeugung der zweckmäßigen Vorgänge und Thatbestände hingewirkt hat, soweit kann das Problem nach der Entstehung des Zweckmäßigen eine psychologische Lösung finden.“ Da es nun aber eine Erstrebung des Zweckes ohne Begehren, Wollen nicht geben kann, so wird die in den angeführten Worten ausgesprochene Kausalität des Zwecks wieder illusorisch gemacht; denn diese Kausalität ist eine ideale, ohne vorleuchtenden Gedanken und ohne Wollen nicht denkbar.

Wie im Begriffe der Hemmung und der begehrten „Empfindung“ statt der begehrten und gewollten Sache als eines Gutes der Einfluß Herbarts, so ist in Bezug auf die Auffassung des Zweckmäßigen als notwendigen Erfolges der Einfluß Darwins maßgebend. Von diesem wird gesagt: „In unserem Jahrhundert ist durch den Darwinismus eine tiefe Einsicht in die notwendige Entstehung des Zweckmäßigen gewonnen worden. Indessen scheinen mir gerade durch diese Theorie selbst neue Probleme entstanden zu sein, insofern sich dieselbe auf eine Annahme stützt, die ebenso erklärungsbedürftig wie zweifellos richtig ist; die Probleme liegen ebenso auf psychologischer wie auf physiologischer Seite.“ S. 1. Als dringende Frage erhebe sich die nach der Anpassung des „Individuums“, d. h. die Entwicklung des Zweckmäßigen im Leben desselben; eine Frage, die vom Standpunkt des psychophysischen Parallelismus entweder physiologisch oder psychologisch zu lösen versucht werden könne. Der Verf. wählt den letzteren Versuch. S. 5. Daß derselbe gegen Ziehen das Vorhandensein eines besondern Willensgefühls behauptete, wurde bemerkt; gleichwohl gesteht er die Möglichkeit

zu, den Zusammenhang des psychischen Geschehens ohne den Willen zu erklären; der Wille wäre dann durch die Gesamtheit seiner Bedingungen zu ersetzen. Hieraus aber würde gegen die Existenz eines Willens ebensowenig etwas folgen, als aus der Möglichkeit, die Bewegungen des menschlichen Körpers rein aus physiologischen Vorgängen abzuleiten, ohne Bewußtseinsvorgänge als Ursachen hinzuzudenken, etwas gegen die Existenz dieser Bewußtseinsvorgänge bewiesen würde. S. 10. Diese Möglichkeit wird bekanntlich von einer gewissen Form der Parallelitätslehre behauptet. Von dieser selbst urteilt ein kompetenter Richter, sie sei statt des gepriesenen Monismus vielmehr ein Dualismus, „wie er krasser noch niemals aufgetreten ist.“ (Stumpf, Rede zur Eröffnung des 3. internationalen Psychologenkongresses, 1896. Allg. Zeit. Beil. N. 180.)

Auf die vom Standpunkt des Verfs nicht sonderlich wirk-same Polemik gegen Ziehen folgt die Auseinandersetzung mit Lipps' Theorie der Gefühle und seiner Lehre von dem Rückgang von Zwecken zu Mitteln. — Im 2., dogmatischen Abschnitt wird an den Versuch herangetreten, die Erscheinungen, die man mit Zuhilfenahme des Willens erklären wollte, aus Association, der Begrenztheit der seelischen Kraft, namentlich aber aus der Hemmung zu erklären. Von den Associationen will der Verf. nur die der Gleichzeitigkeit gelten oder wenigstens zur Verwendung gelangen lassen. S. 31. Folgendes Beispiel soll den zu erklärenden Vorgang erläutern. Ein Kind kommt in ein Zimmer und erblickt eine Zuckerdose. Im Anschluß an die Gesichtsempfindung des Zuckers (a) sucht die reproduktive Thätigkeit die Geschmacksempfindung süß (b) zu erzeugen. Da nun diese Empfindung gehemmt wird — wie dies bei reproduktiven Empfindungen im wachen Zustand das Gewöhnliche ist —, so soll zur Mittelvorstellung m übergegangen werden, d. h. zu der Bewegungsempfindung derjenigen Bewegung, welche dazu dient, den Zucker zu ergreifen und in den Mund zu stecken. Damit aber zur Mittelvorstellung übergegangen werden kann, ist nötig, daß von einer bewußten Vorstellung zu der Bewegungsempfindung eine Association führe. „Ich meine nun, es ist sehr wahrscheinlich, daß es eine solche Association gibt, daß etwa von der Gesichtsempfindung des Zuckers, von a selbst eine solche Association zur Bewegungsempfindung führe.“ S. 44. „Wenn wir nicht wissen, was das für psychische Fakta sind, die die einzelnen Leibesbewegungen unmittelbar verursachen, da diese psychischen Fakta wohl zu den unbewußten psychischen Thatbeständen gehören, so wissen wir doch, daß sie denselben

Gesetzen gehorchen müssen, wie die psychischen Fakta überhaupt. . . . Somit werden die psychischen Ursachen der Körperbewegungen auch dem Associationsgesetze unterworfen sein. . . . Sucht nun die reproduktive Thätigkeit eine Bewegungsempfindung zu erzeugen und wird darin gehemmt, so muß auf die Mittelvorstellung zurückgegangen werden. . . . So wäre denn an einem Beispiel geschildert, wie die Hemmung selbst einen Mechanismus in Bewegung setzt, der die gehemmte Vorstellung bewußt zu machen strebt.“ S. 48. — Aus der Hemmung (in der vulgären Annahme, dem Willen) geht das Handeln hervor. Auch wenn Handlungen auf andere Weise entstanden sind, lassen sie sich so auffassen, als ob die Hemmung bei ihrer Erzeugung mitgewirkt hätte. „Wenn der psychische Mechanismus eine Empfindung zu erzeugen strebt und darin gehemmt wird, so sucht er diejenigen Handlungen zu erzeugen, von denen erwartet wird, daß sie die Empfindung produktiv herbeiführen. S. 58. — Über das Verhältnis von Vorstellung („Gedankenvorstellung“) und Wahrnehmung („Empfindung“) äußert sich der Verf.: „Die Empfindung ist qualitativ mehr, sie ist reicher an Elementen als die Gedankenvorstellung.“ S. 50. Soll daher eine Empfindung reproduktiv, d. h. durch Association erzeugt werden, so dürfen gerade diejenigen Elemente, welche für die Empfindung im Gegensatz zur bloßen Gedankenvorstellung charakteristisch sind, bei der Knüpfung der Association nicht gefehlt haben. S. 59 f. Fragen wir, wie Vorstellungen („Gedankenvorstellungen“) Empfindungen hervorrufen, so verweist der Verf. auf ein „unbewußt bleibendes psychisches Faktum“ (S. 57), mit dem eine Association gegeben sein muß, wenn der psychophysische Mechanismus ein Handeln erzeugen soll, das zu der erstrebten Vorstellung führt. (Vgl. S. 22, wo von „unbewußten psychischen Bewegungsimpulsen der willkürlichen Bewegungen“ die Rede ist.) Am Schlusse wird der Einfluß eines Werturteils, einer Lust oder Unlust auf das Streben nach einer Empfindung bestritten. „So wenig es eine psychologische Erklärung ist, zu sagen: ‚eine Vorstellung entsteht, weil sie gewollt wird‘, ebensowenig wäre es eine psychologisch genügende Erklärung, zu sagen: ‚eine Vorstellung strebt als Empfindung auf, weil sie mit Annehmlichkeit und Lust verbunden ist‘. Mag das Gefühl der Lust bei der Empfindung immerhin vorhanden sein, so ist doch nicht die Lust, sondern die Vorstellungsbeziehungen, die die Lust begründen, das Wirksame, was auch das Aufstreben der Vorstellung zur Empfindung begründet.“ S. 64.

