

Der Urstoff oder die erste Materie [Fortsetzung]

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1898)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761850>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

DER URSTOFF ODER DIE ERSTE MATERIE.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Magister Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XII, III. Heft.)

§ 3. *Die Realität des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.*

1. Das Verhältnis unseres Denkens zu den Dingen außer uns.

Die Beweise, welche vorgebracht werden, um die „objektive Realität“ und damit die „Denkbarkeit“ des Urstoffs im Sinne des Aristoteles in Abrede zu stellen, erachten wir unsererseits für nicht erbracht. Vielmehr hat es sich herausgestellt, daß eigentlich diese Beweise nicht „denkbar“ sind, somit auf eine objektive Realität keinen Anspruch haben. Der Urstoff dagegen des Aristoteles besitzt der Wahrheit gemäß objektive Realität. Dies soll indessen noch ausführlicher dargethan und gründlicher nachgewiesen werden.

Zu diesem Zwecke müssen wir nochmals zu dem Wesen des Urstoffs zurückgehen. Die Begriffsbestimmung des Urstoffs, soweit eine solche bei einfachen Dingen möglich ist, wird uns über das Wesen des Urstoffs Aufschluß erteilen. Der Urstoff ist dasjenige, was sich in der Kategorie der Substanz befindet und von uns aufgefaßt oder gedacht wird als eine gewisse Anlage oder Fähigkeit außer aller Gattung, Form und Beraubung, die indessen Formen und Beraubungen aufnimmt. Dieses ist nach der Versicherung des englischen Lehrers die eigentliche und von allen anerkannte Begriffsbestimmung des Urstoffs. *De spiritual. creat. a. 1.* Der Urstoff gehört somit in die Kategorie der Substanz, nicht des Accidens, und wir denken ihn als eine gewisse Fähigkeit ohne die Art, Form oder Beraubung mitzudenken. Wir abstrahieren von der Art, die er mit der Form bildet, und von dieser Form selber, die er besitzt, sowie von der Fähigkeit, die er noch zu allen andern körperlichen Formen hat. Weil es sich hier um die Auffassung, um unser Denken handelt, müssen wir sehen, wie sich unser Denken den äußern Dingen gegenüber verhält.

Die Auffassung unseres Verstandes steht in einem dreifachen Verhältnisse zu den Dingen außer uns. Manchmal bildet das, was der Verstand auffaßt, die Ähnlichkeit des Dinges selber außer uns. Denken wir das, was unter dem Namen „Mensch“ verstanden wird, so haben wir in der Sache selber unmittelbar

den Grund, das Fundament für diesen Begriff, indem der Gegenstand vermöge seiner Gleichheit mit unserm Verstande bewirkt, daß unser Verstand ganz richtig urteilt, und daß der Name, jenen Begriff bezeichnend, im eigentlichen Sinne vom Gegenstande selber ausgesagt wird. Ein anderes Mal ist das, was mit dem Namen bezeichnet wird, nicht die Ähnlichkeit des Gegenstandes außer uns, sondern das, was auf die Art und Weise, wie wir den Gegenstand außer uns denken, folgt. Dazu gehören jene Gedankenbildungen über den Gegenstand außer uns, die nur in unserm Gedanken selber Wirklichkeit haben, ihre Existenz selber nur unserer Auffassung verdanken. Dergleichen sind z. B., wenn wir etwas als Gattung, Art u. s. w. denken, dergleichen sind die sogenannten Universalien oder die logisch allgemeinen Vorstellungen unseres Verstandes. Ein Gedankending dieser Art besitzt keine Ähnlichkeit mit dem Dinge selber außer unserm Verstande. Allein indem unser Verstand das Gemeinsame in den verschiedenen Gattungen oder Arten als Gemeinsames sich denkt, sagt er sich, dieses Gemeinsame bilde die Gattung oder die Art. Diese Gedankendinge haben ihren unmittelbaren Grund, ihr nächstes Fundament nicht in dem Dinge außer uns selber, sondern nur in unserm Verstande. Das entfernte Fundament dagegen bildet der Gegenstand außer uns selber. Infolge dessen ist unsere Auffassung in der Bildung dieser Gedankendinge in vollem Rechte und entspricht durchaus der Wahrheit. Auf dieselbe Art geht ja auch die Mathematik vor. Endlich gibt es auch noch Dinge, die, mit einem Namen bezeichnet, für diesen Namen im Gegenstande selber weder ein unmittelbares, noch ein entferntes Fundament haben, wie z. B. das fliegende Pferd, die Sphinx. Eine Vorstellung dieser Art hat weder eine Ähnlichkeit mit irgend einem Gegenstande außer unserm Verstande, noch folgt sie der Art und Weise, wie wir etwas in Wahrheit erkennen. Darum entspricht eine Auffassung dieser Art auch nicht der Wahrheit, denn es existiert außer uns kein Wesen dieser Art.

Ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem, quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine: „homo“. Et talis conceptionis intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum facit, quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur. — Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex

modo intelligendi rem, quae est extra animam. Et hujusmodi sunt intentiones, quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis: „genus“ non est similitudo alicujus rei extra animam existentis, sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus attribuit ei intentionem generis. Et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est ipsa res. Unde intellectus non est falsus qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis, qui consequuntur ex modo intelligendi sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae; quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere. Et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re. II. Sent. d. 2. q. 1. a. 3.

2. Das Allgemeine.

a) Das logische Allgemeine. — Welches Verhältnis des Verstandes zu den Dingen außer uns kommt nun hier bei unserm Gegenstande in Frage? Das dritte sicher nicht, denn wir suchen ja die Wahrheit, wir wollen, daß unser Denken ein richtiges sei, der Wahrheit entspreche. Dieses dritte Verhältnis unseres Verstandes zu den Dingen außer uns beruht aber nicht auf der Wahrheit; folglich können wir es hier nicht brauchen. Es kann somit in unserer Frage nur das zweite und erste Verhältnis in Betracht kommen. Den Gegenstand des zweiten Verhältnisses nennen wir das logische Allgemeine. Dieses Allgemeine werden wir jetzt zu erörtern haben.

Das Allgemeine hat die Eigenschaft, daß mehrere daran Anteil haben können, daß es selber von mehreren der Wahrheit entsprechend ausgesagt werden kann. Die Begriffsbestimmung des logischen Allgemeinen findet sich in jedem Lehrbuche, weshalb wir hier von jeder weitem Erklärung derselben Abstand nehmen zu können glauben. Dafür wollen wir die Natur dieses Allgemeinen und das Substrat, in welchem es sich vorfindet, näher betrachten. Bekanntermassen wird dieses Allgemeine mit dem Namen: Gattung, Art, Artunterschied, Eigentümlichkeit oder Proprium, und Zufälliges, auf zufällige Art Eigenes genannt. An der vorhin von uns angezogenen Stelle hat der englische Lehrer bemerkt, dieses Allgemeine bilde nicht eine Ähnlichkeit mit dem Gegenstande selber außer uns, sondern es folge der Art und

Weise, wie wir diesen Gegenstand auffassen. Der nächste Grund dafür liege nicht im Gegenstande selber, sondern in unserm Verstande; indessen habe es doch einen entfernten Grund im Gegenstande selber. Infolgedessen beruhe unsere Auffassung durchaus auf Wahrheit. Damit sind zwei Dinge klar und bestimmt ausgesprochen.

Zum ersten existiert das logische Allgemeine formell nur in unserm Denken. Indem wir z. B. das Wesen des Körpers in vielen Substraten vorfinden, seien es nun belebte oder unbelebte, organische oder nichtorganische Körper, fassen wir das Wesen des Körpers als Gattung, somit als allen Körpern „Gemeinsames“ auf. In diesem Sinne ist das Wesen des Körpers nur in unserm Denken ein „Allgemeines“, weil wir es ausdrücklich auf die organischen und nichtorganischen Körper beziehen. Wir haben es also hier eigentlich mit einer Beziehung, mit einem Relativbegriff zu thun, der von vielen unterstehenden Dingen ausgesagt wird. Der Körper bloß als Körper existiert nirgendwo in der Außenwelt; er wird nur von uns als solcher gedacht, indem wir von allem absehen, was die einzelnen Körper speciell für sich haben, und nur das betrachten, was allen „gemeinsam“ zukommt. Auf Grund dieser Auffassung, dieser Abstraktion bildet sich dann unser Verstand den Begriff eines „Allgemeinen“ und sagt, dieses Allgemeine sei die Gattung für die organischen und nichtorganischen Körper. Da nun in der Wirklichkeit niemals ein Körper nur als Körper Dasein hat, so kann das Fundament für diese unsere Auffassung nicht unmittelbar oder zunächst, sondern nur mittelbar und entfernt in den Dingen außer uns liegen. Indessen muß unser Denken doch irgend eine Begründung haben, andernfalls wäre es kein richtiges, entspräche es nicht der Wahrheit.

Est triplex universale. Quoddam, quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem. Et etiam quoddam universale ad rem, sicut forma domus in mente aedificatoris. II. Sent. d. 3. q. 3. a. 2. ad 1. — Universale dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis . . . Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, prout invenitur in particularibus. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 3. ad 1. — De universali dupliciter contingit loqui. Uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis. Alio modo dicitur de natura, cui talis intentioni attribuitur. Summ. th. 1. 2. q. 29. a. 6. —

Cum dicitur universale abstractum duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei; et abstractio sui universalitatis. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2. ad 2. Vgl. I. Sent. d. 19. q. 5. a. 1. — ib. d. 33. q. 1. a. 1. ad 3.

Zum zweiten ist in der oben von uns angeführten Stelle die Wahrheit enthalten, daß das logische Allgemeine in der Außenwelt selber seine Stütze oder seinen Grund habe. Denn zunächst läßt es sich keineswegs in Abrede stellen, daß wir in allen Wissenschaften vom logischen Allgemeinen sprechen, überall desselben uns bedienen. Die Naturwissenschaft selber teilt die Naturdinge in verschiedene Klassen, Gattungen und Arten; die Chemie teilt ihre Grundstoffe oder Körper ein in organische und unorganische, kurz überall wird der Einteilung und Auffassung unseres Verstandes ein Allgemeines zu Grunde gelegt. Daraus folgt denn doch, daß unser Denken nicht ohne allen Grund in dieser Weise vorgeht. Überdies thun wir dieses in wissenschaftlichen Fragen, in Fällen, wo wir die Wahrheit suchen.

b) Das metaphysische Allgemeine. — Obgleich unser Verstand das logische Allgemeine denkend einerseits dazu in dem Gegenstande außer uns keinen unmittelbaren Grund findet, so muß er doch andererseits irgend einen Grund dafür haben. Dieses Fundament bewirkt ja gerade, daß unser Denken ein richtiges, der Wahrheit gemäses ist. Dadurch unterscheidet sich eben das zweite Verhältnis unseres Verstandes den Dingen der Außenwelt gegenüber vom dritten. Den Grund dafür, daß das logische Allgemeine seine Berechtigung, Wahrheit beanspruchen kann, bildet die Natur oder Wesenheit der Naturdinge. Hier kommt ausschließlich die Wesenheit der Naturdinge in Betracht, weil es sich um jene Principien handelt, aus welchen der Naturkörper zusammengesetzt ist. Daß dem so sei, daß nämlich die Wesenheit selber der Naturdinge dieses Fundament für die logische Auffassung des Allgemeinen abgeben müsse, läßt sich ohne viele Mühe darthun.

Wir fassen die Naturdinge in unserm Denken in einen gemeinsamen Begriff zusammen und sagen z. B., der Kohlenstoff bilde einen Körper. Um dies wahrheitsgemäß thun zu können, müssen wir doch offenbar vorher erkennen und wissen, ob dem Kohlenstoff die Wesenheit eines Körpers zukommt, ob diese Wesenheit sich im Kohlenstoff vorfindet. Wir müssen doch vorerst wissen, was der Kohlenstoff mit andern Körpern „gemeinsam“

hat, um denken und sagen zu können, auch er mache einen Körper, ein Naturding aus. Also muß dieses „Gemeinsame“, damit unser Denken ein richtiges, wahrheitsgetreues sei, im Kohlenstoff selber enthalten sein. Somit entspricht unserm Denken vom Allgemeinen irgend ein Sein in den Dingen selber, ein wirkliches, nicht bloß gedachtes Fundament. Daher stützt sich, nach dem englischen Lehrer, das logische Allgemeine immer und überall auf die Natur und Wesenheit der Dinge außer uns. Wir sprechen ja hier überhaupt von den Principien, welche eine Wesenheit, in unserm Falle einen Körper konstituieren, nicht von den Accidenzen der Naturdinge.

Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse, quod habet in intellectu. Sic enim solum est unum in multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur. Unde relinquitur quod universalialia, secundum quod sunt universalialia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. — Comm. in Arist. de anima, lib. 2, lectio 12. — Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividit, habens, tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Opusc. de ente et essentia, c. 4).

Denken und sagen wir also, der Sauerstoff, der Wasserstoff u. s. w. sind Körper, so beruht diese unsere Aussage, wie allgemein zugegeben werden muß, durchaus auf Wahrheit. Allein die Aussage: „Körper“ bildet etwas „Allgemeines“, weil das Körpersein nicht bloß dem Sauerstoff und Wasserstoff, sondern noch vielen andern Naturdingen zukommt, also von ihnen wahrheitsgemäß ausgesagt werden kann. Eine richtige Aussage aber kommt nur dadurch zu stande, daß das, was ausgesagt wird von einem Substrate, in diesem Substrate irgendwie wirklich existiere. Es unterliegt somit keinem Zweifel, daß in den Körpern als Körpern etwas „Gemeinsames“ enthalten ist ganz und gar unabhängig von unserer Auffassung. Dieses Gemeinsame nennen wir metaphysisches Allgemeines, und dieses eben bildet das Fundament für das logische, weil das logische erst auf Grund des metaphysischen formell zu stande kommt.

Universale dicitur quiescens esse in anima, in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus

sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate non quasi una numero humanitate in utroque existente. Analyth. poster. II. XX. 11. — Natura humana communis est multis secundum rem et rationem. Summ. th. 1. p. q. 13. a. 9.

Daraus ergibt sich zur Genüge, daß in den Naturdingen selber etwas enthalten ist, das eine allgemeine Natur der Wesenheit besitzt. Darum ist unser Denken, wodurch wir uns den Begriff eines Allgemeinen bilden, das von vielen ausgesagt wird, kein willkürliches, sondern hat seinen guten Grund in den Naturkörpern selber. Wir können in Wahrheit nur jene Dinge Körper nennen und als Körper auffassen, die alle das Wesen eines Körpers besitzen, also die gleiche Wesenheit haben. Erst auf Grund dieser Gleichheit, nachdem wir diese Gleichheit erkannt haben, bilden wir uns den Begriff eines „Allgemeinen“ im logischen Sinne. Folglich ist das metaphysische Allgemeine die notwendige Voraussetzung und Grundlage des logischen.

3. Der wesentliche Unterschied zwischen dem logischen und metaphysischen Allgemeinen.

Nicht alle Autoren sind mit der Anschauung einverstanden, die erklärt, in den Dingen selber außer uns finde sich etwas „Gemeinsames“, die spezifische oder generische Wesenheit. Vielmehr behaupten diese Gelehrten, die Wesenheit der Dinge sei nichts anderes, als die Zusammenfassung aller der Unterschiede zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens. Mit Übergehung der einzelnen Autoren wollen wir hier nur einen anführen, der als Aristoteliker bekannt ist: Freiherrn von Hertling. Derselbe schreibt irgendwo: „Fragen wir endlich noch einmal, was wir denn bei jeder einzelnen natürlichen Substanz als ihre Form anzusehen haben? Sie soll das sein, was das Ding zu dem macht, was es ist, der Grund seines Seins und seines So-seins, der Quellpunkt aller seiner Bestimmungen und Eigenschaften, seine eigentümliche Natur — was ist sie also schließlichs anderes als die Summe aller Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens. Niemals fassen wir im

Ding in völliger Ruhe und Isoliertheit auf, ohne alle Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder auch nur ohne einen Wechsel seiner Beziehungen zu uns, eine gewisse mögliche Verschiedenheit für uns. Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, sie in ihren besonderen Eigentümlichkeiten zusammenfassenden Denkens.“ Materie und Form. Bonn 1871. S. 63, 64.

Wir vermögen dieser Ansicht des Freiherrn von Hertling aus mehr als einem Grunde nicht beizustimmen.

Zum ersten sind wir nicht im stande, zu begreifen, wie der Mensch „die Summe aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen“ könne. Wir verstehen sehr wohl, daß der Mensch Ähnliches, Gleichartiges, Gemeinsames „in die Einheit eines Gedankens“ zusammenzudrängen in der Lage ist; allein es will uns absolut nicht einleuchten, wie es möglich ist, daß er Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen könne. Die Unterschiede bilden ja Gegensätze, sind also trennend, nicht einigend. Wollten wir also diese Unterschiede als eine Einheit in unserm Gedanken auffassen, so entsprächen die Gegenstände, die durch diese Unterschiede gerade in Gegensatz treten, nicht der Wahrheit. Wir können doch nicht diejenigen Dinge als eins auffassen, die tatsächlich unterschieden sind, ohne die Richtigkeit unseres Denkens preiszugeben. Die Einheit des Gedankens muß sich folglich immer und überall auf die Einheit der Dinge, kann sich unmöglich jemals auf die Unterschiede der Dinge stützen. Die Sache läßt sich ohne viele Mühe an dem für uns wichtigen Beispiele klarlegen. Wodurch unterscheidet sich die organische Chemie von der nichtorganischen, der lebende Körper vom leblosen, der Sauerstoff vom Stickstoff u. s. w.? Denn alle sind in der That Körper, haben das eine gemeinsam, daß sie überhaupt der Körperwelt angehören? Warum und wodurch unterscheiden sie sich aber anderseits wiederum von einander?

Aristoteles antwortet, sie unterscheiden sich durch eine Form, während sie den Stoff gemeinsam haben. Freiherr von Hertling dagegen antwortet: es gibt gar keine Form. Die Form ist nichts als die „Summe aller dieser Unterschiede zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens“. Somit unterscheidet sich die organische Chemie von der unorganischen, die leblose Kreatur von der lebenden, der Wasserstoff vom Ammoniak dadurch, daß wir sie im Gedanken als eins denken, sie zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens. Das möge verstehen, wer es vermag. Wir, wie gesagt, sind nicht so glücklich.

Oder sollten vielleicht die Worte: „zusammengedrängt in die Einheit des Gedankens“ besagen, daß wir alle diese Unterschiede durch einen Gedanken denken, diese Einheit somit einen Gedanken bedeutet. Diese Auffassung könnten die Worte unseres Autors allenfalls rechtfertigen.

Es läßt sich nicht im geringsten bezweifeln, daß wir durch einen und denselben Gedanken Unterschiede denken, also in diesem Sinne die Summe der Gegensätze in die Einheit des Gedankens zusammendrängen können. (*Contrariorum enim rationes non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Summ. th. 1. 2. q. 35. a. 5. — Ea quae sunt contraria in rerum natura secundum quod sunt in mente non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae, sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum. l. c. ad 2.)* Vgl. daselbst q. 53. a. 1. — q. 54. a. 2. ad 1. — q. 64. a. 3. ad 3.) Allein es erhebt sich gegen diese Anschauung eine andere, unlösbare Schwierigkeit. Unser Autor spricht von der „Summe aller Unterschiede“. Wie oder wodurch kommen denn diese „Unterschiede“ zu stande? Sie müssen doch schon vorhanden sein, wenn wir sie „in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen wollen“. Oder werden „alle diese Unterschiede“ erst durch unser Denken bewirkt, von unserm Verstande hervorgebracht? Das ist doch nicht möglich, weil unser Autor nur von einem Zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens spricht. Unser Autor setzt somit die Unterschiede als bereits gegeben voraus. Woher stammen sie? wodurch werden sie bewirkt? Daß Unterschiede thatsächlich vorhanden sind, bestreitet unser Autor in keiner Weise, indem er ausdrücklich Unterschiede annimmt, die „das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden“. Also wie oder wodurch kommen diese Unterschiede, die das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, eigentlich zu stande? Hoffentlich doch nicht durch das „Zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens“? Denn was noch gar nicht ist, kann man auch nicht „zusammendrängen“. Folglich müßte vor allem zuerst angegeben werden, wodurch sich ein Körper vom andern unterscheidet, dann erst können wir diese Unterschiede „zusammendrängen in die Einheit des Gedankens“. Es geht somit nicht an, das, was nach Aristoteles den Unterschied gerade bewirkt, die substantielle Form, stillschweigend vorauszusetzen, und dann eben diese Form wiederum zu leugnen, indem behauptet wird, diese Form sei nichts anderes, als „die Summe aller der Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen

Dinge scheiden, zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens“. Gerade die Form, erklärt Aristoteles ein über das andere Mal, bildet den Grund, daß die Naturdinge, die Körper sich voneinander unterscheiden. Dieser Unterschied aber, wie wir bereits gesehen, wird von unserm Autor ohne irgendwelchen Widerspruch vorausgesetzt. Auf eben dieser Voraussetzung beruht seine Bekämpfung der substantiellen Form des Aristoteles.

Noch eine dritte Auffassung der Worte unseres Autors, „was ist die Form schliesslich anderes, als die Summe aller Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens“ wäre möglich, in dem Sinne nämlich, daß die Form überhaupt nur ein „Gedankending“ bildete. Die substantielle Form des Aristoteles, und diese ist ja offenbar gemeint, ist die spezifische Form, macht somit etwas „Allgemeines“ aus. Denn diese Form wird in der Begriffsbestimmung des Körpers als eines Körpers eingeschlossen. Der Körper aber als Körper besagt etwas „Allgemeines“. Sollte der Sinn der Worte unseres Autors, den wir wirklich nicht klar festzustellen in der Lage sind, dieser sein, so hätten wir in unserm Autor einen reinen Konzeptualisten vor uns. Das „Allgemeine“ wäre dann in dieser Deutung einzig und allein ein „Gedankending“, ohne Begründung, ohne Fundament in den Naturdingen selber. Wir fassen die Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammen und sagen dann, die Naturdinge seien eins, sie hätten etwas „gemeinsam“.

Gegen diese Anschauung muß bemerkt werden, daß das Zusammendrängen aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens dann weiter nichts wäre, als ein Kollektivbegriff. Allein der Kollektivbegriff kann nur auf die Gesamtheit als solche, niemals auf das Einzelding für sich angewendet werden. Ist der Begriff „Körper“ die Zusammendrängung aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens, so bildet er einen Kollektivbegriff. Dann können wir darunter nicht ein Einzelding auffassen und sagen: „der Sauerstoff ist ein Körper“. Denn der Begriff Körper läßt sich auf noch viele andere Naturdinge ausdehnen. Der Begriff Körper kann aber auch nicht bloß die Gesamtheit umfassen, weil ich jeden einzelnen Naturkörper als einen Körper auffasse. Darum können wir die Theorie des Freiherrn von Hertling in dieser Beziehung als eine richtige nicht anerkennen. Außer dem Kollektivbegriff gibt es noch einen andern Allgemeinbegriff, den metaphysischen. Von diesem letzteren hängt der erstere durchaus ab. Wir können mehrere Dinge

nur dann in eine Sammeleinheit zusammenfassen, z. B. Heer, wenn alle einzelnen etwas Ähnliches, Gleiches oder Gemeinsames haben.

Ferner fassen wir nach der Ansicht des Freiherrn von Hertling niemals ein Ding ohne Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder ohne einen Wechsel seiner Beziehung zu uns auf.

In den so wichtigen Lehren, wie die Erkenntnistheorie eine ist, haben wir das Recht, zu erwarten, daß für aufgestellte Behauptungen auch Beweise beigebracht werden. Diese fehlen aber hier ganz und gar. Wir unsererseits müssen erklären, daß die Anschauung des Autors nicht richtig ist. Es liegt hier eine offenbare Verwechslung des logischen mit dem metaphysischen Allgemeinen vor. Das Allgemeine als Allgemeines kann nie gedacht werden ohne Wechselbeziehung zu andern Dingen, die ihm unterstehen. Allein das Allgemeine als solches setzt bereits ein anderes voraus. Denn, um zu erkennen, daß der Begriff „Körper“ das Allgemeine bildet für die organischen und nicht-organischen Körper, müssen wir doch zuerst wissen, was ein Körper in sich ist. Darüber gibt uns nun die Begriffsbestimmung des Wesens eines Körpers Aufschluß. Die Wesenheit eines Dinges als solche schließt nichts in sich als die konstitutiven Principien. Sie enthält keinerlei Beziehung zu andern Dingen. Wäre eine solche vorhanden, so müßten wir die Wesenheit als eine oder als vielfache auffassen, was indes durchaus nicht geschieht. Denken wir uns die Wesenheit des Körpers, so fassen wir dieselbe nicht schon ohne weiters als eine Einheit auf, an der viele Dinge Anteil haben, noch auch als eine in den Einzelndingen befindliche Mehrheit. (*Si quaeratur, utrum ista natura, humanitas, possit dici una, vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen sit una secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione ejus, tunc esset una ac eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Opusc. de ente et essentia. c. 4.*) Die Wesenheit der Naturdinge, das metaphysische Allgemeine, umfaßt somit einzig und allein nur die konstitutiven Principien, weiter aber nichts. Alles andere ist für dieses Allgemeine ein Zufälliges, ein Accidens. Darum lesen wir im englischen Lehrers ständig die Worte: „*accidit naturae rei intelligi vel abstrahi*“; „*naturae accidit intentio universalitatis*“ u. s. w. Im ganzen 4. Kapitel des soeben angezogenen Werkes äußert sich S. Thomas ausführlich über das metaphysische Allgemeine. Darin wird ganz

entschieden bestritten, daß dieses Allgemeine irgend eine Wechselbeziehung, sei es zu andern Dingen, sei es zu uns an und für sich schon in sich schliesse. Es heißt daselbst:

Natura vel essentia potest considerari dupliciter. Uno modo secundum naturam et rationem propriam. Et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi. Unde quidquid aliorum sibi attribuitur falsa est attributio. . . . Alio modo consideratur secundum quod habet esse in hoc, vel illo. Et sic de illa praedicatur aliquid per accidens, ratione ejus in quo est. Haec autem natura habet duplex esse. Unum in singularibus, aliud in anima. Et secundum utrumque consequuntur accidentia etiam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium. Et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scilicet **absolutam** nullum istorum esse debet. Falsum est enim dicere quod natura hominis, in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari. . . . Patet ergo quod natura hominis, absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis. . . . Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae; quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum convenit secundum suam absolutam considerationem. . . . Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu.

Wir denken somit das metaphysische Allgemeine, die Wesenheit der Dinge, z. B. des Körpers absolut, d. h. ohne irgend eine Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder auch zu uns selber. Und zwar ist das das erste, was wir auffassen und denken. Erst auf Grund der Erkenntnis der Wesenheit bringen wir dann diese Wesenheit in Wechselbeziehung zu andern Dingen, denken wir dieselbe als ein Allgemeines, dem die einzelnen Dinge unterstehen, als ein unum aptum inesse multis.

Die Theorie des Freiherrn von Hertling steht somit nicht im Einklange mit den Thatsachen der Psychologie.

Weiter lesen wir: „Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, sie in ihrer besondern Eigentümlichkeit zusammenfassenden Denkens.“

Dieser Satz widerspricht den ersten Grundsätzen der Logik. Den Wesensbegriff erhalten wir durch die Begriffsbestimmung des Wesens eines Dinges. Jede Begriffsbestimmung aber, so erklärt die Logik, müsse das angeben, was ein Ding mit andern

„gemeinsam“, und ferner das, was es „speciell für sich“ hat. *Definitio debet constare ex genere proximo et differentia specifica.* In dem soeben angeführten Satze unseres Autors aber heisst es, der Wesensbegriff komme dadurch zu stande, das unser Denken die Dinge „in ihrer besondern Eigentümlichkeit“ zusammenfasse. Wir haben also hier eine *differentia specifica*, die „besondere Eigentümlichkeit“, aber überhaupt kein *genus*, nichts „Gemeinsames“. Auf diesem Wege kommen wir ganz gewiss nicht zu einem Wesensbegriff der Dinge ausser uns. Es ist ganz richtig, was der Autor sagt, das wir in zweiter Linie oder als Logiker niemals ein Ding in völliger Ruhe und „Isoliertheit“ auffassen. Aber gerade dieser Umstand bringt die eigene Theorie des Autors zum Falle. Was isoliert denn die Dinge? Ist es nicht die „besondere Eigentümlichkeit“? Bildet nicht sie das unterscheidende, sondernde Element? Also einerseits fassen wir ein Ding niemals in „völliger Isoliertheit“ auf, und andererseits gewinnen wir einen Begriff des Wesens eben dieses Dinges nur dadurch, das wir „die besondere Eigentümlichkeit“ dieses Dinges im Denken zusammenfassen. Was ist nun das Richtige? Beides kann unmöglich der Wahrheit entsprechen.

Das Richtige besagt ohne Zweifel die erstere Annahme. Denn als Logiker kommen wir zu dem Wesensbegriff eines Dinges einzig und allein dadurch, das wir zuerst das in Betracht ziehen, was das betreffende Ding mit vielen andern „gemeinsam“ besitzt, und zu diesem dann das hinzufügen, was ihm „besonders“ zukommt. So betrachtet der Chemiker zuerst das Chlor als „Körper“ und denkt dann das hinzu, was dem Chlor als solchem eigen ist. Fragen wir also den Chemiker nach der Wesenheit des Chlors, so wird er uns sofort antworten, es sei der und der „Körper“ mit der und der „besonderen“ Beschaffenheit. Das der moderne Chemiker in der Begriffsbestimmung des Chlors etwa sagt, es sei der und der Stoff, braucht uns nicht irre zu machen, denn unter „Stoff“ versteht er einfach einen „Körper“. Niemals jedoch wird es vorkommen, das er die Begriffsbestimmung blofs durch die besondere Beschaffenheit, durch die „besondere Eigentümlichkeit“ des Gegenstandes angibt. Somit liegt es auf der Hand, das der Wesensbegriff eines Dinges von uns nicht gebildet werden kann durch die Zusammenfassung der „besondern Eigentümlichkeit“ dieses Dinges im Denken und durch das Denken.

Dazu kommt, das unser Denken, wie wir früher nachgewiesen, die „besondere Eigentümlichkeit“ gar nicht zusammenfassen

kann, falls es auf Wahrheit in irgend einer Weise Anspruch erhebt. Denn das, was sondert, was trennt, und das thut die „besondere Eigentümlichkeit“, das kann auch unser Denken nicht zusammenfassen. Es entspräche ja ganz und gar nicht dem Gegenstande, wäre somit ein durchaus unrichtiges. Das Denken kann nur Gleichartiges, Ähnliches, Gemeinsames zusammenfassen, nie und nimmer das, was eine „besondere Eigentümlichkeit“ besitzt. Denn dieses läßt sich unmöglich unter einen Begriff mit den übrigen bringen.

Unser Autor schreibt auch noch: „Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, in ihrer besondern Eigentümlichkeit zusammenfassenden Denkens.“

Wollte der Autor seine Theorie ausschliesslich nur auf den Wesensbegriff angewandt wissen, so könnte man ihr allenfalls noch eine richtige Seite abgewinnen. Allein der Autor stellt das Formprincip dem Wesensbegriff gleich, und behauptet von ersterem das nämliche, was er von letzterem lehrt. Dieser Gleichsetzung der beiden genannten Faktoren müssen wir unsere Zustimmung versagen. Indem wir die Unrichtigkeit dieser Ansicht unseres Autors darthun, kommen wir zugleich zum letzten Punkte dieser Abteilung, nämlich zum Beweise der objektiven Realität des Urstoffs.

4. Die objektive Realität des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.

Objektiv real nennen wir jenes Wesen, welches unabhängig von unserm Denken ein Sein, eine Wesenheit besitzt. Dem realen Naturdinge legen wir eine Wesenheit nicht erst durch unser Denken bei, sondern unser Denken findet diese Wesenheit bereits im Naturkörper vor. Nun beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit den Naturdingen, die sie Körper nennt. Die Physik und Chemie spricht von zusammengesetzten und „einfachen Körpern“, von Molekeln und Atomen, die ebenfalls nichts anderes als „wirkliche Körper“ sind. Dem Wesensbegriff „Körper“ unterstehen somit alle die genannten Naturdinge. Er bildet das „Allgemeine“, das „Gemeinsame“, welches von allen in gleicher Weise ausgesagt wird. Wir sagen „in gleicher Weise“, denn ob der Körper groß oder klein, zusammengesetzt oder einfach ist, das ändert an seinem Körpersein nichts. Er ist weder mehr, noch weniger „Körper“. Sobald er jene Eigenschaft besitzt, die ein Körper, um Körper zu sein, hat, ist er ein Körper.

Nun fragt es sich, befindet sich diese Grundeigenschaft, weshalb wir die Naturdinge „Körper“ nennen und als „Körper“

auffassen, in dem Naturding von selber, oder denken wir sie erst in die Naturdinge hinein? Nach Freiherrn von Hertling ist diese Grundeigenschaft das „Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens“. Aber das ist ein Ding der Unmöglichkeit.

a) „Formprincip und Wesensbegriff sind das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens“. — Wenn unser Denken tatsächlich reflektiert, so muß es offenbar über „etwas“ reflektieren. Worüber reflektiert es nun? Über das Formprincip und den Wesensbegriff im Sinne unseres Autors sicher nicht, weil diese Beiden ja das Erzeugnis, also die Wirkung des reflektierenden Denkens bilden. Also kann das Denken nur über die Naturdinge selber reflektieren. Faßt nun dieses Denken die Naturdinge in einen Wesensbegriff zusammen und sagt es von jedem aus, es sei ein „Körper“, so muß mit zwingender Notwendigkeit in den Naturdingen selber etwas sein, was sich zusammenfassen läßt, was es in einen Wesensbegriff vereinigen kann. Über diese allen Naturkörpern innerlich zukommende Grundeigenschaft reflektiert somit unser Denken. Diese Grundeigenschaft bildet in gar keiner Weise das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens, sondern geht diesem Denken voraus. Sie bildet das Fundament, auf welches die Reflexion sich stützt, wodurch sie erst möglich wird.

Damit ist die objektive Realität des Urstoffs erwiesen. Denn über nichts kann unser Denken nicht reflektieren, und das, was gar nicht ist, kann unser Denken auch nicht zusammenfassen. Der Urstoff des Aristoteles aber ist nichts anderes, als jene Grund- oder Wesenseigenschaft, weshalb wir ein Naturding überhaupt einen „Körper“ nennen. Diese Grundeigenschaft findet sich in allen Naturdingen tatsächlich vor, wird nicht erst durch unser Denken in sie hineingelegt. Bildet auch der Wesensbegriff als solcher ein Erzeugnis unseres Denkens, so ist doch jene Grundeigenschaft kein solches Erzeugnis, hängt das Wesen des Urstoffs nicht von unserm Denken ab.

b) Oder sollten die Naturdinge nichts miteinander Ähnliches, Gleiches, Gemeinsames in sich selber haben, sondern alles erst durch unser Denken in sie hineingelegt werden? — Dann ist es um die Richtigkeit und Wahrheit unseres Denkens ein für allemal geschehen. Wir dürfen die Dinge nicht „anders“ denken, als sie in sich sind, ohne daß unser Denken ein unrichtiges würde. Denn die Wahrheit des Denkens besteht wesentlich in der Übereinstimmung unseres Denkens, unseres Begriffs mit dem Dinge außer uns selber. Nun denken wir alle, der Sauerstoff, Wasserstoff u. s. w. bilde einen „Körper“. Allein

wie können wir so denken, ohne zu irren, wenn sie nichts Gleiches, Gemeinsames in sich haben? Bloß dadurch, daß wir sie als Körper denken, sind sie ja nicht Körper. Wir sagen und denken aber, daß sie Körper sind, und wir wissen, daß wir uns damit in vollem Rechte befinden. Befindet sich also in den Dingen selber nichts, was unserm Denken entspricht, so ist unser Denken ein ganz und gar falsches. (*Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione principiorum individualium, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si „aliter“ referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 1.*)

Hier haben wir genau das, was wir für unsern Zweck brauchen. Das Formprincip, und dasselbe muß vom Materialprincip, vom Urstoff gelten, ist nicht in den Naturdingen selber, sondern bloß das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens. Nichtsdestoweniger sagen wir von den Naturdingen aus, sie bildeten „Körper“. Die wahre Aussage ist aber nur dann möglich, wenn wir einen wahren Begriff von den Naturdingen haben. Sind aber diese Naturdinge nicht Körper, sondern werden sie bloß von uns gedacht, dann entspricht dieser Gedanke nicht der Wahrheit. Es trifft dann das zu, was der englische Lehrer sagt, daß „intellectus intelligit rem esse aliter quam est“. In den Naturdingen gibt es nichts Gleiches, Gemeinsames, auf Grund dessen wir denken und sagen, dieses Naturding bilde einen Körper, aber unser reflektierendes Denken faßt nichtsdestoweniger ein Gleiches und Gemeinsames auf und sagt infolgedessen, das Eisen ist ein Körper, der Kohlenstoff ist ein Körper, das Quecksilber ist ein Körper u. s. w. Daraus geht doch zur Evidenz hervor, daß unser Denken und Reden nicht richtig und wahr sein kann, wenn die Naturdinge selber nichts Gleiches, Gemeinsames in sich selber besitzen. Die Sache liegt auf flacher Hand, denn:

Ein und derselbe Begriff kann nur insofern mehrere Dinge darstellen, als diese vielen Dinge von ihrer Seite etwas bieten, was ihnen thatsächlich zukommt. Der Begriff ist ja nichts

anderes, als der Ausdruck oder die Vorstellung des Gegenstandes. Stellt aber der Begriff „Körper“ mehrere Gegenstände dar, so muß das, was er vorstellt, in den vielen Dingen in Wahrheit vorhanden sein. Unser Denken kann doch gewiß nicht das auffassen, was gar nicht vorhanden ist. Daraus folgt aber dann, daß der Begriff „Körper“, den wir von allen Naturdingen aussagen, in den Naturdingen selbst eine Gleichheit und Gemeinsamkeit bereits vorfindet, unser Denken also dieselbe nicht erst herstellt. Somit können wir die Dinge, wenn wir nicht in die Irre gehen wollen, nur so denken, wie sie in der Wirklichkeit in sich selber sind.

c) Die Naturwissenschaft, Physik wie Chemie, gibt sich alle Mühe, auf wahrhaft wissenschaftlichem Wege — das müssen wir zu ihrer Ehre doch sagen, Ausnahmen gelten hier nicht — die ersten Principien der Körperkonstitution zu erforschen. Zu diesem Zwecke untersucht sie die Naturkörper durch physikalische Experimente und chemische Analysen, um jenes Element zu finden, das in einheitlicher Weise allen Körpern zu Grunde gelegt werden könnte. Existiert nun in den Naturkörpern überhaupt nichts Einheitliches, ist alles nur durch unser reflektierendes Denken in die Naturdinge hineingelegt, so gibt es in der Welt überhaupt keine Wissenschaft über die Dinge außer uns, sondern nur eine Wissenschaft unserer Gedanken. Wir wissen zwar, wie wir die Naturdinge denken, nicht aber, was sie sind. (*Si ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2.*) Wie unrichtig diese Annahme ist, sieht jedermann sofort ein. (*Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta inde apparet, quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur. Unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus; Summ. ph. IV, 11.*)

d) Sind das Formprincip und das Materialprincip, der Urstoff, weiter nichts als das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens, so ist alles, was unser Denken herausbringt, richtig,

und auch die kontradiktorischen Gegensätze sind beide wahr. Denn ein jeder urteilt in diesem Falle über das, was sein reflektierendes Denken ihm vorstellt. Es wird ihm aber so dargestellt, wie sein Denkvermögen affiziert ist. Das Urteil über diese seine Affektion ist nun ein durchaus richtiges. Denkt sich also der eine, die Atome durchdringen sich gegenseitig, der andere, sie durchdringen sich nicht; sagt der eine, die Atome sind ausgedehnt, der andere, sie sind nicht ausgedehnt; so denken und sprechen alle die Wahrheit. (Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione secundum quod est. Et ita omne judicium erit verum. . . . Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2.) Daraus folgt unwiderleglich, daß das Formprincip und ebenso das Materialprincip in den Naturdingen selber vorhanden ist, ganz und gar unabhängig von unserm reflektierenden Denken. Der Stoff der organischen und der Stoff der unorganischen Chemie ist Stoff, weil beide etwas „gemeinsam“ haben: den Urstoff.

§ 4. *Die Brauchbarkeit des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.*

1. Die Schöpfung.

Nach Freiherrn von Hertling ist der Begriff der Materie ein durchaus unfruchtbarer und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend. A. a. O. S. 74.

Dem gegenüber wollen wir die Fruchtbarkeit des Urstoffs an einem Vorgange, an dem Werden und Vergehen der Naturdinge erweisen. Vorerst müssen wir jedoch das Wesen der Schöpfung oder Erschaffung betrachten, um unsern Beweis vollkräftig herzustellen.

Die Schöpfung besteht in dem Hervorbringen einer Wesenheit oder Substanz ihrer Gänze nach. Dieser Umstand ist geradezu entscheidend. Nach Aristoteles ist bekanntlich das Naturding, der Naturkörper zusammengesetzt aus dem Urstoff und der substantiellen Form. Wird also ein Naturding erschaffen, so muß der Urstoff und die Form, also beides, hervorgebracht werden. Durch die Schöpfung wird also die ganze Substanz oder Wesenheit hervorgebracht. Es genügt folglich durchaus nicht, daß man sagt, bei der Schöpfung werde kein Substrat vorausgesetzt, aus welchem etwas wird, z. B. kein Sauerstoff und

Wasserstoff, aus welchen das Wasser wird. Nein, bei der Schöpfung ist die Hauptsache die, daß das ganze Wasser, Stoff und Form in das Dasein gesetzt wird. Es handelt sich demnach hier durchaus nicht um die Vorbedingung, aus welcher etwas wird, sondern darum, ob das Ganze wird oder nicht.

(Cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiae videtur quod totam rem efficere possit secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. arg. contra. — Creare dicimus, scilicet producere rem inesse secundum totam suam substantiam. . . . Ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata. . . . Causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re. Et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, quod in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse, non quidem prioritatem temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit, sed prioritatem naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influenza causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. Et ex hoc differt creatio a generatione aeterna. Sic enim non potest dici quod filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a Patre illud idem esse quod est Patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. — Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem: „ex“ ad aliquid praeeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeeexistenti. Et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeeexistens, natura affirmatus, ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse. Et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari. Et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2.)

In diesen Worten des englischen Lehrers ist der Begriff und das Wesen der Schöpfung klar und bestimmt ausgedrückt.

Für uns ist von entscheidender Wichtigkeit der Umstand, daß bei der Schöpfung eine Substanz oder Wesenheit ihrer Gänze nach hervorgebracht wird. Die ganze Wesenheit bildet das Produkt der Schöpfung. (*Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur totius entis universalis a primo principio impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1.*)

Einen ganz andern, von dem gewöhnlichen ganz und gar abweichenden Begriff der Schöpfung stellt Freiherr von Hertling auf. Der genannte Autor schreibt: „Der Satz, daß aus nichts nichts werde, gilt auch jetzt noch unbestritten, aber er hat nur den Sinn, daß jede Kraft und Wirksamkeit im Bereiche unserer Erfahrung an die Mitwirkung eines andern, schon vorhandenen geknüpft ist, von dem in gleicher Weise, wie von jener das Endresultat abhängig ist.“ A. a. S. 88.

Diese Auffassung des Autors müssen wir nach dem früher Angegebenen als durchaus nicht richtig bezeichnen. Der Satz, daß aus nichts nichts werde, hat immer einen und denselben Sinn. Der Satz besagt, daß bei dem Werden niemals die Substanz oder Wesenheit, also das Endresultat unseres Autors der Gänze nach wird. Entsteht eine ganze Substanz, so haben wir jedesmal das Werk einer Schöpfung vor uns. Es handelt sich gar nicht um die Mitwirkung eines andern, „schon vorhandenen“, sondern einzig und allein nur um das „Endresultat“. Entsteht das ganze Endresultat, so ist es die Wirkung schöpferischer Thätigkeit. Den terminus ad quem der Schöpfung bildet die ganze Substanz des entstandenen Dinges. (*Et similiter creatio est perfectior et prior generatione et alteratione, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo est simpliciter non ens. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1. ad 2.*) Die Schöpfung setzt im entstandenen Naturdinge, also im Endresultat nichts voraus, sondern bringt das ganze Endresultat hervor. Die Mitwirkung oder Nichtmitwirkung eines andern schon vorhandenen, von dem

in gleicher Weise das Endresultat abhängig ist, hat hier zunächst gar nichts zu thun, weil uns ausschließlich nur das Endresultat selber beschäftigt. Ob eine, zwei oder noch mehrere Ursachen ein Naturding hervorbringen, das ist für die Frage um den Urstoff vollkommen gleichgültig. Von großer Wichtigkeit, von letzter Entscheidung aber ist, ob z. B. die ganze Wesenheit des Wassers aus der Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff entsteht oder nicht. Trifft ersteres zu, dann muß Gott durch eine Schöpferthat das Wasser, diesen neuen Körper, in das Dasein rufen. Die Thätigkeit und Wirksamkeit der Naturdinge selber bleibt dann ein für allemal aufgehoben. Greift aber letzteres platz, dann ist die Brauchbarkeit des Urstoffs ohne weiteres dargethan. Es wird fortwährend behauptet, Aristoteles habe sich mit den Principien des Werdens beschäftigt. Das ist allerdings richtig. Aber ebenso wahr ist es, daß er sich auch mit den Principien des Seins, der Naturkörper befaßt hat. Auf diesen wichtigen Umstand macht gerade, wie wir früher dargethan, der englische Lehrer aufmerksam, wenn er sagt, „signanter“ bezeichnet Aristoteles in der daselbst angezogenen Stelle nicht bloß die Principien des Werdens, sondern auch des Seins.

2. Das substantielle Werden.

Der Schöpfung steht das substantielle Werden gegenüber. Bei dem Werden der Wesenheit eines Naturkörpers entsteht diese Wesenheit nicht ihrer Gänze nach, es wird nicht die ganze Substanz, sondern zunächst die Form, für die der Urstoff die Anlage, Fähigkeit in sich hat. Eben diese Anlage des Urstoffs wird zu dem Wirklichsein und zu dem Wesenheitsein ausgebildet durch den Hinzutritt der substantiellen Form. Darum kann man von einer Verwirklichung des Urstoffs sprechen. Durch die Form wird der Urstoff eine ganze, also eine existenzfähige Wesenheit. Der Urstoff selber wird nicht, weil sich das Werden gerade dadurch von der Schöpfung unterscheidet, daß bei dem Werdeprozeß nicht beides, der Urstoff und die Form, entsteht, sondern der Urstoff selber schon vorhanden ist. (Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. — De spirit. creat. a. 1. ad 9. — Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens

simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. — ib. a. 3.)

Aus diesem Grunde setzt das substantielle Werden einen Stoff voraus. Und dies nicht etwa blofs als Vorbedingung, wie z. B. das Wasser den Sauerstoff und Wasserstoff voraussetzt, damit das Wesen des Wassers zu stande komme, sondern das Wasser setzt in seinem eigenen Wesen den Urstoff voraus, der eben niemals wird. (Mutatio enim, quae est genus generationis, ponit exitum de potentia in actum, et per consequens ponit materialitatem in genito. I. Sent. d. 4. q. 1. a. 1. — Omne quod generatur oportet esse compositum ex materia et forma. Unde nec angeli nec animae rationales possunt generari, sed solum creari. — II. Sent. d. I. q. 1. a. 4.) Der Urstoff des frühern Naturkörpers geht in den neuen Körper über, während die Form des frühern durch die Form des neuen verdrängt wird. (Sicut generari est compositi ita et corrumpi, quamvis subjectum generationis et corruptionis sit materia. III. Sent. d. 21. q. 1. a. 3. ad 5.) Darum ist der Urstoff im neuen Wesen anders aktuiert, als im frühern, und gerade aus diesem Grunde ist ein neues Wesen entstanden. Würden beide Wesensbestandteile, der Urstoff und die Formen, so dürften wir nicht sagen, das Naturding sei geworden, sondern es sei geschaffen worden, durch die Schöpfung entstanden, nicht aber durch natürliche Ursachen.

3. Der neue Naturkörper.

Aus dem soeben Dargelegten folgt der Beweis für die überaus grofse Brauchbarkeit des Urstoffs. Denn einzig und allein der Urstoff macht es möglich, dafs neue Wesen, neue Naturkörper werden oder entstehen. Werden nun in der That neue Naturkörper?

Freiherr von Hertling glaubt diese Frage verneinen zu müssen. „Es tritt gar nicht einfach die neue Bestimmung an die Stelle der alten, so dafs nur die passive Möglichkeit zu beiden das vereinigende Band wäre, sondern die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges erhält sich gewissermafsen im neuen, sofern sie neben der in unberechtigter Hervorhebung der sogenannten wirkenden Ursache der Grund seiner besondern Natur und Beschaffenheit ist.“ A. a. O. S. 88.

Mit diesem Satze des Autors kann weder die Philosophie, noch die moderne Naturforschung einverstanden sein. Die Philosophie nicht, weil er gegen die Gesetze des Denkens verstößt, sich also nicht „in Übereinstimmung befindet mit den Forderungen

des philosophischen Denkens“. Und in der That! Der Autor spricht von einem „neuen“ Dinge. Ein jedes Ding aber erhält seine Benennung von der Form, der „Bestimmung“. (Cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur quantum ad hoc habet habitudinem formae. Summ. th. 1. p. q. 37. a. 2. — In omnibus enim absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest. — I. Sent. d. 40. q. 1. a. 1 ad 2.) Wie kann man nun von einem „neuen“ Dinge reden, wie es vom Autor thatsächlich geschieht, wenn keine neue Form oder „Bestimmung“ an die Stelle der alten tritt? Die „alte“ Bestimmung ist doch nicht selber eine „neue“ geworden, weil der Autor ausdrücklich betont, daß die frühere wirkliche Beschaffenheit sich gewissermaßen im „neuen“ Dinge erhalte? Warum nennen wir dann das Wasser nicht lieber Sauerstoff und Wasserstoff, anstatt Wasser? Jede „neue“ Benennung, so haben wir gerade vernommen, stützt sich auf eine „neue“ Form oder Bestimmung im benannten Dinge. Nennen wir also das Naturding „Wasser“, so muß es die Form oder Bestimmung des „Wassers“, nicht die des Sauerstoffs und Wasserstoffs haben. Die Naturdinge, welche anders benannt werden, müssen folglich auch andere „Bestimmungen“ in sich haben. Aufser der Beziehung oder Relation wird ein jedes Ding benannt: „ab aliqua forma sibi inhaerente“, bemerkt darum mit Recht der englische Lehrer. Wäre demnach der Satz unseres Autors richtig, so könnte der Autor gar nicht von einem „neuen“ Dinge reden, in welchem sich die Beschaffenheit des frühern erhält.

Dies wird bestätigt durch den allgemeinen Sprachgebrauch. Wir nennen niemals ein Haus, ein Tier, eine Pflanze, einen Stein oder was immer „neu“, so lange „die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sich gewissermaßen im neuen erhält“. Man könnte dann höchstens sagen, das Ding sei wie neu, nie und nimmer aber, es sei neu. Reden wir also von „neuen“ Wesen, von „neuen“ Naturdingen, so ist offenbar die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges verschwunden, hat sie sich im „neuen“ nicht gewissermaßen erhalten. Logisch richtig müßte unser Autor behaupten, daß es überhaupt keine „neuen“ Dinge gibt, überhaupt kein Werden, keine Wesensveränderung stattfindet, wie die Alten, gegen welche Aristoteles kämpft, es in der That gethan haben. Das hat allerdings einen vernünftigen Sinn. Freilich werden wir ihm dann die „neue Benennung“ der Naturdinge entgegenhalten, die sich auf eine „neue“ Form stützt.

Der vorhin angezogene Satz enthält aber noch andere Unmöglichkeiten, denn nach ihm ist die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges der Grund der besondern Beschaffenheit und Natur des neuen. Wie kann denn ein „neues“ Ding eine „besondere“ Natur und Beschaffenheit haben, wenn keine „neue“ Bestimmung an die Stelle der alten tritt? Bildet denn nicht gerade die Form der Bestimmung den Grund der „besondern“ Natur und Beschaffenheit der Körper? Im Körpersein, also im Urstoff, kommen alle Naturdinge überein. Das besitzen alle „gemeinsam“. Hat demnach der „neue“ Körper eine „besondere“ Natur und Beschaffenheit, so kann dies nur geschehen auf Grund einer „neuen“ Form oder Bestimmung.

Ferner wird gesagt, die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sei der Grund der „besondern“ Natur und Beschaffenheit des „neuen“. Welcher Grund ist diese Beschaffenheit? Vielleicht der materielle? oder der formelle? oder der wirksame? Der materielle Grund kann es nicht sein, denn dieser, der Urstoff, begründet in den Naturdingen nicht die „besondere“ Natur und Beschaffenheit des „neuen“, sondern die „gemeinsame“. Im Körpersein kommen alle Naturdinge überein. In dieser Beziehung gibt es also keine „besondere“ Natur und Beschaffenheit unter den Naturkörpern, seien es „alte“ oder „neue“. Den formellen Grund kann diese Beschaffenheit im „neuen“ auch nicht abgeben, denn in diesem Falle würde eine und dieselbe Beschaffenheit zugleich zwei Körper in ihrem Wesen konstituieren, was einfach unmöglich ist. Dafs eine und dieselbe wirkliche Beschaffenheit zugleich zwei Naturdingen wesentlich zukommen könne, das ist und bleibt einfach ein Werk der Unmöglichkeit. Das Naturding würde ja dadurch eigentlich sich selber im „neuen“ konstituieren, und zwar, was nicht vergessen werden darf, in wesentlicher oder substantieller Weise.

Dazu kommt endlich noch der Umstand, dafs nach unserm Autor die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges den formellen Grund bilden soll der „besondern“ Natur und Beschaffenheit des „neuen“. Man könnte eventuell noch annehmen, obgleich auch diese Annahme sich als eine unmögliche erweist, dafs die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges den Grund bilde der „ähnlichen“ oder „gleichen“ Natur und Beschaffenheit des „neuen“. Allein ganz und gar unmöglich ist es, dafs eben diese Beschaffenheit der Grund sei, der „verschiedenen“, oder, wie gesagt wird, der „besondern“ Natur und Beschaffenheit des „neuen“ Naturdinges.

Die wirkende Ursache endlich kann diese wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges auch nicht sein, denn unser Autor stellt ja diese Beschaffenheit gerade in den Gegensatz zu der wirksamen Ursache, indem er sagt, sie erhalte sich im „neuen“ gewissermaßen „neben der in unberechtigter Hervorhebung der sogenannten wirkenden Ursache“. Damit spricht unser Autor offenbar nicht von zwei wirkenden Ursachen, wie er ja durch die Worte: „in unberechtigter Hervorhebung“ der „sogenannten“ wirkenden Ursache überhaupt keine „wirkende“ Ursache anzuerkennen scheint. Eine „sogenannte“ Ursache ist wahrhaftig keine Ursache. Ebensowenig darf dies von jener Ursache behauptet werden, die man in „unberechtigter Weise“ hervorhebt.

Aus alledem folgt, daß logisch richtig gesprochen, und in „Übereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens“ gegen die Annahme, daß „neue“ Wesen, Substanzen oder Naturdinge werden, sich Vernünftiges nicht einwenden läßt. Denn die Theorie unsers Autors, daß überhaupt keine neue Bestimmung an die Stelle der alten trete, die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sich gewissermaßen im „neuen“ erhalte, hat sich als eine unrichtige erwiesen. Die „neue“ Bestimmung bildet den Grund, daß wir das neue Naturding mit einem andern, besondern Namen benennen, ganz verschieden vom Namen des frühern Dinges. Ferner kann die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges nicht im neuen sich erhalten, weil ein und dasselbe Ding nicht zwei Substrate zu informieren vermag. Selbst ein Accidens kann nicht in zwei Subjekten zugleich sein. Hier handelt es sich aber um eine substantielle, wesentliche Bestimmung.

Der Ansicht des Freiherrn von Hertling widerspricht aber auch die moderne Naturforschung. So schreibt Graham-Otto, daß die Eigenschaften der Verbindungen ganz andere sind, als die der Bestandteile, und auch dann, wenn die Verbindung einen Bestandteil in überwiegender Menge enthält, ihre Eigenschaften von denen dieses Bestandteils gänzlich abweichen. Lehrb. d. physik. und theoret. Chemie. 2. Aufl. 2. Abt. S. 22. Braunschweig 1863. — Ein anderer Autor erklärt, daß, wenn die Atomtheorie in der Wirklichkeit begründet ist, wir sicher erwarten müssen, daß die Schwingungen der elementaren Körper bei der Verbindung wesentlich verändert werden. Tyndall, Fragmente aus der Naturwissenschaft, S. 205, Braunschweig 1874. — Ein dritter Naturforscher, Chemiker von Fach, bemerkt, die Molekel des Wasserstoffs sei in sich materiell gleich-

artig, bestehe nur aus Wasserstoff, die Molekel des Wassers, der Kohlensäure, des Chloroforms u. s. w. dagegen enthalte noch kleinere Teile der sie zusammensetzenden Elemente. Der farb-, geruch- und geschmacklose Sauerstoff sei der Substanz nach (soll wohl logisch richtig heißen, dem Stoff der Materie nach) mit dem farblosen, aber zu einer blauen Flüssigkeit verdichtbaren Gase von chlorähnlichem Geruch und gleicher Wirkung, dem Ozon. Die Eigenschaften des weichen, abfärbenden, schwarzen Graphit, und des durchsichtigen, lichtstrahlenden Diamanten, unseres härtesten Körpers, könnten bei gleicher stofflicher Beschaffenheit nicht verschiedener gedacht werden. Das Gleiche gelte vom farblosen, im Dunklen leuchtenden, überaus giftigen, und dem roten, im Dunklen nicht leuchtenden und nicht giftigen Phosphor. — Dr. Poleck, a. a. O. S. 8, 10.

Die neuere Chemie bestätigt somit, daß die gemischten Körper unter sich, also von den einfachen Körpern, aus denen sie sich gebildet haben, ganz und gar verschieden sind. Im gemischten Körper finden sich nach ihrem Geständnis ganz andere Eigenschaften und Kräfte, als im einfachen. Wo nun aber ganz andere Eigenschaften und Kräfte auftreten, da muß nach dem Gesetze der Kausalität auch eine ganz andere Wesenheit vorhanden sein. Die Eigenschaften haben ihren Grund und ihre Stütze im Wesen selber des Dinges, müssen infolgedessen mit diesem Wesen gleichartig sein. Sie bilden Eigentümlichkeiten, *accidentia propria* der Wesenheit. In und durch diese Eigenschaften offenbart sich darum das Wesen des Naturkörpers selber in untrüglicher Weise, weil sie naturgemäß aus dem Wesen hervorgeht. Vgl. Summ. th. 1. p. q. 77. a. 6. ad 3.

Wie kommen nun diese „neuen“ Wesen der Substanzen zu stande? Durch einen Akt der Schöpfung? Nein, denn erschaffen kann nur Gott allein, und Gott erschafft jetzt nur mehr jene Wesenheiten, die auf keinem andern Wege, als auf dem der Schöpfung zum Dasein gelangen können, wie z. B. die menschlichen Seelen. Diese Wesenheiten muß Gott aus dem Grunde erschaffen, weil sie einfach sind, somit ihrer ganzen Substanz nach in das Dasein gerufen werden. Von den Kreaturen aber ist nicht eine einzige im stande, durch Schöpfung einen neuen Naturkörper hervorzubringen. (*Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur in libro de causis, prop. 3, quod neque intelligentia,*

nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei . . . Impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. Et hoc praecipue inconueniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo. Et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis. (Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5. Vgl. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 3, 4. — Quaest. disput. de potentia. q. 3. a. 4. — Summ. ph. II. c. 21, c. 86.)

Entstehen demnach die „neuen“ Naturdinge nicht durch die Schöpfung, so müssen die Naturkörper selbst die Ursache bilden, daß „neue“ Wesenheiten oder Körper werden. Allein es wurde soeben gesagt, daß die Naturdinge nicht eine Wesenheit ihrer Gänze nach hervorzubringen, oder mit andern Worten, zu erschaffen vermögen. Daraus folgt aber dann mit zwingender Notwendigkeit, daß in der „neuen“ Wesenheit des Naturdinges sich etwas befindet, was von dem Naturkörper als Ursache nicht hervorgebracht wurde. Dieses etwas aber ist nichts anderes als der Urstoff. Die „neue“ Wesenheit bildet ebenso einen Körper, wie die „frühere“, aber es ist ein „anderer“ Körper geworden durch eine neue Form, während das, wodurch sie Körper ist, das gleiche blieb.

§ 5. *Die notwendige Kenntnis der Naturforschung, um den Urstoff anzunehmen.*

1. Die zweifache Naturforschung.

Da wir Menschen keine an- oder eingebornen Ideen und Begriffe der Dinge haben, sondern dieselben uns erst aus dem Sinnenfälligen durch Abstraktion verschaffen und erwerben müssen, so liegt es auf flacher Hand, daß es für uns ein Gebot der Notwendigkeit ist, die Natur zu beobachten, zu erforschen. In unserer verwürflichen Frage handelt es sich einzig und allein um die Naturdinge, Naturkörper, also um die Natur. Dem Aristoteles nun macht man den Vorwurf, daß er durch seine „exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften sich nicht in der Richtung bewege, um für die Spekulation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen dar bieten zu können“. Man anerkennt, daß Aristoteles auch „als Naturforscher Hervorragendes leistete“. So schreibt Dr. A. Baeumker:

„Freilich möchte man gerade von Aristoteles erwarten, daß er, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Naturforscher so Hervorragendes leistete, seiner Theorie mehr als Plato eine breite empirische Grundlage würde gegeben haben. Allein seine exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewegen sich nicht in der Richtung, daß sie für die Spekulation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können“. (A. a. O. S. 210, 211.)

Ähnlich äußert sich Freiherr von Hertling mit den Worten: „Der Begriff der Materie ist ein durchaus unfruchtbarer, und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend. Die Möglichkeit des Urstoffs ist ein schwer begreifbares Substrat. Es ist eine Täuschung, in der substantiellen oder accidentellen Möglichkeit als solcher eine besondere Form realer Ursächlichkeit sehen zu wollen. Die Materie im Sinne eines eigengearteten Principis ist in Wahrheit nichts als die logische Möglichkeit, von der man sie vergebens zu scheiden sucht; nur daß diese logische Möglichkeit, weil sie auf der wirklichen Natur und bestimmten Beschaffenheit eines Dinges gründet, von uns stets an dieselbe geknüpft wird. Für die Gegenwart, deren Anschauungen mehr und mehr durch die Naturforschung bestimmt zu werden beginnen, mag hiermit vielleicht Selbstverständliches gesagt zu sein scheinen, die Geschichte der Wissenschaft lehrt, wie lange Zeit hindurch andere Vorstellungen über die Veränderungen in der Natur die herrschenden waren. (A. a. O. S. 74, 86, 87, 88.) — Herr Lotze glaubt einmal den geistreichen Ausspruch thun zu müssen, „daß nie allgemein die alten Irrtümer aufgehört, und nie scharfsinnige Geister gefehlt haben, die von dem edlen Rost des Altertums bestochen, welche sie überzieht, gerade in ihnen die Goldkörner einer heilig zu überliefernden und weiter zu entwickelnden Wahrheit erblicken“. (Mikrokosmos III. 218.) — Freiherr von Hertling findet diesen Ausspruch „treffend“ und bemerkt, es liese sich auf Lehrbücher der Philosophie hinweisen, die uns die „morphologische“ oder „formistische“ Theorie als ausreichend und fruchtbringend in der Deutung des wirklichen Geschehens empfehlen möchten. (A. a. O. S. 8, Einleitung.)

Um die Berechtigung dieses Vorwurfes zu prüfen, ist es notwendig, eine zweifache Naturbeobachtung zu unterscheiden. Erstere stützt sich vorzugsweise auf das, was die fünf Sinne schlechthin über die Naturdinge berichten; letztere bedient sich des Experimentes und der chemischen Analyse. Was bildet nun für unsern Zweck den Gegenstand der Untersuchung? Es ist ein Doppeltes. Die Beobachtung durch die Sinne sagt

uns, daß alle Körper etwas „gemeinsam“ besitzen, indem alle Naturdinge Körper sind. Daß die Sinne uns hierin nicht täuschen, liegt klar auf der Hand, denn wir alle fassen die Naturdinge als Körper auf und nennen sie Körper. Die Sinne aller Menschen aber können doch nicht irren. Dann könnten wir uns überhaupt auf nichts mehr verlassen, und es wäre um unser gesamtes Wissen geschehen. Wenn nun das erste, zweite, dritte u. s. w. Naturding von uns Körper genannt wird, so müssen offenbar alle Naturdinge das Körpersein „gemeinsam“ haben, wie von uns früher ausführlich dargethan wurde.

Lehrt nun die experimentelle Physik und die chemische Analyse vielleicht etwas anderes? In keiner Weise. Auch der Physiker und Chemiker redet fortwährend von Körpern, seien es nun einfache oder zusammengesetzte Körper. Also sind auch ihm die Naturdinge wahre Körper. Er denkt sie nicht bloß als Körper, sondern sie sind ihm Körper, weil er ja ihre Natur, sowie sie in den Naturdingen ist, erforschen will. Folglich besitzen die Naturdinge auch für den Chemiker und Physiker etwas „gemeinsam“. Dieses Gemeinsame aber ist nichts anderes als der Urstoff.

Die Beobachtung durch die Sinne bezeugt ferner, daß die Naturdinge sich wesentlich von einander unterscheiden. Kommen auch alle darin überein, daß sie Körper sind, so bildet doch jedes für sich einen ganz besondern, durchaus bestimmten, von den andern verschiedenen Körper. Auch in dieser Beziehung ist im allgemeinen ein Irrtum der Sinne ausgeschlossen. Es mag ja vorkommen, daß nicht alle Naturdinge wesentlich von einander verschieden sind, von denen wir dafürhalten, daß sie es seien. Allein es giebt andererseits deren noch genug, mit Bezug auf welche unsere Sinne nicht trügen. Dies aber genügt vollkommen.

Welche Anschauung hat nun diesbezüglich die Physik und Chemie? Auch der Physiker und Chemiker unterscheidet, gerade so wie wir gewöhnliche Sterbliche, verschiedene Körper. Wir verweisen nur auf die 70 und mehr sogenannten Grundstoffe, die sich von einander wesentlich unterscheiden. Die Chemie behauptet, daß man diese Grundstoffe nicht in einander überzuführen imstande sei. Damit ist aber erwiesen, daß wesentlich oder spezifisch verschiedene Körper in der Wirklichkeit existieren. Dasselbe gilt auch von den zusammengesetzten Körpern, die „ganz andere“ Eigenschaften aufweisen, als ihre Komponenten. Das genügt uns vollkommen. Allerdings leistet die experimentelle

Physik und chemische Analyse insofern hier uns sehr große Dienste, als sie nachzuweisen in der Lage ist, daß nicht alle Naturdinge, die wir, auf die bloße Sinneserfahrung gestützt, für wesentlich verschieden halten, thatsächlich auch als wesentlich verschieden sich herausstellen, daß also manche nur accidentell verschieden sind. Die Physik und Chemie bestreitet aber andererseits auch nicht, daß es auch wesentliche Unterschiede zwischen den Naturkörpern gebe. Sie behauptet nicht, daß alle Unterschiede bloß accidentelle seien.

Nun erklärt die Philosophie, gestützt auf die Denkgesetze, daß dasjenige, was alle Naturdinge „gemeinsam“ besitzen, nicht zugleich auch dasjenige sein kann, wodurch sie sich wesentlich von einander unterscheiden. Infolge dessen, sagt sie, müsse in den Naturkörpern ein zweites Princip vorhanden sein, welches diesen Wesensunterschied begründet, die Ursache dafür abgibt. (*Quod invenitur in pluribus convenit eis secundum id quod est eis commune, et non quod est eis proprium. I. Sent. d. 19. q. 1. a. 1. ad 1. Idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Quaest. disp. de veritate q. 2. a. 5 ad 9.*) Darum fordert Aristoteles noch ein zweites Princip in den Naturdingen, wodurch dieselben zu besonderen, von einander unterschiedenen Körpern bestimmt werden. Und dieses Princip nennt er substantielle Form.

Zu diesem Resultate gelangt Aristoteles und mit ihm die gesamte Scholastik durch die Beobachtung der Naturdinge, insoweit die Sinneswahrnehmung und auf Grund dieser letzteren die Verstandesthätigkeit, das Denken, in logischer Richtigkeit dabei beteiligt sind.

2. Die notwendige Kenntnis der Naturwissenschaft.

Nun fragt es sich, ob diese Beobachtung der Naturdinge durch die Sinne und das logisch richtige Denken ausreiche für die Spekulation über die Materie und für die Wirklichkeit? Wir haben früher gehört, daß diese Frage verneint wird, und gerade deshalb der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik die Anerkennung nicht findet. Man fordert vielmehr für die Kenntnis der ersten oder Grundprincipien der Körperwelt genaue physikalische Experimente und chemische Analysen, also eine gründlichere Naturforschung im modernen Sinne.

Wir unsererseits dagegen behaupten, daß die vorhin genannte Beobachtung zu diesem Zwecke vollkommen ausreicht.

Wäre dem nicht so, dann müßte das physikalische Experiment und die chemische Analyse folgendes nachweisen:

a) kann nur durch diese beiden Faktoren dargethan werden, daß alle Naturdinge oder Körper etwas „gemeinsam“ haben: das Körpersein.

b) kann nur durch dieselben bewiesen werden, daß die Naturdinge sich wesentlich von einander unterscheiden: eine „substantielle Form“ haben.

c) können nur diese beiden Wissenschaftszweige der Naturforschung erklären, daß das „Gemeinsame“ in den Naturdingen nicht zugleich auch das „Unterscheidende“ ist.

Oder Physik und Chemie müßten beweisen:

a) daß den Naturkörpern überhaupt nichts „gemeinsam“ zukommt.

b) daß zwischen den Naturdingen kein wesentlicher Unterschied besteht.

c) daß das „Gemeinsame“ zugleich auch das „Besondere“ sein kann.

Von allen diesen Forderungen hat die Physik und Chemie noch keine einzige erfüllt. Doch nicht genug damit. Die moderne Naturforschung hätte noch andere Pflichten, und zwar zu zeigen:

a) daß nur sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem „Erschaffenwerden“ und dem „Entstehen“ oder „Werden“ nachzuweisen vermag.

b) daß nur sie allein darzuthun imstande ist, Gott allein könne „erschaffen“.

c) daß nur sie allein beweise, die Naturdinge bewirkten „neue“ Körper.

Oder sie müßte beweisen:

a) daß zwischen der „Erschaffung“ und dem „Werden“ kein wesentlicher Unterschied obwaltet.

b) daß nicht Gott allein „erschaffen“ kann.

c) daß überhaupt kein „neuer“ Körper wird.

Wir warten auf Erfüllung dieser Pflichten von seiten der modernen Naturwissenschaft bis heute noch. Darum geht unsere Ansicht dahin, daß Aristoteles durch seine „exakten Studien“, da er ja auch „als Naturforscher Hervorragendes leistete“, für die Spekulation „über den Urstoff“ vollkommen „genügendes Material“ dargeboten hat. Die moderne Naturwissenschaft wird und kann uns in dieser Beziehung auch nicht mehr und nicht besseres Material liefern, da sie die ersteren Forderungen selber als berechtigt anerkennt und über die letzteren einen

Aufschluss zu geben überhaupt nicht in der Lage ist. Nur daß wirklich neue Körper entstehen oder werden, gesteht sie selber zu, wie wir früher gesehen haben.

Steht demnach Aristoteles mit seinen exakten Studien in unserer Frage um den Urstoff der modernen Naturforschung in nichts nach, so übertrifft er dieselbe andererseits bei weitem an scharfsinniger, dialektischer Bearbeitung, „an folgerichtiger, durch tiefe Gedanken und feine Unterscheidungen reicher Lösung“. Diese Eigenschaften teilt Dr. A. Bäumker dem Aristoteles ausdrücklich zu. Leider kann das von der neueren Naturforschung nicht gesagt werden. Darum stimmen wir voll und ganz Herrn J. C. F. Zöllner bei, wenn er sagt, daß es „der Mehrzahl unter den Vertretern der exakten Wissenschaft an einer klar bewußten Kenntnis der ersten Principien der Erkenntnistheorie gebreche“. Und ferner, daß „die übergroße Bethätigung an rein experimenteller und beobachtender Arbeit und die damit nur allzu häufig verbundene selbstgefällige Verachtung jeder andern wissenschaftlichen Tendenz die logische Schärfe der Verstandesoperationen in unserm Jahrhundert im Vergleich mit früheren herabgesetzt und vermindert hat“. An logischen Fehlern und Verletzungen der einfachen Denkgesetze wird in unsern Tagen geradezu Unglaubliches geleistet. Darunter gehört auch die Ansicht, daß ein wirklicher Körper, „Stoff“ im modernen Sinne des Wortes, „die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen“ bilden könne. Darum lautet unser Grundsatz nicht: „mehr Naturforschung, mehr experimentelle Physik und chemische Analyse“; sondern: „mehr“ oder richtiger „bessere Logik und Philosophie“.



PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE APHORISMEN.

Von P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

I.

1. Die Begriffsbestimmung des obiectum materiale und formale, sowie der ratio formalis sub qua bietet zwar an und für sich keine besonderen Schwierigkeiten, erleidet deren jedoch sehr große in der Anwendung auf die verschiedenen Wissensgebiete. Einen eklatanten Beweis dafür liefert der allbekannte Umstand,