Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 1 (1887)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761823

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

DIE LEHRE DES HL. THOMAS UND SEINER SCHULE

VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

VON DR. M. GLOSSNER,

MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

II.

Metaphysische Begründung.

(Fortsetzung.)

Betrachten wir nunmehr die Konsequenzen des Standpunktes, von welchem aus man die thomistische Lehre von der Entstehung der intellektuellen Vorstellung durch eine Art von Vergeistigung des Sinnlichen bekämpfen zu müssen glaubt.

Soll auf diesem Standpunkt die Geistigkeit der menschlichen Seele festgehalten werden, so wird man genötigt sein, schon das sinnliche Erkennen, überhaupt das Erkennen als solches für etwas rein Geistiges, der Seele ausschliefslich Eigenes auszugeben. Mit dieser Annahme aber wird man offenbar in cartesianische und Leibnitzsche Gedankenbahnen hineingezogen. Auf Leibnitz speziell scheint diese neue Philosophie durch die monadologische Auffassung des körperlichen Seins hingewiesen. Betrachtet man nun sinnliches und intellektuales Erkennen als gleichartig, wie es jener Standpunkt erfordert, so wird man nicht umhin können, mit Leibnitz das sinnliche Erkennen für eine verworrene Form des intellektuellen zu nehmen, wodurch sich

die Körperwelt zu einem blofsen Phänomene gestaltet, hinter welchem sich eine geistige Welt von Monaden als ihr wahres Sein und Wesen birgt. Die Körper werden zu einfachen, geistigen Wesen, oder wie sich dann ebenso gut umgekehrt sagen läfst, die Geister — für die verworrene, sinnliche Auffassung — zu körperlichen Wesen.

Dies die eine Seite des Bildes, die sich darstellt, wenn wir jenes System der Philosophie in der Rücksicht nehmen, in welcher es zur Annahme der Geistigkeit alles Erkennens sich hingedrängt sieht.

Ein anderer Anblick bietet sich uns, wenn wir die Bildung des Allgemeinbegriffs aus der sinnlichen Einzelvorstellung ins Auge fassen. Von dieser Seite droht der Nominalismus mit seinen Gefahren, des Empirismus, Kriticismus und transcendentalen Idealismus, sofern die aus Einzelvorstellungen ohne wesentliche Umgestaltung derselben gebildeten Begriffe die Erfahrung nicht transcendieren, also zur Erkenntnis transcendentaler Objekte nicht dienen können. Begriffe nämlich, welche aus der blofsen Bearbeitung des aktuellen Inhalts der Sinnenvorstellung entspringen, entbehren des selbständigen Erkenntnisgehalts und sind daher in allen Fällen ungeeignet, über die Erfahrung hinauszuführen.

Als Endresultat aber erhalten wir jenes Schwanken zwischen rationalistischem und empiristischem Idealismus, das sich forterbende Übel der modernen Spekulation, entsprungen aus dem Dualismus rationeller und sensualistischer Standpunkte, der Verstandes- und Sinneserkenntnis, die in unversöhnlicher Fehde sich bekämpfen, seitdem das lösende Wort der aristotelisch-thomistischen Psychologie dem philosophischen Bewufstsein verloren ging.

Die Tragweite des vorliegenden Gegenstandes scheint ein längeres Verweilen zu rechtfertigen. Nehmen wir daher den Vorwurf der Zweideutigkeit, der in dem Ausdruck abstrakt liegen soll, noch einmal auf, und suchen wir uns über die Geistigkeit der intellektuellen Vorstellungen in der klarsten, bestimmtesten und gegen jedes Mifsverständnis gesicherten Weise auszusprechen.

Die Zweideutigkeit also soll darin liegen, dafs der Ausdruck „abstrakt“ sowohl „frei von der Materie, immateriell“, als auch „allgemein“ bedeutet, und bald dem Materiellen, Körperlichen, bald dem Konkreten, Partikulären, Einzelnen entgegengesetzt wird.

Dafs beides nicht durchweg zusammenfalle, ist einzuräumen; denn es gibt Einzelnes, Konkretes, das nicht materiell, und Abstraktes, das nicht immateriell ist. Der einzelne Engel, Michael, Raphael, ist ein Konkretes und doch immateriell. Farben, Töne, Metalle, Pflanzen sind materiell, und doch in der Perzeption der Sinne und des Verstandes abstrakt. Diese ihre Seinsweise in sinnlicher und denkender Auffassung aber ist es, was für uns in Betracht kommt, und es frägt sich, ob die in der Sphäre des Begriffes auftretende Allgemeinheit die Immaterialität impliziert.

Eine gewisse Abstraktion findet, wie wir sahen, bereits in der Bethätigung der Sinne statt, eine unwillkürliche, notwendige, sofern jeder Sinn sein eigentümliches Objekt, eine bestimmte, sensible Qualität, getrennt von den übrigen, perzipiert. Diese Abstraktion ist mit einer weiteren, durch die Natur des Erkennens selbst gebotenen verbunden. Der Sinn nämlich nimmt die Farbe, den Ton u. s. w. überhaupt nicht stofflich auf, denn sonst müfsten sie in ihm mit der realen Quantität und weiterhin mit allen anderen sensiblen Qualitäten existieren. Aus diesem Grunde sagen die Scholastiker mit Recht, dafs die Sinne ihr Objekt nicht materiell, sondern intentionell, d. h. in einem immateriellen Bilde aufnehmen, und dafs dies in der Natur des Erkennens liege. [Diese Immaterialität des Erkennens wird auch von anderen Standpunkten, überhaupt von jeder Philosophie, die den Namen verdient, anerkannt. L'étendue intelligible représente des espaces infinis, mais elle n'en remplit aucun: et quoiqu'elle remplisse pour ainsi dire, tous les esprits, et se découvre à eux, il ne s'ensuit nullement que notre esprit soit spacieux. Il faudrait, qu'il le fût infiniment, pour voir des espaces infinis, s'il voyait par une union locale à des espaces localement étendues. Malebranche, Entretiens sur la metaphysique. Entretien 2. n. VI.]

Wir haben also bereits hier eine Abstraktheit, die mit Immaterialität, wenn auch unvollkommener, zusammenfällt.

Dieser Vergeistigungsprozefs nun setzt sich fort, und vollendet sich im Intellekt, insofern dieser die materiellen Dinge nicht allein frei von der Materie, d. h. ohne wirkliche Ausdehnung, Teilbarkeit u. s. w., sondern auch frei von den Bedingungen materiellen Daseins und Erscheinens, Raum und Zeit oder Hier und Jetzt, also frei von dem „Dieses" in sich aufnimmt.

Die Begriffsbildung ist demnach in der That nach peripatetisch-scholastischer Auffassung ein Vergeistigungsprozefs. Freilich ist sie dies nicht in dem rohen Sinne, den die Gegner speziell dem Thomismus unterschieben, einer realen Verwandlung der sinnlichen in die intellektuelle Vorstellung. Geringen Scharfsinns fürwahr bedarf es, um einzusehen, dafs die Dinge nicht real vergeistigt werden, um in den Sinn und weiterhin in den Verstand hinüberzuwandern. Der Vergeistigungsprozefs, von dem wir reden, besteht in der stufenweise gröfseren Reinheit von der Materie, durch welche die in den Erkenntnisvermögen durch unmittelbare oder mittelbare Einwirkung der Objekte hervorgebrachten Erkenntnismedien sich auszeichnen. Indem die Sinne durch Einwirkung der äufseren Gegenstände aus der Potenz in den Akt übergehen, nehmen sie nicht irgend eine Realität von aufsen auf, sondern die ihnen eigene Potenzialität gestaltet sich zu einer, einerseits durch die beziehungsweise immaterielle Natur des Sinnes, andererseits durch die eigentümliche Bestimmtheit des aktuierenden Objektes modifizierten Aktualität. [Immateriell ist der Sinn als ein Erkenntnisvermögen; sofern er aber wesentliche Form eines körperlichen Organes und von diesem in seiner Bethätigung schlechterdings abhängig ist, mufs er als materiell bezeichnet werden.]

Wir können daher in einem gewissen Sinne das Leibnitzsche Wort uns aneignen, dafs die Monaden nicht Fenster haben, durch welche die Dinge ein- und aussteigen. Denn so sehr die Seele durch die Bildung der Species vervollkommnet und gewissermafsen bereichert wird, so geht doch in sie aus den Dingen nichts hinüber. Wenn irgendwo, so hat man in der Theorie vom

Ursprung des menschlichen Erkennens die aristotelischen Bestimmungen über Potenz und Akt, den Begriff des Werdens im Auge zu behalten. Denn der allgemeine Begriff des Werdens findet auch auf den Ursprung der menschlichen Erkenntnis Anwendung, so grofs auch sonst der Unterschied des realen Entstehens und Vergehens von jenem reinen, vervollkommnenden Übergang der Potenz in den Akt sein mag, wie er im Prozesse des menschlichen Erkennens stattfindet.

Ebenso wenig als das sinnliche Erkennen vollzieht sich das intellektuelle durch einen realen Übergang oder eine reale Verwandlung des Erkenntnisobjektes oder seines Repräsentanten, des Phantasmas. Vergeistigt wird dieses ausschliefslich in dem Sinne, dafs das im Intellekte aufgenommene Erkenntnisbild ein geistiges ist. Allerdings wird die Potenzialität des Intellektes unter der entfernteren Miteinwirkung des Objektes aktuiert, jedoch nicht dadurch, dafs etwas aus dem Objekte in den Intellekt übergeht. Wir sagen unter der entfernteren Miteinwirkung des Objektes; denn der Einflufs desselben auf die Erzeugung der intellektuellen Vorstellung ist nicht allein ein mittelbarer, der durch die Phantasie geschieht, sondern auch der Phantasie selbst wird, wie wir früher gesehen haben, nur ein sekundärer und instrumentaler Einflufs eingeräumt, insofern nämlich das Phantasma nur unter dem höheren geistigen Impulse, der vom thätigen Intellekt ausgeht, auf die Empfänglichkeit des geistigen Erkenntnisvermögens für das Intelligible zurückzuwirken vermag.

Der Prozefs der Vergeistigung ist also in diesem Falle so zu verstehen, dafs die intellektuelle Vorstellung aus jener werkzeuglichen Einwirkung der Phantasmen die bestimmte Ähnlichkeit, den konkreten Begriff eines gegebenen Gegenstandes, aus der, auf die Phantasmen gerichteten, Thätigkeit des intellectus agens aber die geistige Seinsweise, die völlige Befreiung von der Materie und den Bedingungen der materiellen Existenz schöpft.

Diese vollkommene Immaterialität nun eignet jeder allgemeinen Vorstellung; denn sie ist dies eben dadurch, dafs in ihr von dem Hier und Jetzt, den Bedingungen der Materialität abstrahiert ist. Wollte man dies in Abrede stellen, und behaupten,

die allgemeine Vorstellung sei nur die verworrene Vorstellung einer Anzahl von ähnlichen Einzelobjekten, also derselben Gattung wie die sinnliche Vorstellung angehörig, so wäre dies eben schon der Standpunkt des Sensualismus, dem der konsequent verfolgte Nominalismus nicht entrinnen kann.

Die wesentliche Verschiedenheit des Begriffes, mag es sich um immaterielle oder materielle Objekte handeln, von der sinnlichen Vorstellung ist unbestreitbar. Man hat wohl nicht selten das sogenannte Gemeinbild, die unbestimmte, schematische Vorstellung eines sinnenfälligen Gegenstandes, mit dem Begriffe verwechselt. Gleichwohl ist der Unterschied beider so einleuchtend, dafs wir es nicht für notwendig halten, die unterscheidenden Merkmale im einzelnen anzugeben. Besteht aber dieser Unterschied, und wird der Begriff aus der Vorstellung in dem Sinne der aristotelisch-thomistischen Theorie abstrahiert, so sind wir berechtigt, von einer Vergeistigung zu reden, und abstrakt, allgemein und immateriell als unzertrennliche und gegenseitig sich implizierende Merkmale des Begriffs zu betrachten.

Wenn wir von sensualistischen Konsequenzen der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe redeten, so wollen wir uns nicht verhehlen, dafs für einen solchen Standpunkt die Möglichkeit noch offen erscheint, für höhere, geistige Erkenntnisse anderweitige Quellen, Intuition, Tradition u. dgl. in Anspruch zu nehmen. Sollte jener Philosoph, der den Vorwurf der schimpflichen Zweideutigkeit gegen die thomistische Auffassung der Abstraktion erhebt, geneigt sein, in diese Bahnen einzulenken?

Unseren bisherigen Bemerkungen über den Ausdruck „abstrakt“ haben wir noch beizufügen, dafs, wie einige Vertrautheit mit den Schriften des hl. Thomas lehrt, jener Ausdruck nicht blofs die ohne Materie aufgefafsten, oder ohne eine solche subsistierenden Formen bezeichne, sondern auch Formen, die überhaupt ohne ein beschränkendes Subjekt gedacht werden oder subsistieren. In diesem Sinne ist das Wort gebraucht, wenn Thomas folgert, wie jede abstrakte Form eine sei, so sei auch die abstrakte Form des Seins, d. i. das Sein als das Formalste, und ebenso, das abstrakte Erkennen nur Eines. Im wesentlichen

ist es dieselbe Folgerung, wenn aus der Freiheit eines reinen Geistes von der Materie auf die spezifische Einzigkeit desselben geschlossen wird. Die Berechtigung dieses letzteren Schlusses glauben wir durch das Gesagte wenigstens insoweit nachgewiesen zu haben, als er keineswegs auf einer Zweideutigkeit des Wortes „abstrakt“ begründet ist.

Haben uns die Einwendungen Palmieris zur psychologischen Seite unseres Gegenstandes zurückgeführt, so werden wir nunmehr auch das ontologische Fundament jenes Unterschieds von geistigem Begriff und sinnlich-individueller Vorstellung ins Auge fassen müssen.

In der Frage nach der Realität der allgemeinen Wesenheiten bekennt sich der englische Lehrer zu den Grundsätzen des sogen. gemäſsigten Realismus, der zwischen dem Nominalismus Roscellins und des späteren Occam und dem Formalismus der Skotisten die richtige Mitte inne zu halten sucht.

Dieser gemäſsigte Realismus nun wäre ohne festen Halt und sicheres Fundament, wenn in materiellen Individuen, von welchen wir die allgemeinen Wesenheiten aussagen, formelle und individuelle Einheit in jedem Betracht zusammenfallen und selbst nicht durch ihre beiderseitigen Grundlagen sich real unterscheiden würden.

Dem gemäſsigten Realismus zufolge erfassen wir im allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge, und ist demnach der Inhalt des allgemeinen Begriffes in jedem Individuum verwirklicht, jedoch ohne die Form der Allgemeinheit, d. h. die Wesensidentität gleichartiger Individuen ist nicht eine numerische, sondern nur eine formelle oder spezifische, obgleich die numerisch-verschiedenen Wesen durch numerisch einen Wesensbegriff gedacht werden.

Soll nun trotz der numerischen Verschiedenheit der Wesen doch ein und dieselbe Wesenheit in ihnen realisiert sein, so muſs der Begriff ein objektiv reales Korrelat im Dinge selbst besitzen. Dieses kann kein anderes sein als seine Form, aus welchem Grunde denn auch die Form bei Aristoteles so häufig als begriffliche Form bezeichnet wird, was ihm, wie wir sahen,

den Vorwurf zuzog, dafs er die begriffliche Wesenheit, die vom Ganzen ausgesagt werde, mit der realen, individuellen Form, die einen Teil des Ganzen bilde, verwechsle.

Nehmen wir nun an, der Grund der formalen (begrifflichen) Einheit und der Grund der individuellen Einheit fallen zusammen, und Form und Materie verbinden sich nicht blofs zu einer Wesenheit, sondern seien real eins und dasselbe, so ist, scheint es, der Nominalismus unvermeidlich. Unter jener Voraussetzung nämlich entspricht dem allgemeinen Begriff keine Realität mehr in den Dingen. Diese mögen durch äufsere Ähnlichkeiten den Grund bieten, sie unter gemeinsamen Namen zusammenzufassen; es besteht aber keine Einheit des Wesens mehr.

Allerdings: die realen Formen spezifisch-identischer Dinge sind numerisch verschieden, aber es liegt dies nicht an den Formen oder der Form als solcher, denn ihre numerische Verschiedenheit stammt aus der Rückwirkung accidentaler Bestimmungen, der individualisierenden Bedingungen nämlich auf das Wesen. Der Unterschied des Wesens vom Accidenz (der quantitas signata) aber ist ein realer; folglich ist das Fundament des allgemeinen Begriffs, nämlich die abgesehen von der begrenzten Quantität eine und dieselbe Wesenheit, ein reales.

Unser Gedanke wird in ein helleres Licht treten, wenn wir auf die Gegensätze der skotistischen und nominalistischen Auffassung der Universalien Rücksicht nehmen. Jene nimmt eine Zusammensetzung des Allgemeinen mit dem Individuellen, der einen im Begriffe aufgefafsten Wesenheit mit der Individualwesenheit (Häcceität) an. Diese leugnet nicht nur eine solche Zusammensetzung, indem sie das Wesen als ein durchaus individuelles denkt, sondern läfst auch die Individualität nicht in einer anderen Realität gründen als die formelle Einheit oder spezifische Wesenheit. Die richtige Mitte zwischen diesen extremen Ansichten wird keine andere sein, als dafs einerseits die Zusammensetzung eines allgemeinen mit einem individuellen Elemente in Abrede gestellt, andererseits aber doch ein realer Unterschied von Wesenskonstitutiven behauptet wird, von denen das eine Grund der formellen, das andere Grund der individuellen Einheit ist.

Im skotistischen Formalismus, den man nicht mit Unrecht als einen Vorläufer des im Hegelschen und anderen modernen Systemen hervorgetretenen extremen Realismus bezeichnet hat, wird die Individualität als ein zur spezifischen Natur von aufsen hinzutretendes Konstitutiv des konkreten Wesens aufgefafst. Dieses setzt sich aus der spezifischen Natur und der Individualität (der Diesheit oder Häcceität) zusammen. Die Materie erscheint in diesem Systeme nicht als Grund der Begrenzung der Spezies auf diese bestimmte Individualität neben anderen bestimmten Individualitäten derselben Art, da die Spezies nach skotistischer Ansicht in der Wirklichkeit ihre numerische Einheit behält, sondern bildet vielmehr das objektiv-reale Äquivalent der logischen Gattung. Aus dieser verschiedenen Auffasung der Materie fliefsen die bekannten Differenzen der thomistischen und skotistischen Lehre: die Annahme einer gemeinsamen Materie für Körper- und Geisterwelt, die Möglichkeit des Fürsichbestehens der körperlichen Materie wenigstens durch göttliche Allmacht, indem ihr eine metaphysische Aktualität zugeschrieben wird, endlich die Notwendigkeit eines zu Form und Materie hinzukommenden besonderen Individuationsprinzips, der Häcceität. Die logischen Momente des Begriffs gestalten sich zu Konstitutiven realer Zusammensetzung.

Infolge seiner Auffassung der Materie erscheint dem Skotus das Universum mit Einschlufs der Geisterwelt als eine Art von organischem Ganzen, als ein Baum mit gemeinsamer realer Wurzel, der materia prima. „Die Welt ist ein prächtiger Baum, dessen Wurzel und Samengehäuse die erste Materie bildet, dessen fliefsende (fluentia) Blätter die Accidentien sind. Laub und Gezweig sind die vergänglichen Geschöpfe, Blüte die vernünftige Seele und Frucht von verwandter Natur und Vollkommenheit die englische Natur . . . Von dem Fundamente der gesamten Natur, also der allerersten — primo prima — Materie ist wahr, dafs im Fundamente der Natur nichts unterschieden ist. Die unmittelbare Wurzel aber scheidet sich in zwei Äste, den körperlichen und geistigen. Die körperliche Schöpfung aber verzweigt sich wieder in zwei Äste, die vergänglichen und unvergänglichen Körper, und jene teilen sich wiederum in mannigfaltiger Weise . . .

Auf diese Art erhellt, dafs die Einheit des Universums die Einheit im unbestimmten Prinzip oder in der ersten Materie in sich schliefst.“ De rerum princip. qu. 8. art. 4. n. 30. Vgl. Werner, der hl. Thomas von Aquino I. 865.

In dieser Auffassung wird, wie gesagt, die Zusammensetzung und Entwicklung des Begriffs auf die Dinge selbst übertragen, und wenn Skotus dem Pantheismus entging, so verdankt er dies der glücklichen Inkonsequenz, die ihn verhinderte, den Grundsatz des Parallelismus der logischen und realen Ordnung auf die transscendentalen, einfachen Begriffe des Seins, des Guten u. s. w. anzuwenden und so alles Seiende als e i n in sich selbst sich gliederndes und entfaltendes Sein anzusehen.

In direktem Gegensatze gegen diese Parallelisierung der logischen und realen Ordnung steht der Nominalismus dem der Begriff ein Gebilde des Verstandes ist, in welchem dieser eine Mehrheit von ähnlichen Objekten zusammenfafst. Objektives Korrelat des Begriffs ist nach nominalistischer Ansicht nicht das mehreren Individuen gemeinsame Wesen, sondern unmittelbar diese Individuen selbst. Die Allgemeinheit des Begriffs ist keine andere als die einer Kollektion, jeder Begriff ist Kollektivbegriff.

Hieraus folgt, dafs das Individuum allein wahrhaft real sei, und dafs es keine gemeinsame Natur gebe, der eine Realität im wahren Sinne des Wortes zuerkannt werden dürfte. Individuelle und formale Einheit müssen in dieser Ansicht als schlechthin zusammenfallend gedacht werden, weshalb denn auch der konsequente Nominalismus die Begriffsbestimmung der Materie im Sinne eines real von der Form verschiedenen, die individuelle Einheit des Körpers begründenden Wesenskonstitutivs preiszugeben genötigt ist.

Die empiristische Tendenz des Nominalismus ist wiederholt hervorgehoben worden. Begriffe, die nur die Erscheinungen registrieren und katalogisieren, nicht aber ins Wesen übergreifen, sind nicht geeignet, zur Erschliefsung einer höheren übersinnlichen Welt zu dienen. Die Geschichte zeigt uns denn auch den Nominalismus fast stets im Bündnis mit philosophischem Skepticismus. Der Natur der Sache gemäfs tritt dies in der

Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes, überhaupt in der natürlichen Theologie am deutlichsten zu Tage. Wo das Vertrauen in die Kraft der Vernunft erschüttert ist, werden Glaube und Offenbarung angerufen, um in die Bresche einzutreten.

Führt der Nominalismus dahin, sowohl die aktuelle als potenzielle Realität der allgemeinen Wesenheiten zu negieren und daher auch den Gedanken einer Kontrahierung der Form durch die Materie oder die individuierende Funktion der letzteren von sich zu weisen, so gilt auch umgekehrt, daſs die Verwerfung einer solchen Beschränkung des Allgemeinen durch ein der gemeinsamen Natur in gewissem Sinne äuſseres Prinzip, wie es die quantitativ geschiedene Materie ist, die nominalistische Auffassung der Allgemeinbegriffe nach sich zieht. Denn ist das Allgemeine auch nicht in dem Sinne objektiv real, daſs es durch ein nicht schlechthin in ihm gelegenes, also teilweise accidentelles Prinzip zum Individuum determiniert ist, so erscheint die Bildung eines allgemeinen Begriffes im Sinne des gemäſsigten Realismus unmöglich. Was nämlich schlechthin eins ist und in keiner Weise aus einer Verbindung resultiert, kann auch aus einer solchen nicht gelöst, nicht abstrahiert werden.

Um den Irrungen eines extremen Realismus zu entgehen, sagt man, das Allgemeine sei nicht formell in den Dingen, habe aber darin einen objektiv realen Grund, infolgedessen der Verstand den allgemeinen Begriff nicht willkürlich, sondern objektivgesetzmäſsig bilde; es sei demnach ein Gedankengebilde mit realem Fundamente — ens rationis cum fundamento in re.

Gut! Nur frägt es sich, welches dieses Fundament der Objektivität unserer allgemeinen Begriffe sei. Wir können es nur in der Zusammensetzung der nächsten Gegenstände unseres Erkennens aus zwei Wesenskonstitutiven finden, die in ihrer Verbindung beide individuell, sich dennoch so verhalten, daſs das eine durch die Verbindung mit dem anderen kontrahiert, individualisiert wird, und daher infolge der idealen — im menschlichen Gedanken sich vollziehenden — Lösung dieser Verbindung als ein Allgemeines sich darstellt.

Bestimmter noch enthüllt sich uns dieses Fundament, wenn wir beachten, dafs nicht die Materie überhaupt, sondern die quantitativ begrenzte, Prinzip der Individuation sei. Denn wenn nicht zwischen Natur und Individualität, so ist doch der Unterschied zwischen Natur und Quantität ein realer. Wird nun im Übergange des im Element der (vorgestellten) Quantität webenden Sinnenbildes in die intellektuelle Vorstellung die Quantität und mit ihr der aus ihr entspringende substantielle Modus der Individuation abgestreift, so tritt die Natur in ihrer Reinheit, d. h. die allgemeine Wesenheit hervor.

Nachdem wir gezeigt zu haben glauben, dafs die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation die richtige Mitte zwischen den falschen Extremen eines das Allgemeine hypostasierenden Realismus und des dasselbe durchaus aufhebenden Nominalismus einhält, wenden wir uns zu einer anderen, gelegentlich wohl bereits berührten Frage, nämlich zu dem Verhältnis des körperlichen und geistigen Seins.

Wenn Leibnitz für geistige und körperliche Wesen dasselbe Prinzip der Individuation aufstellt, so beruht es sicherlich nicht auf einem blofsen Spiel des Zufalls, das den späteren Urheber der Monadenlehre zu der Annahme führte, jedes Wesen sei unmittelbar durch seine Natur individuiert. Dem englischen Lehrer zufolge gilt diese Individuationsweise nur von immateriellen Wesen, von reinen Formen. Diese bilden ihm aber ebensoviele Arten als Individuen.

Der Artunterschied fällt in ihnen mit dem individuellen, die formale mit der individuellen Einheit in jedem Betracht zusammen. Auf die Stufe dieser Wesen nun werden die Elemente der Körperwelt, die Monaden, emporgehoben, und damit der wesentliche (generische) Unterschied des Geistigen vom Körperlichen preisgegeben.

Leibnitz hätte folgerichtig behaupten müssen, dafs jede Monade, wie ein Individuum, so auch ein Wesen eigener Art repräsentiere. Er bezeichnet seine Monaden ausdrücklich als Formen, Entelechien, die Zusammensetzung aber, die er in ihnen annimmt, ist nicht eine reale, das Stoffliche an ihnen nicht ein

Grund realer, kontinuierlicher Ausdehnung im Raume und substantieller Veränderlichkeit, sondern Grund der Endlichkeit und Beschränktheit der Monade. In jedem Falle ist diese Materie nicht die individualisierende des hl. Thomas, und eher geeignet, einen generischen Unterschied als einen bloſs individuellen unter den Monaden zu begründen. [S. Th. I. qu. 50. art. 4. Si tamen Angeli haberent materiam nec sic possent esse plures Angeli ejusdem speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum quantitatem, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum, quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei sed generis.]

Wir dürfen uns deshalb bezüglich der Übereinstimmung der Leibnitzschen Annahme von Entelechien mit der aristotelischen Theorie von Materie und Form keiner Täuschung hingeben. Die Leibnitzsche Entelechie ist komplete Substanz, nicht konstitutives Prinzip einer solchen. Der aus solchen Entelechien zusammengesetzte Körper aber ist ein bloſses Phänomen. Phänomenal sind Ausdehnung, Raum, Bewegung, das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander. Das thomistische Individuationsprinzip des hic et nunc ist hiermit eliminiert. Der formbestimmte und in diesem Sinne gedankendurchleuchtete, aber immerhin körperlich-materielle Teil des Universums ist in eine Welt von reinen Geistern aufgelöst, die in der verworrenen Erkenntnisweise der Sinne als Körper erscheinen. [Die Atomistik bleibt bei der Erscheinung stehen, die Monadologie aber setzt, indem sie sich von der Erscheinung zum Wesen zu erheben sucht, an die Stelle des den Sinnen erscheinenden ein völlig verschiedenes Weltbild. Wahr kann nur jene Theorie sein, die das sinnliche Weltbild nicht zerstört, sondern aus seinem intelligiblen Grunde erklärt.]

Die von Leibnitz [Opp. phil. p. 1 sequ.] für seine Ansicht vom Prinzip der Individuation vorgebrachte Begründung ist keine spezifische, sondern lehnt sich an Suarez [Vgl. Suarez, Disputat. Metaphysic. V.] und die Nominalisten an. Wir können darüber hinweggehen, da wir die Widerlegung der Gründe des ersteren

später kennen lernen werden, die Gründe der letzteren aber zu innig mit ihrem Standpunkt in der Universalienfrage zusammenhängen, um nach dem hierüber Gesagten eine besondere Würdigung zu erfordern.

Wenn wir den Gedanken insinuieren, dafs die Anerkennung der wahren, nicht blofs phänomenalen Körperlichkeit der Dinge die thomistische Lehre von der individualisierenden körperlichen Materie erfordere, so dürfte hiergegen gerade aus dem Umstande die Berechtigung zu einem entschiedenen Widerspruche abgeleitet werden, dafs dieselbe Ansicht von der Individuation so verschiedenen Standpunkten, wie sie durch die Monadologie, den Nominalismus, die Metaphysik des Suarez bezeichnet sind, gemeinsam ist. Oder leugnet Suarez den wesentlichen — generischen — Unterschied der Körper von den Geistern? Behaupten denselben nicht vielmehr auch die Nominalisten aufs entschiedenste? Wir gedenken nicht, jenes zu behaupten, oder dieses in Abrede zu stellen. Dessenungeachtet glauben wir auf jenem Zusammenhang bestehen zu müssen. Die Konsequenzen einer falschen Lehre werden eben nicht immer sofort durchschaut und gezogen. Es bedarf hierzu nicht selten einer langwierigen Entwicklung. So gelangten denn die Abweichungen von dem nach einem strengen Gesetze verlaufenden Linienzuge der aristotelischen Erkenntnistheorie und Ontologie nur allmählich dahin, ihre vollen Konsequenzen zu offenbaren. Auf den idealistischen Keim in Suarez' Theorie vom Ursprung der Ideen wurde bereits die Aufmerksamkeit gelenkt. Im Zusammenhange damit steht, wie wir weiter sahen, die Annahme einer direkten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand. In diesem Punkte berührt sich Suarez mit den Nominalisten, denen er jedoch in der Theorie der Allgemeinbegriffe nicht mehr folgt. Immerhin zeigt sich in jener Behauptung der Intelligibilität des Einzelnen das Suarez und den Nominalisten mit Leibnitz gemeinsame Element: der idealistische Zug, der die Grenzen von Verstand und Sinnlichkeit verwischt und damit die subjektiven Fundamente für die Unterscheidung zweier Welten, einer geistigen und körperlichen, in Frage stellt. Schwankend erscheint das Verhältnis bei Suarez,

indem Vorstellung und Begriff noch als wesentlich verschieden genommen werden, obgleich der Verstand beide umfafst, und daher die intellektuelle Abstraktion nicht mehr in ihrem reinen Begriff aufrecht erhalten wird. Entschiedener ist die nominalistische Stellung, sofern Begriff und Vorstellung als wesentlich eins betrachtet werden, und dieser einen Perzeption kein anderes für den natürlichen Menschen erkennbares Sein, als das sinnlich individuelle gegenübersteht. Der Nominalismus ist demnach wesentlich empiristisch nach der einen Seite, skeptisch und idealistisch nach der anderen. Die Abstraktion kann sich auf nominalistischem Standpunkt nur mehr auf die Vorstellung beziehen, deren aktuelle Momente in wechselseitiger Trennung aufgefafst werden. Wird der sinnliche Charakter der Vorstellung betont, so schränkt sich die Erkenntnis auf das Körperliche ein; zur Erfassung von Geistwesen aber mufs jede Vorstellung als ungeeignet erscheinen; denn selbst Begriffe, in denen nach unserer Ansicht durchaus keine Beziehung auf den Stoff enthalten ist, wie die rein metaphysischen Begriffe des Seins, der Substanz, des Lebens u. s. w. müssen dem Nominalisten als Termini gelten, denen die oder eine Gesamtheit durch Erfahrung gegebener Dinge entspricht.

Sofern dagegen auf die Vorstellung das Gewicht gelegt wird, tritt für den nominalistischen Standpunkt, dem die Vorstellung das allein direkt Erkannte ist, die Wirklichkeit in idealistische Ferne zurück.

Angesichts dieser durch den Nominalismus eröffneten Perspektive begreift es sich, warum derselbe von der sogenannten Neuscholastik des sechzehnten und der folgenden Jahrhunderte so entschieden verurteilt wurde und in der katholischen Theologie, deren Fundamente er untergräbt, nicht zur Herrschaft gelangen konnte.

Unter den neueren Schriftstellern, die nicht allein in der Bestimmung des Individuationsprinzips, sondern auch in der monadologisch-vergeistigenden Auffassung der Körperwelt den Fufsstapfen des berühmten Urhebers der Monadologie folgen, ist der von uns schon öfter erwähnte P. Palmieri zu nennen.

Palmieri behauptet zwar den wesentlichen Unterschied von Geist und Körper; denn die körperlichen Monaden sollen nicht Erkenntnis- und Willenskräfte, sondern nur Anziehungs- und Abstofsungskräfte besitzen. Gleichwohl scheint uns Leibnitz einen tieferen spekulativen Blick zu bewähren, wenn er seinen Monaden ohne Ausnahme Vorstellungen und Begehrungen zugesteht. Denn immaterielle Substanzen sind, wie der hl. Thomas mit aller Bestimmtheit lehrt, notwendig geistige, d. h. erkennende und wollende Wesen. Palmieris Monaden aber sind vollständige Substanzen und hören auch in der Verbindung mit einander nicht auf, es zu sein. Sie sind ferner einfach und immateriell, denn es wird von ihnen jede Zusammensetzung sowohl aus integralen Teilen, als auch aus Form und Materie negiert. Palmieri verwirft ausdrücklich den realen Unterschied von Materie und Form und sieht hierin das auszeichnende Merkmal seines naturphilosophischen Standpunktes im Gegensatze zum scholastischen. [Cosmologia p. 132. Thes. 19 et sequentes.]

Das scholastische System beruht nach Palmieris Ansicht, wie uns ein begeisterter Schüler des vormaligen römischen Professors versichert [Zeitschrift: „Der Katholik", Jahrgang 1876, zweite Hälfte, S. 24], auf einer Verwechslung der Begriffe von Substanz und Natur. Die Naturen ändern sich. Dabei ändert sich freilich auch irgendwie die Substanz, allein nicht so, dafs ein ganz neues Element entsteht, sondern so, dafs die neue Substanz entweder aus anderen, bereits existierenden Substanzen zusammengesetzt, oder von den Elementen, mit welchen sie früher vereinigt war, getrennt wird. [A. a. O. S. 25.] Es ist das die mechanische Theorie des Werdens, in welcher mifsbräuchlich Aggregate von Wesen als „Substanzen" und „Essenzen" bezeichnet werden, da sie doch nur accidentelle Verbindungen darstellen, denen nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne Wesenheit zugeschrieben werden kann, in welchem man etwa auch vom Wesen einer Uhr, einer Fabrik u. s. w. spricht. Wer begreift nicht, welche Rückwirkung diese mechanische Theorie des Werdens auf die Auffassung der logischen und metaphysischen Bedeutung des Begriffs ausüben müsse, und wie inkonsequent es

sei, wenn der Begriff noch als einheitliche Wesensvorstellung gefafst werden will, statt ihn nominalistisch in die Kollektion der erfahrungsmäfsig verbundenen Merkmale aufzulösen?

Die Elemente der Körper also, versichert man uns, seien Substanzen und die Körper somit Aggregate von Substanzen, und zwar von einfachen Substanzen. Der angeführte Gewährsmann teilt uns folgenden Wortlaut der 23. These mit: „In dieser Frage scheint Folgendes sicher: erstens, dafs die letzten Elemente der Körper Substanzen sind, und zweitens, dafs es höchst wahrscheinlich ist, dafs die einfachen Sein (entia simplicia), welche die Grundelemente des Ausgedehnten sind, vermöge der ihnen innewohnenden Kräfte, auch die Grundelemente der körperlichen Naturen sind.“ [A. a. O. S. 27.]

Einfache immaterielle Substanzen aber sind, wie wir bemerkten, nach thomistischer Lehre, erkennende und wollende Wesen, Geister. „Die Immaterialität eines Dinges ist der Grund davon, dafs es erkennend (res cognoscitiva) ist und der Weise der Immaterialität entspricht die Weise der Erkenntnis. Die Form nämlich ist durch die Materie beschränkt; je mehr demnach eine Form in die Materie versenkt ist, desto weiter ist sie davon entfernt, zu erkennen. Daher heifst es in den Büchern von der Seele, dafs die Pflanzen nicht erkennen, wegen ihrer Materialität. Der Sinn aber erkennt, weil er Formen (species) ohne Materie aufnimmt, und in höherem Mafse der Intellekt, weil er getrennt vom Stoffe und unvermischt ist.“ [S. Theol. I. qu. 14. art. 1. c.]

Wenn Palmieri nun gleichwohl den wesentlichen Unterschied körperlicher Monaden von reinen Geistern aufrecht erhalten will, und deshalb den einfachen Sein eine innerliche, immanente oder Lebensthätigkeit abspricht [„Der Katholik“, a. a. O. S. 27], so ersehen wir hierin eine dem Systeme durch die Thatsachen abgenötigte Konzession, mit der die spekulative Voraussetzung einfacher, immaterieller Substanzen im Widerspruche steht.

Vom Standpunkte der philosophischen Spekulation müssen wir deshalb die konsequenter durchgebildeten monadologischen Systeme Leibnitz' und Herbarts höher stellen, als das System

Palmieris, der sich den Genannten in dem Maſse annähert, in welchem er sich von der Lehre des hl. Thomas entfernt, von deren Tiefe und geschlossenen Einheit der Grundanschauungen Palmieri auch nicht die leiseste Ahnung zu besitzen scheint.

Die generische Verschiedenheit der beiden groſsen Sphären des Seins führt zu einer verschiedenen Bestimmung des Individuationsprinzips. Die rein geistige Sphäre ist das Gebiet der reinen Formen. Hier stellt jedes Wesen einen besonderen Gedanken, gewissermaſsen einen eigenen Typus dar, ist eine Art für sich, ein eigenartiges Wesen. Dagegen in der Sphäre des körperlichen Seins erweist sich die Materie als ein Grund der Zerstreuung und des vom idealen Gesichtspunkte indifferenten Nebeneinanderseins gleichartiger Individuen.

In Anbetracht dieser Verschiedenheit sind nicht die materiellen Individuen, sondern die letzten materiellen Arten, welche die äuſserste Grenze der Intelligibilität bilden, mit den reinen, geistigen Formen in Vergleich zu bringen. Daſs wir deshalb nicht Gefahr laufen, die reinen Geister zu bloſsen „Abstraktionen" zu machen, glauben wir bereits hinreichend gegen Palmieri bewiesen zu haben.

Gleichwohl könnte man in der Art, wie der hl. Thomas aus der Immaterialität der reinen Geister auf die Eigenartigkeit ihrer Naturen schlieſst, versucht sein, eine Lücke zu finden. Sollte es sich denn nicht denken lassen, daſs es auſser der Materie andere Gründe gebe, die einen individuellen Unterschied innerhalb der Einheit der Art bewirken?

Der englische Lehrer selbst scheint diesen Mangel seiner Beweisführung sogar ausdrücklich anzuerkennen, wenn er in der Schrift von der Einheit des Intellektes gegen die Averroisten bemerkt, daſs, gesetzt in der intellektuellen Natur liege kein Grund individueller Vervielfältigung, eine solche doch durch übernatürliche Ursachen bewirkt werden könne. In der That lieſs sich durch diesen Ausspruch der Kommentator der philosophischen Summe [Ferrariensis in Summ. c. Gentiles l. 2. c. 93] bewegen, die anderweitigen Texte, in welchen von der Unmöglichkeit einer numerischen Vielheit gleichartiger Wesen im

Geisterreiche die Rede ist, in einem abgeschwächten Sinne zu erklären.

Nach unserem Dafürhalten lauten indes jene Stellen, in welchen Thomas ex professo die vorliegende Frage erörtert, zu bestimmt, als dafs an eine blofse Wahrscheinlichkeit oder an ein nur thatsächliches Verhältnis gedacht werden könnte. Was aber die aus der antiaverroistischen Schrift angezogenen Worte betrifft, so macht Johannes vom hl. Thomas mit Recht aufmerksam, dafs es sich hier ganz im allgemeinen um die Möglichkeit numerischer Vervielfältigung der intellektuellen Natur, nicht aber speziell um die getrennten Naturen, die reinen Geister handle. [Joh. a. S. Thoma, Curs. theologicus t. IV. De comparatione Angelorum ad corpora (p. 586. Ed. Vivès)]. Hierzu kommt, dafs die gegnerische Behauptung, es könne, was in der Natur einen zureichenden Grund nicht habe, auch nicht durch übernatürliche Ursachen bewirkt werden, ebenso durch ihre Allgemeinheit und Unbestimmtheit den berechtigten Widerspruch des hl. Lehrers herausfordern mufste.

In der That läfst sich unschwer zeigen, dafs ein von der Materie verschiedener Grund numerischer Vervielfältigung nicht gedacht werden könne. Wenn die Skotisten auf die Häcceitäten hinweisen, so liegt, wie derselbe Johannes v. hl. Thomas mit Recht behauptet, hierin eine petitio principii, indem die Annahme von Häcceitäten einfach besagt, Gott könne in der Geisterwelt verschiedene Individuen derselben Art hervorbringen, ohne dafs sie irgend einen Grund dieser numerischen Verschiedenheit bezeichnet. Wenn andere die Verschiedenheit der Accidentien oder der Natur, sofern sie aufnehmendes Prinzip, Quasimaterie solcher Accidentien sei, zu demselben Behufe in Anspruch nehmen, so ist gegen diese daran zu erinnern, dafs die Individualität eine Scheidung der Substanzen involviert, die den individuellen Accidentien vorangehen mufs, also nicht durch sie konstituiert werden kann. Die Accidentien bewirken die individuellen Unterschiede und die numerische Vervielfältigung nicht, ohne dafs ein Materialprinzip hinzugefügt wird, das substantiell geteilt werden kann. Dann aber bezeichnen die verschiedenen Accidentien oder

Eigentümlichkeiten die Verschiedenheit der Individuen, ohne sie zu konstituieren. Daher ist nach Thomas nicht die Quantität Prinzip der Individuation, sondern die materia quantitate signata.

Wiederum andere bedienen sich des Theologumenons, dafs die Natur des reinen Geistes, wie die des Menschen, für verschiedene Subsistenzen und Existenzen, also auch für verschiedene Individuationen empfänglich sei. Es ist dies mit Beziehung auf das Geheimnis der Inkarnation gesagt, das uns eine menschliche Natur nicht in eigener, sondern in göttlicher Subsistenz subsistierend zeigt. Hierauf ist zu erwidern, dafs eine solche Verschiedenheit der Subsistenz die Individualität der Natur voraussetzt, also nicht geeignet ist, als Erklärungsprinzip individueller Vervielfältigung einer Natur zu dienen.

Es läfst sich, also scheint es, ein der Wesenheit oder Natur äufseres Prinzip nicht angeben, das die Forderung, eine blofs numerische Verschiedenheit reiner Geistnaturen zu bewirken, erfüllen könnte. Ist damit der Beweis vollständig erbracht? Könnte es nicht doch einen uns unbekannten in den Schätzen göttlichen Wissens und göttlicher Macht verborgenen Individuationsgrund geben? Diesem Zweifel gegenüber läfst sich sagen, dafs der verlangte vollständige Beweis in der That geführt werden könne. Der Grund der Individuation kann nämlich nur in der Substanz gelegen sein. Wenn demnach ein Wesen nicht durch seine Form individuiert ist, so bleibt nur das andere Wesenskonstitutiv, die Materie als Prinzip numerischer Vervielfältigung. Kann denn aber nicht eine Wesenheit aus mehreren Konstitutiven resultieren? Keineswegs, denn nur Materie und Form, die sich als Potenz und Akt in der Seinsgattung der Substanz verhalten, schliefsen sich zur Einheit der Substanz und des Wesens zusammen. [Joh. a. Sancto Thoma l. c. p. 594 sequ.]

Wie verhält es sich endlich mit der Individualität jenes Seins, das der menschliche Gedanke, den Gipfel metaphysischer Forschung erklimmend, berührt, des unendlichen, göttlichen Seins?

Die Antwort auf diese Frage liegt in derselben Richtung, in welcher wir den Unterschied geistiger und körperlicher

Individuation gefunden haben. Wenn reine Geister unmittelbar als konkrete Formen individuiert und wegen ihrer Immaterialität numerischer Multiplikation unfähig, also in ihrer Art einzig sind, so ist das göttliche Sein als reines aktualstes Sein, als das, mit dem englischen Lehrer zu reden, absolut Formale, unmittelbar und durch sich selbst schlechthin eins, (an numerisch verschiedene Naturen) unmitteilbar, individuell.

Weit davon entfernt, dafs die thomistische Lehre von der individualisierenden Materie die Individualität des göttlichen Seins gefährde und dem Monismus Vorschub leiste, wie man ihr in unbegreiflichem Mifsverständnis vorgeworfen, ist vielmehr keine Lehre in dem Mafse geeignet, die Individualität der göttlichen Natur in das hellste Licht treten zu lassen, als die des heil. Thomas. Dies wird sich uns zeigen, wenn wir auf das Verhältnis reflektieren, in welchem der Monismus, oder, da diese Bezeichnung heutzutage ihre Bestimmtheit eingebüfst hat, der Pantheismus zur Frage nach der individuellen Existenz der Dinge steht.

Es kann kein schärferer Gegensatz gedacht werden, als die thomistische Lehre von der Individuation und die monistische oder pantheistische. Nach Thomas ist Gott das individualste, unmitteilbarste, über jedem anderen erhabene Sein, und er ist dies als der reinste Akt, als das wirklichste, vollkommenste Sein, dem keinerlei Potenzialität, Unbestimmtheit oder Veränderlichkeit beigemischt ist. Ihm steht als das unvollkommenste der Stoff gegenüber, der aus sich selbst blofse Möglichkeit, nur in Verbindung mit einer bestimmenden und insofern verwirklichenden Form zu existieren vermag und aus diesem Grunde auch nur in Verbindung mit einer solchen Form Gegenstand schöpferisch hervorbringender göttlicher Thätigkeit sein kann. Daher vom Stoffe gesagt wird, er sei vielmehr miterschaffen — concreata — als erschaffen — creata.

In dem aus Form und Materie zusammengesetzten Sein aber ist die Form durch die Verbindung mit der Materie mehr oder minder den Gesetzen des Raumes und der Zeit verfallen und daher auch in jener unvollkommenen Weise individuiert, welche die Existenz gleichartiger, nur durch das hic et nunc sich unter-

scheidender, daher nach ihren individuellen Unterschieden dem menschlichen Geiste nicht erkennbarer Formen gestattet. Die Individuation ist deshalb eine um so unvollkommenere, je mehr eine Form in den Stoff versenkt ist, während dagegen der reine Geist in einer viel vollkommeneren, das unendliche, göttliche Wesen aber in der absolut vollkommensten Weise individuell ist, so dafs es nicht nur, wie ein Individuum der Geisterwelt, Wesen derselben Art, sondern auch Wesen derselben Gattung neben sich ausschliefst und in absoluter Einzigkeit und Unmitteilbarkeit als das kausal und repräsentativ alles Seiende umfassende und überragende Sein sich darstellt.

Auf dem Standpunkte des hl. Thomas, der kein anderer als der des vernünftigen und christlichen Theismus ist, gilt demnach der Grundsatz: Je vollkommener das Sein, desto vollkommener die Individualität desselben.

Anders verhält es sich mit dem pantheistischen Monismus. Indem dieser das schlechthin Seiende, virtuell und eminent alles Sein in sich Befassende und daher einer weitern Bestimmung Unfähige mit dem von jedem Sein, auch dem unvollkommensten, prädizierbaren, also unbestimmtesten Ens commune verwechselnd, die Dinge zu Gott in das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen setzt: sieht er sich vor das unlösbare Problem gestellt, zu erklären, wie aus der einen und einzigen Substanz die Vielheit der Wesen sich ablöse; und in den Widerspruch hineingetrieben, dafs jene Dinge, in welchen die Individuation die unvollkommenste ist, die sich also nach monistischen Grundsätzen am wenigsten von der allgemeinen Substanz abgelöst haben, ihr also am nächsten stehen, wovon man folglich erwarten sollte, sie stünden auf der Stufenleiter der Wesen, weil dem Höchsten am nächsten, auch selbst am höchsten, dafs diese, sage ich, die unvollkommensten Wesen seien; während thatsächlich jene, in denen die Individuation die vollkommenste ist, die sich also von dem schlechthin Seienden, der Quelle des Seins am meisten abgelöst und folglich ihr am fernsten stehen, unter allen übrigen Wesen die vollkommensten sind, da man doch erwarten mufste, dafs sie die unvollkommensten seien.

Gerade der fürsichseiende im Denken und Wollen als lebendigen Mittelpunkt reichster Thätigkeit sich erfassende und besitzende Geist müſste auf pantheistischem Standpunkte als das unvollkommenste aller Wesen, als das am wenigsten berechtigte und geradezu als ein nichtseinsollendes betrachtet werden.

Nicht in solcher Ablösung des Endlichen vom Unendlichen, wie fälschlich der Monismus annimmt, ist der Grund der Individuation zu suchen. Vielmehr ist derselbe verschieden nach der Verschiedenheit des individuierten Seins selbst.

Bei Gott liegt er in der Identität des Seins mit dem Wesen; denn das Wesen, das durch sich selbst Sein ist, kann auch nur ein einziges, jede Möglichkeit einer Vervielfältigung ausschlieſsendes sein.

Nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des schlechthin Seienden aber sind durch die schöpferische Thätigkeit desselben immaterielle Wesenheiten möglich und wirklich, die, jede in sich eins und unmitteilbar, von allen anderen derselben Gattung verschieden sind, reine Formen und als solche individuiert, also nicht bloſs numerisch, sondern formal von einander sich unterscheidend.

Auſserdem aber sind im göttlichen Sein Ähnlichkeiten begründet und im göttlichen Verstande Ideen enthalten, die nur im Stoffe Verwirklichung erlangen können, wie die Ideen von Pflanzen, Tieren u. dgl., aus diesem Grunde aber einer numerischen Vervielfältigung fähig sind: so daſs sie nicht als Wesen, Naturen, Formen, wie die Intelligenzen unmittelbar durch sich selbst, sondern durch ihre Aufnahme im Stoff, sofern dieser sie auf das hic et nunc beschränkt, Unmitteilbarkeit und Individualität besitzen.

Soweit nun die Individuation ihren Grund im Stoffe hat, begreift es sich, daſs sie in dem Grade unvollkommener sein müsse, in welchem eine Form der Potenzialität und Unvollkommenheit des Stoffes näher steht.

Die Natur der Sache brachte es mit sich, daſs die Versuche, die Thatsache der Individuation vom monistischen Standpunkte zu erklären, insgesamt scheitern muſsten. In der neuesten Zeit

ist ein solcher von dem bekannten Schriftsteller Eduard von Hartmann gemacht worden. Wenn wir denselben berücksichtigen, so geschieht dies nicht, weil wir etwa der „Philosophie des Unbewufsten“ eine höhere innere Bedeutung beimessen, sondern wegen der bemerkenswerten Zugeständnisse, die wir konstatieren und registrieren zu sollen glauben.

Von vornherein wird in dieser Philosophie auf die Erklärung der Individualität der Wesen (Substanzen) verzichtet. Denn was dem gewöhnlichen Bewufstsein als eine Vielheit von Wesen gilt, erscheint auf dem angeblich höheren Standpunkte des Monismus als Täuschung. In der Frage nach dem Grunde der Individuation könne es sich also nur um die Modi oder Erscheinungen des einen Seins, nicht aber um Wesen handeln. Aber selbst die Individualität der Modi sei bisher, versichert uns v. Hartmann, von keinem Anhänger des Monismus erklärt oder abgeleitet worden. Dies gelte von Spinoza wie von Hegel. Das System des letzteren gebe sich in dieser Frage die schlimmsten Blöfsen. Er könne schon die Vielheit als reale Erscheinung nicht erklären; denn in der dialektischen Selbstentfaltung des Begriffes habe zwar der Begriff der Vielheit, nicht aber die reale Vielheit Raum.

„Die reale Vielheit ist mehr als der Begriff der Vielheit, es ist eine Summe von Individuen, deren keines dem anderen gleicht, deren Jedes ein Dieses, ein Namenloses, Einziges ist (gerade so wie ich ein Namenloser, Einziger bin), deren Idee durch keinen Begriff zu erreichen ist, sondern nur durch Anschauung.“ [Eduard v. Hartmann, Philosophie des Unbewufsten, 2. Aufl. S. 538 f.]

Der subjektive Idealismus aber (Kant, Fichte, Schopenhauer) glaube genug gethan zu haben, wenn er die Vielheit in der Welt als subjektiven Schein erklärt, entstehend durch die Formen der subjektiven Anschauung, Raum und Zeit, unbekümmert darum, dafs erstens die Schwierigkeit nur aus dem objektiven ins subjektive Gebiet hinübergespielt ist, hier aber gerade so ungelöst fortbesteht, als sie dort bestand, und dafs zweitens die Frage unbeantwortet bleibt, wie denn dieses in seiner Art einzige, von jedem ihm ähnlichen sich unterscheidende anschauende Individuum,

nach monistischen Prinzipien möglich sei, da entweder, wenn es als eines unter vielen gefafst wird, die unverständliche reale Vielheit in konsequenter Weise wieder eingeführt wird, oder aber im anderen Falle bei Annahme des Solipsismus wiederum die Beschränktheit dieses selbsteinzigen anschauenden Subjekts unbegreiflich bleibt. [A. a. O. S. 537.]

Dafs dieses Urteil viel des Zutreffenden enthält, kann nicht bestritten werden, weshalb wir uns auch der Pflicht einer besonderen Widerlegung der genannten Ansichten entbunden glauben. Dagegen dürfte als ein für uns besonders wertvolles Zugeständnis hervorgehoben werden, dafs alle diese Systeme in Raum und Zeit, oder, wie es Hegel so prägnant ausdrückt [S. oben S. 58 ff.], in dem Hier und Jetzt die individualisierenden Bedingungen erblicken. Es liegt hierin ein Fingerzeig in der Richtung der thomistischen Lehre; denn das reale Aufsereinander der Dinge im Raume, dem die Bewegung und die Zeit folgen, kann in Wahrheit nur aus der Materie abgeleitet werden, so dafs die individualisierenden Hier und Jetzt entschieden auf die materia quantitate signata des hl. Thomas hinweisen. Sehen wir nun aber zu, ob es der Philosophie des Unbewufsten besser als ihren Vorgängerinnen gelungen, die Frage zu beantworten: Wie ist Individuation nach monistischen Prinzipien möglich?

Wir erhalten hierauf folgende Antwort: „Die Individuen sind objektiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewufsten oder bestimmte Willensakte desselben: die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten oder Kombinationen von gewissen Thätigkeiten des einen Wesens sind.“ [Hartmann a. a. O. S. 539.]

Um diese „allgemein gehaltene“ Antwort „plausibel“ zu machen, geht unser Autor auf das Einzelne ein und sucht zunächst den ersten Teil seiner Behauptung von den Atomen, in denen er „Thätigkeiten des alleinen Wesens“ sieht, zu erhärten.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkte der naturwissenschaftlichen Hypothesen sollen zwei Arten von Individuen niedrigster Ordnung zu unterscheiden sein, nämlich Anziehungs- und Abstofsungskräfte, deren Wirkungsrichtungen nur räumlich durch

Anschauung unterscheidbar und verschieden seien. Die Anschauung des Unbewufsten unterscheide sie ohne Begriff in ihren räumlichen Beziehungen; denn das Unbewufste denkt nicht diskursiv, sondern intuitiv, es denkt die Begriffe nur, insofern sie in der Intuition als integrierende, aber unausgeschiedene Bestandteile enthalten sind. [A. a. O. S. 540.]

Daher könne es auch nicht auffallen, wenn unter den Intuitionen des Unbewufsten auch solche seien, aus denen sich für das diskursive Denken keine Begriffe ausscheiden lassen. Es reduziere sich also die Einzigkeit der Individuen auf die Verschiedenheit und Einzigkeit der Vorstellungen, welche die Willensakte, in denen sie bestehen, als Inhalt erfüllen, so dafs je einem Individuum je ein einfacher Willensakt entspreche. [A. a. O. S. 541.]

Wenn wir in der Darstellung dieser monistischen Theorie von der Individuation hier Halt machen, so springen sofort eine Reihe der gröbsten Unzukömmlichkeiten in die Augen. Auf den Widerspruch gegen die Thatsachen der Erfahrung, nach welchen nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die Wesen vervielfältigt sind, wurde bereits aufmerksam gemacht. Er ist dem Monismus in jeder Form wesentlich. Die Art und Weise aber, wie die Materie, die als Prinzip oder, wie es weiterhin heifst, als Medium der Individuation anerkannt wird, mit dem Willen identifiziert wird, verdient eine etwas nähere Betrachtung.

Im Abschnitt „von den letzten Prinzipien“ bringt unser „Philosoph“ seinen ursprünglichen Willen in Parallele mit der platonischen Materie, indem er einfach „das intensive Prinzip der absoluten Veränderung“ (Platons Materie) in den Willen „übersetzt“. (A. a. O. S. 685.)

Infolge dieser Eskamotage ist es ihm denn freilich ein Leichtes, die Attribute der Materie auf den Willen zu übertragen und diesen zum Medium der unvollkommensten Weise der Individuierung und zum Grunde der mangelnden Intelligibilität des in das Hier und Jetzt herabgezogenen Seins zu erniedrigen.

Der Philosoph des Unbewufsten bedauert es, dafs die Materie nie als eine Kombination von Willensakten des Unbewufsten verstanden worden sei, so dafs man das einzige Beispiel, wo

das Verständnis der Individuation so einfach sei, nicht zur Hand gehabt habe. Jedoch ist dieses „einfache Beispiel“ ein Knäuel der handgreiflichsten Widersprüche und unverständlichsten Behauptungen. Sind denn Kräfterichtungen Willensakte? Setzen nicht Richtungen den realen Raum, also reale Ausdehnung, also real ausgedehnte, mit räumlich wirkenden Kräften begabte Wesen, also Individuen voraus?

Wille und Materie sollen darin übereinkommen, daſs sie ihrer Natur nach unbewuſst, eine begrifflich unfaſsbare Schranke des Realen bilden. Gesetzt dem wäre so, so könnten sie doch ohne augenfälligen Paralogismus nicht identifiziert werden. In Wahrheit aber ist der Wille nicht das „ewig Unbewuſste“, wie es in einem gewissen Sinne und für menschliches Erkennen allerdings die Materie ist, sondern wie alles Immaterielle durch sich selbst erkennbar und zwar wegen und in jener unzertrennlichen Vereinigung, die ihn mit dem Intellekte verbindet. [Vgl. Sanseverinos Dynamilogia p. 95.]

Der Grundirrtum der Schopenhauer-Hartmannschen Philosophie besteht eben darin, daſs sie jegliche Art von Streben, ja selbst die der Form begrifflich vorangehende Empfänglichkeit und Potenzialität der Materie als ein Wollen, welches doch Erkenntnis, Vorstellung und zwar intellektuelle zur wesentlichen Voraussetzung hat, auffaſst und bezeichnet. Es gibt folglich so wenig ein unbewuſstes Wollen als es ein unbewuſstes Erkennen gibt.

In der Hartmannschen Darstellung finden sich die Züge der Wahrheit in seltsamer Entstellung. Denn die Behauptung, daſs das individuierende Prinzip oder Medium materieller Natur sei und deshalb dem diskursiven oder, wie wir sagen würden, dem abstrahierenden und infolgedessen diskursiven menschlichen Denken sich entziehe, ist vollkommen begründet, und es zeugt von Scharfsinn, wenn v. Hartmann dem intuitiven göttlichen Denken, das bei ihm freilich unter der verzerrten und widersinnigen Gestalt des „Unbewuſsten“ auftritt, zugesteht, was er dem abstrakt-begrifflichen menschlichen Denken abspricht: die Erkenntnis des körperlich Individuellen. Die Idee im rein

geistigen Verstande nämlich äquivaliert, wie uns der hl. Thomas belehrte, dem Dualismus der menschlichen Erkenntniskräfte. Nur kann jene intuitive Erkenntnis gerade aus dem Grunde keine unbewufste sein, weil sie eine durchaus immaterielle, von Quantität, Raum und Zeit absolut unabhängige ist. Einer solchen Erkenntnis aber ist es wesentlich, eine in sich zurückgehende oder genauer von vornherein bei und in sich seiende, d. i. bewufste zu sein.

Ist nun die göttliche intuitive Erkenntnis, welche die begrifflich-wesentliche und sinnlich individuelle in einem höheren Geistesblick umfafst, eine rein geistige und bewufste, so kann sie schon aus diesem Grunde, wenn wir auch von anderen Erwägungen absehen wollen, nicht immanenter Realgrund der Individuation sein. Und sie kann dies nicht sein, auch wenn man den Willen als ein das Ideale verwirklichendes Prinzip zur Anschauung hinzubringt. Es ist ein absoluter Widersinn, dafs der einer rein geistigen Anschauung korrespondierende Willensakt sich und die Idee materialisiere. Hier ist der Punkt, wo an dem Probleme der Individuation der Hartmannsche Monismus ebenso zerschellt, wie jeder andere. Der Philosoph des Unbewufsten macht sich allerdings die Sache aufserordentlich leicht. Wie bei Lotze und anderen erscheint auch bei ihm der Übergang von der Einheit zur realen Vielheit als etwas höchst Einfaches. Dabei wissen diese modernen Monisten sich den Anschein zu geben, mit den Erfahrungswissenschaften im besten Einklange zu stehen. Mit einem kühnen Sprunge versetzen sie sich aus dem Alleinen in die unendliche Vielheit der Atome, Kraftcentren, Monaden oder wie sie diese bequemen Handhaben einer mechanisch-mathematischen Weltbetrachtung sonst nennen mögen. Im System v. Hartmanns vollzieht sich dieser Übergang in der Weise, dafs der reine Wille sich in die realen Willensakte, die Willensakte aber in Atomkräfte umsetzen, die sich dann ganz so verhalten, wie es für eine Philosophie mit „spekulativen Resultaten nach naturwissenschaftlicher Methode“ [Dies das Motto der Philosophie des Unbewufsten] nur wünschenswert sein kann. Der ausschliefslich mechanischen Atomistik gegenüber

ergibt sich dabei der Vorteil, nach Bedürfnis sich zu erinnern, daſs die Atome im Grunde nur verkappte Willensakte mit eingeschachtelten Ideen seien, woraus zur Erklärung der Organismen mit Einschluſs des Menschen mit seinem komplizierten Seelenleben nach Belieben Leben, Vorstellung, Bewuſstsein u. s. w. sich wie aus der leeren Tasche des Prestidigiateurs hervorholen lassen.

Fahren wir in der Darstellung v. Hartmanns fort, so bezeichnet er teilweise mit Recht die Verbindung von Raum und Zeit als das individualisierende Prinzip oder Medium, und schlieſst sich hierin an seinen Vorgänger Schopenhauer an. Nur war dieser einerseits ehrlicher, andererseits konsequenter; ehrlicher, da er die reale Vielheit nicht, wie v. Hartmann, einfach im Sinne der modernen Naturforschung (des physikalischen Atomismus) eskamotiert; konsequenter, indem er aus einem geistigen oder idealen Prinzip nicht eine reale Materialisierung in wirklichem räumlich zeitlichen Dasein hervorgehen läſst, sondern Raum und Zeit als Anschauungsformen im Sinne Kants betrachtet, also die materielle Individuation als ein Nichtseiendes, als Schein und Täuschung betrachtet.

Als Individuationsprinzip also kennzeichnet sich nach v. Hartmann unzweifelhaft die Verbindung von Raum und Zeit; denn die begrifflich gleichen Atomkräfte unterscheiden sich nur durch die verschiedenen räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen, uneigentlich und kurz gesagt durch ihre Orte: jedoch mit dem zur Vervollständigung notwendigen Zusatz: in demselben Zeitpunkte, da in und mit der Zeit der Ort eines Atoms wechseln kann; die Individuation aber ist eine reale durch den Willen, während die ideale Verschiedenheit und Einzigkeit der Atome aus der Vorstellung stammt. [v. Hartmann, a. a. O. S. 541.]

Diese Theorie weicht, wie v. Hartmann ausführt, in drei Punkten von der Schopenhauerschen Ansicht ab; erstens darin, daſs Schopenhauer zwar auch in Raum und Zeit das individuierende Prinzip oder Medium setze, dieselben aber in seine unglückliche Anlehnung an Kant verrannt, nur als Formen der subjektiven Gehirnanschauung betrachte, da sie doch ebensowohl

Formen der äufseren Wirklichkeit seien; zweitens kenne Schopenhauer keine Atome, weshalb er auch bei der Individuation der Materie gar nichts Bestimmtes denken könne, weil er nicht zu sagen imstande sei, was Individuen der blofsen unorganischen Materie seien. Drittens endlich weiche jene Theorie darin von Schopenhauer ab, dafs dieser die organischen Individuen „naiver" Weise als ebenso unmittelbare Objektivationen des Willens betrachte, wie v. Hartmann die Atomkräfte, während letzterer der Naturwissenschaft folgend, sie durch Zusammensetzung der Atomkräfte entstehen lasse. [A. a. O.]

In dieser Auseinandersetzung zeigt sich immer klarer, wie in der v. Hartmannschen Auffassung der Individuation Falsches und Wahres gemischt ist. Dafs organisches Leben nur im Stoffe möglich sei, ist einleuchtend. Ebenso ist zuzugeben, dafs dasselbe im Stoffe nicht allein Existenz gewinnt, sondern auch in ihm in jener Weise sich individualisiere, die ein Nebeneinander von Individuen derselben Art gestattet und nach sich zieht. Wenn aber v. Hartmann die Individualität oder numerische Einheit des Organismus daraus ableiten zu können glaubt, dafs die „erfafsten" Atome Individuen seien, woraus folge, dafs auch der organisch konstituierte Komplex dieser Atome und die ausschliefslich auf ihn gerichtete Thätigkeit des Unbewufsten einzig sei [A. a. O. S. 543. „Die erfafsten Atome sind Individuen, d. h. jedes von ihnen ist einzig, folglich mufs auch der organisch konstituierte Komplex dieser Atome und die ausschliefslich auf ihn gerichtete Thätigkeit des Unbewufsten, welche zusammen das höhere Individuum ausmachen, einzig sein."], so gibt er sich einer Täuschung hin; denn die Atome, die in der Zusammensetzung ihre Substantialität und spezifische Wesenheit behalten, können nur einen Komplex von Wesen, nicht aber ein Wesen konstituieren. Wo aber die formelle Einheit fehlt, da kann noch weniger von einer individuellen Einheit und Einzigkeit geredet werden.

Sofern also Schopenhauer in seiner Behauptung der unmittelbaren Objektivation des Willens in den Organismen nur die Wesenseinheit dieser gegenüber der „naturwissenschaftlichen"

Zerfällung derselben in Atomkomplexe betonen wollte, ist er gegen v. Hartmann zweifellos im Rechte. Wir geben also zwar zu, dafs die Begriffe organischer Wesen im Stoffe das Medium ihrer Individuation erlangen, keineswegs aber, dafs irgend ein fertiger Stoff oder seine Bestandteile, die Atome, Moleküle, ihr aktuelles Sein behalten, als solche in ihm fortbestehen. Der Stoff ist uns kein *τί*, kein fertiges Wesen, sondern ein Wesensbestandteil, eine passive Potenz, zu der die „psychische Macht" nicht äufserlich, sondern als ein innerlich bestimmender, zum vollen Wesen gestaltender zweiter Bestandteil hinzukommt.

Betrachten wir nun die Atomkräfte selbst, so sollen sie sich, da sie einen aufser ihnen liegenden Stoff nicht mehr haben, in dem sie sich individualisieren, nur durch ihre Orte unterscheiden. Gegen diese Bestimmung erheben sich die gewichtigsten Bedenken. Wie sollen wir uns die Atomkräfte denken? Als reine immaterielle Kräfte und Kraftsphären? Wie soll aber solchen ein Ort, eine bestimmte Richtung im Raume zukommen? Setzt denn nicht der reale Raum, den v. Hartmann gegen Schopenhauer betont, die reale Quantität, die Ausdehnung, diese aber eine ausgedehnte Substanz voraus? Von einer Individuierung der Atomkräfte kann demnach nur dann die Rede sein, wenn sie selbst als real ausgedehnt angesehen werden. Es ist daher auch nicht exakt, von Raum und Zeit als den Prinzipien der Individuation zu reden. Sie sind, wie uns der Aquinate belehrt, Bedingungen, nicht aber die eigentliche Wurzel derselben. Diese ist vielmehr in jenem der Substanz der Körper — denn nicht die Individuation der Erscheinungen, sondern die der Substanzen ist zu erklären — angehörenden Etwas zu suchen, das den Grund der räumlich zeitlichen, der Veränderlichkeit unterworfenen, nur bis auf einen in Intelligibilität nicht aufzulösenden Rest intelligiblen Daseinsweise der Körper enthält, nämlich der Materie. Diese aber als eine Kombination von Willensakten zu fassen, ist schon im allgemeinen absurd, zur Erklärung der Individuation aber insbesondere unzureichend, denn eine solche Kombination kann kein Individuum im wahren Sinne konstituieren und vermöchte es auch nicht als solches erkennbar zu machen,

wie ja auch die Erkenntnis der einzelnen Umstände, z. B. einer zukünftigen Sonnenfinsternis, der Stellung des Mondes, der Erde u. s. w. dieselbe nur im allgemeinen erkennbar macht, nicht aber in ihrer individuellen Konkretheit, die nur dem Sinne zugänglich ist. Ganz und gar ungenügend aber ist eine Kombination von Willensakten zur Erklärung eben der materiellen, nur den Sinnen zugänglichen Individualität, denn es ist schlechterdings unmöglich, daſs Willensakte zu einer materiellen Welt sich gestalten, ja auch nur als eine solche erscheinen. Die v. Hartmannsche Theorie der Individuation sinkt daher in den Idealismus zurück und zeigt Verwandtschaft mit der neuplatonischen Auffassung der Individualität als eines Aggregats der intelligiblen Accidentien. Wenn Willensakte das Wesen der Körper ausmachen, so kann das materielle Dasein der Dinge in Raum und Zeit nur auf einem Scheine beruhen, der einer untergeordneten verworrenen Betrachtungsweise angehört, auf dem höheren Standpunkt des Gedankens aber verschwindet. Im Systeme v. Hartmanns wird die Körperwelt ebensowenig begründet als in dem seines Vorgängers oder in irgend einem idealistischen System, vielmehr wird an die Stelle derselben etwas anderes gesetzt, und zwar nicht etwa wie in der Leibnitzschen Philosophie lebendige Geistwesen, sondern die leeren Abstraktionen einer potenziellen Idee und eines potenziellen Willens. Wie in diese auch nur die Vorstellung einer ausgedehnten Welt, geschweige denn die Realität einer solchen, wie v. Hartmann will, kommen soll, ist durchaus nicht abzusehen. Für diese Auffassung des Wesens der Natur ist, wie gesagt, der Idealismus unvermeidlich. Ein Wille, der allmächtige des persönlichen Gottes, kann transscendente bewirkende Ursache einer Körperwelt, nicht aber immanente, konstituierende einer solchen sein.