**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 20 (1906)

**Rubrik:** Zur neuesten philosophischen Literatur

**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:** 03.07.2025

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

deferendo, quidquid Defuncto imperfectionis humanae etiam adhuc adhaeserit, clementissime indulgere.

Sane, multum valente oratione assidua (Iac. V. 16), misericordia Omnipotentis nos allevabit et sperare faciet, Servum eius bonum illa retulisse superna praemia, quae ab initio destinata sunt „veris adoratoribus in Spiritu et Veritate“ (Ioan. IV. 23).

Valete!

Viennae, in Conventu nostro S. Mariae Rotundae festo SS. Cordis Iesu, die 30. Iunii 1905.

Fr. Sadoc Szabó, O. P.
Prior Provincialis.

# ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. Runze, Metaphysik, Leipzig 1905. 2. Dimmler, Aristotelische Metaphysik, Kempten und München 1904. 3. Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschr. für K. Fischer. II. Bd. Heidelberg 1905. 4. B. Stern, Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts. Berlin 1905. 5. V. Cathrein S. J. Die Grundbegriffe des Strafrechts. Freiburg i. B. 1905. 6. Dr. Schultz, Pythagoras und Heraklit. Leipzig und Wien 1905.

Die „Metaphysik“ von Runze (1) greift, streng genommen, über den Rahmen einer Naturphilosophie nicht hinaus; denn die darin behandelten Probleme sind vorwiegend naturphilosophische, dieselben, die Aristoteles in den physicae auscultationes behandelt. Selbst Begriffe, wie der des „real Möglichen“ und des Notwendigen werden mit spezieller Anwendung auf die Naturphilosophie erörtert. Dagegen sollen die eminent metaphysischen Fragen nach dem wahrhaft Seienden, dem *ὄντως ὄν*, nach dem letzten Grunde alles Seienden als wissenschaftlich unlösbar dem Gefühle, dem Gebiete des Glaubens zufallen. Es ist dies eine Metaphysik, die am Positivismus krankt und daher jenen Namen nicht verdient. Wir werden uns

davon im einzelnen überzeugen, ohne indes zu verkennen, daß Runzes Schrift auf ihren enggedruckten 424 Seiten eine erdrückende Fülle von Material darbietet und auf den geduldigen Leser nach den verschiedensten Richtungen anregend zu wirken imstande ist.

Der Einleitung zufolge soll, wie R. dem alten, unvermeidlichen Kant nachspricht, die alte dogmatische Metaphysik nicht bloß einer Reform, sondern einer völligen Umwälzung bedurft haben, einer Ausschaltung wesentlicher Teile; dies dürfe aber nicht hindern, die Unentbehrlichkeit einer zentralen philosophischen Wissenschaft anzuerkennen (S. 3). Die Einsicht, daß der Mensch ein animal metaphysicum, daß der metaphysische Trieb das Hauptmerkmal des menschlichen Wesens ist, breche sich wiederum mehr und mehr Bahn (S. 4). Ob dieser Trieb durch eine Verbindung naturphilosophischer und erkenntnistheoretischer Erörterungen unter dem Titel „Metaphysik" befriedigt wird?

Dem Stagiriten wird das Zeugnis ausgestellt, daß er der Schöpfer der systematischen Metaphysik sei; die Reihe seiner Fragestellungen, weil sie eines zufälligen, eklektischen Charakters nicht entbehre, könne jedoch maßgebende Bedeutung für alle Zeiten nicht beanspruchen. Die letztere Behauptung erinnert an die bekannte Äußerung Kants über die aristotelische Kategorientafel. So weit nun geht Runze nicht; vergleicht man aber den Abschnitt seiner Metaphysik über die Prinzipien (S. 390 ff.) mit der Lehre des Aristoteles, so muß man über jenen Vorwurf „zufälligen, eklektischen Charakters" billig staunen; denn während Aristoteles sich bei der Aufstellung der Prinzipien des metaphysischen Gesichtspunktes als desjenigen, der das Seiende als solches ins Auge faßt, klar bewußt ist, wirft Runze unter dem Titel: Geltende und doch problematische (!) „Prinzipien" Metaphysisches, Logisches und Naturphilosophisches, die pantheistische coincidentia oppositorum und die monadologische identitas indiscernibilium bunt durcheinander.

Auf Kant müsse man immer zurückgehen, obwohl sein Zeugnis sowohl für als wider die Metaphysik angerufen werden könne (S. 10). Der Vf. erklärt indes schließlich: „Jede Bekämpfung der Metaphysik ist entweder gedankenlos, rückläufig, unideal, kulturwidrig, oder sie ist sinnlos und inkonsequent, denn sie borgt Argumente aus der

Waffenkammer der Metaphysik. Die Metaphysik ist eben die letzte, entscheidende Wissenschaft, in welcher die Grundbegriffe, ohne deren Anwendung man die Fragen von allgemeinster Bedeutung nicht lösen kann, grundsätzlich erörtert werden" (S. 15).

Man muß sich aber — freilich „scholastisch" gesprochen —, über das „Formalobjekt" der Metaphysik klar sein, um die „spezifisch metaphysischen" Probleme systematisch, nicht bloß „wählend", wie der Vf. (S. 23), bestimmen zu können. Die vom Vf. gegebenen Erklärungen lauten denn auch ganz unbestimmt und laufen im wesentlichen auf die Kantschen Kategorien hinaus. An die Stelle der aristotelisch-scholastischen Bestimmungen, die der Metaphysik die dem Materiellen und Geistigen gemeinsamen Begriffe und Prinzipien zuweisen, treten in einer der subjektivistischen Auffassung günstigen Weise die „apriorischen Grundformen des Denkens und des wirklichen Daseins", „die Einheit der gedachten und der wirklichen Welt" (S. 23).

Scheint es nach der letzteren Äußerung, als ob dem Vf. Metaphysik im wesentlichen in Erkenntnistheorie aufgehe, so erklärt derselbe anderwärts ausdrücklich, daß die Metaphysik „gerade von dem Bestreben geleitet sein sollte, möglichst unabhängig von der Genesis des Erkenntnisprozesses die als elementar sich dem Bewußtsein aufnötigenden Bestimmungen des Seins zu untersuchen".

Als „erkenntniskritische Voraussetzung" bezeichnet der Vf. seinen „glottologischen Standpunkt", der zunächst zur äußersten Skepsis zu führen scheine (wie bei F. Mauthner, dem alles Reden und Philosophieren nichts sei als Substituieren von metaphorischen Anschauungsbildern, Erkenntnis mittels Begriffe aber unmöglich), in der eigenen Auffassung des Vfs. aber nur bescheiden mache, indem er mit Glottologik auch Glottoethik verbinde und außer dem auf den Willen geübten Einfluß der Sprache umgekehrt auch dem Einfluß des Willens auf die Sprache Geltung verschaffe. Die Bescheidenheit (!) des Vf. äußert sich sofort darin, daß er darauf verzichtet, „ein eigentliches System der Metaphysik aufzubauen" (S. 30), was wir ganz begreiflich finden, da, wie bemerkt, der Vf. über Wesen und Objekt dieser Disziplin schlecht orientiert und sein Denken von Phänomenalismus und Positivismus schwer angekränkelt ist.

Der erste Abschnitt über logische und reale Möglichkeit führt zu folgendem Ergebnis: „Der Möglichkeitsbegriff, weit entfernt, einen niedrigen Grad wissenschaftlicher Einsicht anzuzeigen, wertet höher als die Wirklichkeit schlechthin . . . Erst wenn die verschiedenen Möglichkeiten unterschieden werden, tritt der Fülle von zufälligen Objektwirklichkeiten die wahre Möglichkeit, was Aristoteles das εἶδος . . . nannte, als das dem Gesetz der wahren Natur des Objektes Entsprechende gegenüber. Somit dient die Anwendung dieser Kategorien der Ermittelung des Gesetzmäßigen in der Natur, zugleich aber der Reinhaltung des Ideals“ (S. 59).

Diese Auffassung des Möglichkeitsbegriffs verkehrt den wahren Sachverhalt ins Gegenteil. Die Unvollkommenheit alles endlichen Wirklichen hat vielmehr ihren Grund in seiner Vermischung mit dem Möglichen, indem es mehr vom Möglichen als vom Wirklichen an sich hat. Durch seine Auffassung verschließt sich der Vf. den Weg zum Begriff des actus purus, des schlechthin Wirklichen, d. h. zu dem höchsten Begriffe, zu welchem sich die Metaphysik zu erschwingen vermag.

Die Erörterung der „Notwendigkeit“ führt den Vf. zu einer näheren Erwägung des kosmologischen Gottesbeweises. Von der Ansicht, Aristoteles wolle die Gottheit bloß als Ziel der Welt angesehen wissen, läßt auch unser Vf. nicht (S. 82). Das kosmologische Schlußverfahren sei ein problematisches und behaupte ein objektives Korrelat zur „transzendentalen Apperzeption“, dem ebenfalls probmatischen (!) „als Einheitswesen konstruierten Ich“ (S. 85). Schließlich ist Gott „geahnter“ Endzweck alles Werdens und scheint „zugleich die zwecksetzende Gesamtursache“ zu sein. Ob man das „zweckvolle Geschenk einer Gottheit“, das zugleich Aufgabe sei, als Produkt der Freiheit oder als ewige Notwendigkeit bezeichnen wolle, sei mehr ein sprachliches als ein sachliches Problem (S. 92). Die in dieser Auffassung sich aussprechende Unbestimmtheit und Unsicherheit haftet allen Erörterungen des Vf.s an. Der Schluß auf eine erste Ursache ist ein zwingender, ebenso aber auch (im teleologischen Argument) der auf eine zwecksetzende Intelligenz. Kausale (nach modernem Sprachgebrauch) und teleologische Betrachtungsweise aber schließen sich nicht aus, so wenig als Zweck und Notwendigkeit, da schon die Wirkung als Ziel (ideell) der

Ursache vorangeht, die Verwirklichung eines Zweckes aber, wie schon Aristoteles ausführte, durch Notwendigkeit in den Mitteln (Beschaffenheit des Materials u. dgl.) bedingt ist. Die Notwendigkeit, belehrt uns Runze, ist „kein bloßer Luxus und so gut wie die Möglichkeit keineswegs eine bloß formale Bestimmung; sie ist weder bloß subjektiver noch bloß objektiver Zusammenhang, weder bloß physische noch bloß ethische und logische Verbindlichkeit, sondern wie die heraklitische εἱμαρμένη und die ἀνάγκη der Stoiker und Nietzsches Schild der ‚Wende der Not' Gegenstand eines allem Denken inhärierenden Glaubens (!), den fortschreitendes Denken angesichts des höchsten Problems fortschreitend bestätigt" (S. 95). Hier werden längst bewährte Unterscheidungen logisch-metaphysischer, physischer, ethischer Notwendigkeit durcheinander geworfen, und es wird ein eindeutiger Begriff von Notwendigkeit vorausgesetzt, der überdies Gegenstand des Glaubens sein soll: ein Beweis in einem einzelnen Fall für die moderne Begriffsverwirrung im Vergleich mit der Schärfe aristotelisch-scholastischer Begriffsbestimmung.

Die spezifisch metaphysische Frage nach dem „Sein", dem wahrhaft Seienden findet eine mehr phantastisch-dichterische als begrifflichwissenschaftliche Behandlung. „Der Sinn für das Sein als Sein, τὸ ὂν ᾗ ὄν, ist der eigentliche Lebensnerv aller Genialität . . . Ob Luther, Rembrandt, Goethe oder Bismarck, und selbst Nietzsche: darin wirken alle in gleicher Weise sich mitteilend auf uns: sie schließen uns den Sinn für wahres Sein auf. Aber auch umgekehrt: in diesem Punkt ist jeder Original, den der nackte Seinsgedanke einmal wie ein elektrischer Schlag traf, alle Seelenkräfte entbindend" (S. 126). Die Eleaten traf zuerst dieser Schlag, und sie wurden betäubt davon. Der Vf. selbst teilt dieses Schicksal. Indessen möchte man fragen, wo die großen Philosophen, ein Platon, ein Aristoteles, bleiben, die doch so ernstlich nach dem wahrhaft Seienden forschten? Mußten wir auf Rembrandt und auf Nietzsche warten?

Die ausführlichen Erörterungen über Raum, Zeit und Bewegung, die indes, wie schon angedeutet, ihren richtigen Platz in der Naturphilosophie einnehmen würden, machen uns zwar mit den verschiedensten Auffassungen bekannt, gelangen aber zu keinem bestimmten Ergebnis. Bezüglich des Raumes soll eine ursprüngliche Flächenwahrnehmung

des Gesichtssinnes durch unbewußten Verstandesschluß zur dreidimensionalen Raumanschauung sich gestalten, während der Tastsinn die Tiefendimension unmittelbar „realisiere“ (S. 149). Wahrnehmung und aktuelle Unterscheidung der drei Raumdimensionen sind hier verwechselt.

Die am aristotelischen Zeitbegriff geübte Kritik, derselbe enthalte ein idem per idem, ist verfehlt (S. 212). Das „Früher“ und „Später“ ist das der Bewegung, also nicht das zeitliche Früher und Später[1]; denn ohne mit der Bewegung zusammenzufallen, ist die Zeit etwas an der Bewegung, nämlich die Zahl derselben, infolgedessen wir Sekunden, Minuten usw. zählen, so daß in der Zeit ein objektives und subjektives Element verbunden sind.

Die Schwierigkeit, die in der Gefahr liegt, die Gegenwart als ein „Nun“ auf eine bloße Grenze zu reduzieren, ist von Aristoteles viel besser gelöst worden durch die Bemerkung, die Zeit sei sowohl kontinuierlich durch das Jetzt als auch geteilt nach dem Jetzt, denn dies folge der Raumbewegung und dem räumlich Bewegtwerdenden.[2] Die Bewegung ist im Bewegtwerdenden, die Zeit aber in der Bewegung, nicht diese selbst; denn die Bewegung ist langsamer oder schneller, die Zeit dagegen in allen ihren Teilen gleichförmig. Da wir nun eine Bewegung nach ihrem zeitlichen Verlaufe nur mittels einer anderen messen können, so wählen wir eine solche, die sich dem gleichmäßigen Verlaufe der Zeit möglichst annähert, die natürliche des scheinbaren Sonnenumlaufes oder die künstliche einer Uhr. Als letzte entscheidende Frage erhebt sich die nach der Existenz einer absoluten Bewegung und die Möglichkeit ihrer Bestimmung; die Antwort führt auf die Annahme einer festen Weltachse, inbezug auf welche ein Körper absolut betrachtet seinen Ort verändert. An sich bewegt aber ist der Körper nur sofern er durch eine wirkende Ursache aus der Potenz (bei der örtlichen Bewegung mit Rücksicht auf den Ort) in den Akt übergeführt wird. Ohne die Begriffe von Akt und Potenz ist somit auch das Bewegungsproblem nicht zu lösen.

Wie der Vf. dazu kommt, im Abschnitt über die Materie (S. 259 ff.) zu behaupten, Aristoteles habe den Äther als den allem einzelnen Stofflichen gemeinsamen Urstoff betrachtet, ist nicht abzusehen.

[1] *Πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει.* Phys. IV. 11.
[2] A. a. O.

Die Atomenlehre sei ein einstweilen unentbehrliches Hilfsmittel für Physik und Chemie; bei einem bloß quantitativen Atomismus bleibe aber die Materie steril, denn eine aktive Wirkungskraft könne aus einem toten, extensiven Quantum als solchem nicht hervorgehen (S. 276). Wir fügen hinzu: auch kein spezifisch bestimmtes Wirken; daher lassen wir mit Aristoteles den Körper aus zwei Prinzipien bestehen, einem solchen der Ausdehnung (Materie) und einem anderen der spezifischen Beschaffenheit und des entsprechenden Verhaltens im Wirken auf anderes (der forma substantialis). Die dynamische Auffassung für sich genügt nicht; denn Kräfte erheischen ein Substrat; aus Kräften konstruiert man kein Substrat, keinen real ausgedehnten Körper. Der Vf. kommt auch in der Erörterung des Begriffs der Materie zu keinem bestimmten Resultat. Die moderne Metaphysik bringe es nur zur Ahnung eines Weltbaumeisters, eine Vorstellung, die auch der griechischen ὕλη zugrunde liege. Das ist wohl glottologisch gesprochen. Der spekulative Philosoph verbindet aber mit diesem Wort nicht die Vorstellung von einem Stück Holz. Die substanzielle Möglichkeit aber, die unseren Begriff der Materie ausmacht, führt nicht zur Annahme eines Weltbaumeisters, sondern zu der eines Schöpfers der Welt, der, da die Materie ein Sein nur im Ganzen haben kann, Urheber der Welt nach Form und Materie, also wahrhaft Schöpfer ist.

Wille und Sprache, diese selbst ein Willensprodukt, wirkten auf die Bildung des Kausalbegriffes. „Das deutlich vorstellbare Element in den kausalen Bindewörtern ist eben lediglich das (öfter wiederkehrende) Zusammensein von zwei miteinander verbundenen Vorstellungsmomenten innerhalb eines nicht willkürlich erdachten, sondern durch die Wirklichkeit aufgenötigten Vorstellungsbildes“ (S. 324).

Wir gedenken nicht, das Zeugnis und die Bedeutung der Sprache zu unterschätzen, aber auch nicht Metaphysik auf Etymologie zu gründen. Was die Sprache vor allem anderen beweist, ist, daß die menschliche Erkenntnis vom Sinnlichen beginnt, daher kein Wunder, daß die Sprache das kausale Verhältnis durch ursprünglich temporale Partikel bezeichnet. Was Augustin von der Gotteserkenntnis sagt: Deus verius est, quam cogitatur et verius cogitatur, quam dicitur, gilt von allem Erkennen. Intellegible Verhältnisse werden wahrer gedacht, als sprachlich

ausgedrückt. Man kann daher die Tendenz nicht scharf genug betonen, das Wort zum Zeichen des Gedankens zu machen und das vom reinen Begriff ablenkende sinnliche Element zu verwischen. Wer denkt, indem er sagt: „Ich bin", an das indogermanische bhû (vgl. Sanskrit bhavâmi, lat. fui), das „wachsen" bedeutet? Eine solche Nebenvorstellung würde nur den reinen Begriff des Seins, der Existenz verdunkeln, statt ihn zu klären.

Bei der Behandlung des Zweckbegriffes kommt der Vf. vom kantschen Zopf nicht los. Wo er auf Aristoteles zu sprechen kommt (S. 328), zeigt er aufs neue seine Unkenntnis, indem er die schöpferische Vernunft als *νοῦς ποιητικός* bezeichnet. Der letztere ist ein Seelenvermögen, das im Zusammenwirken erst mit dem *νοῦς δυνάμει* zum wirklichen Erkennen (*νοῦς ἐνεργείᾳ*) führt. Der göttliche *νοῦς* aber ist reine Energie, da er in keiner Weise aus der Potenz in den Akt übergeht. — Kant habe den Zweck nicht in sein Kategorienschema aufgenommen, weil er kein Verstandesbegriff, d. h. als solcher mit Wirkung identisch zu sein scheine (S. 329).

Der Vf. verirrt sich zu folgenden Sätzen: „Es ‚soll' so sein, d. h. es scheint geradezu, als sei uns der Zweck gesetzt, daß wir im ‚Zweck' bloß ein provisorisches anthropomorphes Bild, eine Metapher der Vorgänge selbst zu erkennen haben." (S. 331 f.) „Zweck ist also hier der natürlichere, Kausalität der geistigere Begriff" (S. 331 Anm.). Die weitere Ausführung, im Geiste des Monismus gehalten, erinnert an Spinoza, der über den Zweck konsequenter dachte, als Schelling und Hegel, und als Pantheist nur wirkende Ursachen gelten ließ. „Der Zweckgedanke, sagt der Vf., ist mehr ein Hilfsbegriff für die Phantasie; die Wissenschaft tut gut, sich von ihm möglichst zu emanzipieren" (S. 332).

Die Teleologie des Vf.s ruht auf dem Begriffe der Pflicht, also auf ethisch-religiöser Grundlage; der Vf. bedenkt nicht, daß Ethik und Religion, sollen sie nicht in der Luft schweben, selbst der metaphysischen Begründung bedürfen (S. 337).

Der folgende Abschnitt: „Dualismus und Monismus" fällt ganz und gar in den modernen Irrtum, der Metaphysik mit Erkenntnistheorie zusammenwirft, zurück. „So lautet denn die Fassung des „Problems" (S. 338): „Das philosophische Kardinalproblem, in welches sämtliche

spezifisch philosophische Themen einmünden, ist ein metaphysisches: das Verhältnis des Geistigen zum Sinnlichen oder (!) der subjektiven Vorstellungswelt zur objektiven Wahrnehmungswelt". Dieses „Oder" weist auf eine schwerbegreifliche Gedankenkonfusion hin. Ist denn die Vorstellungswelt das „Geistige" und die Wahrnehmungswelt das Sinnliche? Verantwortlich für diese Verwirrung ist die idealistische Formel vom Idealen und Realen, wobei das letztere mit dem Materiellen, Körperlichen gleichgesetzt wird. Mit dem Idealismus hält es der Vf. für selbstverständlich, daß die „einfachen Sinnesempfindungen", wie Farben, Töne, Gerüche, lediglich Wirkungen von Vorgängen außer uns seien (S. 339). Durch Kant, auf den man immer wieder zurückgreifen werde, weil er der schärfste und umfassendste Denker gewesen sei (sic S. 346), also durch Kant hindurch gelangt der Vf. zu dem Schlusse: „Zu dieser Welt (der des erkenntnistheoretischen Realisten — was ein ganz eigenes Tier zu sein scheint —) gehört jenes ganze Ich, und zu jenem Ich (nämlich dem des idealistischen Metaphysikers) gehört diese ganze Welt: und solches ist ohne Widerspruch nur möglich, wenn Welt und Ich identisch sind" (S. 347).

Im folgenden gelangen Fechners Phantastereien, Machs widerspruchsvoller Positivismus (Phänomenalismus), Avenarius' „Introjektionstheorie" zur Darstellung. Mach komme der Wahrheit nahe, man könne im ganzen seiner Denkweise und ihrer Tendenz zustimmen (S. 363 ff.). Dem Parallelismus gewinnt der Vf. keinen Geschmack ab. In das Wirrsal dualistischer und monistischer Ansichten soll die sprachkritische Theorie Ordnung bringen (S. 370 ff.). Der sprachkritische Dualismus sei mit dem metaphysischen Monismus vereinbar. „Der Seinsbegriff ist eine Schöpfung des Willens (!) mittels der Sprache" (S. 376). Daß selbst Philosophen, die zum erkenntniskritischen Monismus fortgeschritten sind, dem Verstandestrug des Dualismus immer von neuem verfallen: davon decke die Sprachpsychologie, speziell die Glottologik den wahren Grund auf. Es ist bequeme Anpassung an den sprachlichen Gegensinn von Außenwelt und Innenwelt" (S. 383). Da der Mythos, nach Max Müller, der Schatten ist, den die Sprache auf den Gedanken wirft, so könnte man sagen, die Anwendung des (für die Ethik und Pädagogik unentbehrlichen) Parallelismus

von geistiger und physischer Welt auf die Metaphysik sei ein mythologisches Überlebsel (S. 387).

Dem Vf. persönlich ist „der Fichtesche Idealismus die Quelle höchster Wonne“ (S. 388). Mehr und mehr sehe man sich zu dem Eingeständnis genötigt, daß wir eigentlich nur das, was der Idealismus geltend macht, die Bewußtseinsinhalte wissen können; „und um den beschämenden Konsequenzen zu entgehen und den Realismus zu retten, muß man wider Willen in den sicheren (!) Port des Glaubens flüchten“ (S. 389). Das Endresultat wäre also Verzweiflung an der Möglichkeit eines objektiven Wissens. Wozu schreibt dann Runze einen Katechismus der Metaphysik?

Über den Abschnitt, der von den Prinzipien handelt (S. 390 ff.), genügt, was wir oben von dem Verhältnis der aristotelischen Prinzipienlehre zu der des Vf.s gesagt haben. Unser Schlußurteil aber geht dahin, daß der Vf. sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung vom Standpunkt der neuesten philosophischen Entwicklung einfach unmöglich ist, also nur mißlingen konnte. Das Vernünftigste, was wir in seinem Buche lesen, ist, scheint es, der Mach, dessen „Analysen ratlos und planlos zwischen Physik und Psychologie irrlichterirrend schillern“, gegebene Rat, Aristoteles zu studieren: „Als wirksamstes Korrektiv würde vielleicht das Studium des Aristoteles dazu beitragen, den Blick auf das Ganze systematisch rege zu erhalten.“

Ein „Anhang“ enthält eine Sammlung charakteristischer Stellen aus folgenden philosophischen Autoren: Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Baader, Krause, Herbart, Beneke, Schopenhauer, Lotze, Helmholtz, Dühring, v. Hartmann, Lange, Liebmann, Dreher, Hoppe, P. Carus. In dieser Galerie hätten vielleicht noch einen Platz verdient der metaphysische Anwalt der Phantasie, Frohschammer, und der Vertreter der Ansprüche des Gefühls als des wahren Weltprinzips, v. Feldegg.

Als eine „entwicklungsgeschichtliche“ Darstellung der aristotelischen Metaphysik vom Standpunkt der *Οὐσία*-Lehre kündigt sich die Schrift Dr. Dimmlers (2) „Aristotelische Metaphysik“ an. Sie zerfällt in zwei Hauptteile, die sich: „Analytische Darstellung der *Οὐσία*-Lehre“ und „Exetitische Darstellung der *Οὐσία*-Lehre“ betiteln. Der Vf. lehnt sich im wesentlichen an den Standpunkt v. Hertlings an in der Auffassung und Beurteilung der

aristotelischen Philosophie. Außerdem sind seine Gewährsmänner Zeller, Bonitz. Nicht einmal Brentano wird der Beachtung für wert gehalten. Auch über Rolfes' so verdienstvolle und gründliche Arbeiten herrscht Stillschweigen: gar nicht zu reden von den Kommentaren eines hl. Thomas, Suarez, Toletus und der übrigen scholastischen Aristoteliker. Daß unter solchen Umständen die Studie des Vf.s ein höchst subjektives Gepräge erhielt und weder exegetisch noch sachlich zu befriedigen vermag, wird man begreiflich finden.

In Aristoteles habe sich der kostbare Hauch geistiger Schönheit und poetischer Gestaltung, der bis auf Plato das nüchterne Denken der griechischen Philosophen verklärt habe, endgültig von der verstandesmäßigen Denktätigkeit losgelöst (S. 2).

Gibt es denn nicht, frage ich, wie eine Beredsamkeit der Sache, einen Schwung des Gedankens, geschöpft aus der Erhabenheit des Gegenstandes? Zu dieser Art von Poesie erhebt sich die Metaphysik des Aristoteles, wo sie von der höchsten Ursache, der alles bewegenden göttlichen Intelligenz zu reden kommt.

Liest man den Satz: „Aristoteles selbst ist das einzig Dastehende und Größte, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat" (S. 5), und vergegenwärtigt man sich die sonst vom Vf. geübte Kritik an den Lehren des Philosophen, so möchte man wünschen, den letzteren besser verstanden und gewürdigt als gelobt zu sehen.

Großes Gewicht wird dem Einfluß der Sprache auf das Denken beigelegt. Der Vf. spricht von einem „Sprachentwicklungsgesetz" (S. 6 Anm.). Die Bedeutung der *Οὐσία*-Lehre ist in den Worten ausgesprochen: „Inhaltlich gibt die *Οὐσία*-Lehre Aufschluß über den Grundgedanken, in welchem Aristoteles seine gesamte Philosophie zusammengefaßt hat. Sie fällt zusammen mit der hylomorphistischen Prinzipienlehre, der Seinslehre und der Theologie" (S. 8).

Der Stein des Anstoßes ist, wie für Hertling und Bäumker (zitiert S. 13 Anm. 2), eben die „hylomorphistische Prinzipienlehre" oder der „populäre Gedanke an Stoff und Form, der das aristotelische *Οὐσία*-Gebäude trägt" (A. a. O.).

Als die „Normale" des aristotelischen *Οὐσία*-Gedankens bezeichnet der Vf. den Begriff der „ursächlichen Verknüpfung" (S. 19).

Eigentümlich klingt die Frage S. 23: „Was liegt näher, als anzunehmen, daß Aristoteles mit der Einführung seiner ὕλη den richtigen, ursächlich durch Kraft bestimmenden Urbestandteil an die Stelle des unvollkommenen früheren setzte?“ „Es ist möglich, heißt es ferner, daß in dem beweglichen Geiste des griechischen Philosophen unter dem Ausdruck der δύναμις die Seinsmöglichkeit durch Kraft und durch bloßes Denken eine gemeinsame Herberge gefunden habe“ (S. 24). Weiterhin lesen wir: „Die aristotelische Werdelehre war wie die der Naturphilosophen eine Theorie beharrender, in sich unveränderlicher Werdekonstanten. Das Werden war auch für den Stagiriten noch ein Sichzusammensetzen von Teilen, nicht ein Hervorgehen der Wirkung aus Kraft oder Anlage“ (S. 25.)

Dieser Kritik widerspricht der aristotelische Naturbegriff, demzufolge Natur inneres Bewegungsprinzip ist, ein Begriff, der zudem mit dem teleologischen Standpunkt des Philosophen zusammenhängt, der aber freilich von seiner hylomorphistischen Grundlage nicht abgelöst werden darf, wenn man dem griechischen Philosophen nicht den modernen, zuerst am bestimmtesten von Leibniz formulierten Kraftbegriff unterschieben will. Kraft ist den Modernen, wie dem Vf. und seinen Gewährsmännern, Aktualität oder, mit Leibniz zu reden, Virtualität und schließt die Zusammensetzung aus Potenz und Akt, Materie und Form aus. Sagen wir es mit einem Worte: dem Vf. fehlt das Verständnis für den aristotelischen Begriff der realen Möglichkeit. Wir haben uns hierüber an anderen Orten ausführlich ausgesprochen. Ebenso auch über einen anderen Stein des Anstoßes in der aristotelischen Metaphysik, nämlich den angeblichen Widerspruch, der in der Annahme der Substanzialität des begrifflichen Wesens oder der Unterscheidung einer ersten und zweiten Substanz liegen soll.[1] Der Vf. ist, wie sein Gewährsmann, F. v. Hertling, tief befangen in einer nominalistischen — er nennt es euphemistisch: psychologischen — Auffassung der allgemeinen Begriffe.

Der prinzipielle Gegensatz der modernen und aristotelischen Werdetheorie ist vom Vf. mit wünschenswerter

[1] Siehe unsere Schrift vom Prinzip der Individuation. Über den Begriff des real Möglichen: Jahresbericht der Sektion für Philosophie für das Jahr 1883. Köln 1884. S. 3—37.

Klarheit ausgesprochen: „Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung) von der analogen, dem Kunstwerden zugrundeliegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen“ (S. 27). Wir würden vielmehr sagen: Aristoteles vermied durch seine Unterscheidung des bestimmungslosen Stoffes und der wesenbestimmenden Form die sonst unvermeidliche Alternative des Atomismus und Dynamismus oder der Notwendigkeit, die Körper aus Atomen oder aus Kräften zu konstruieren.

Die vom Vf. geforderte „Weiterbildung“ des aristotelischen Gedankens, die darin bestehen soll, daß die Begriffe Anlage und Natur „aus der Schale, der sie entsprungen sind,“ vollends erlöst werden, müssen wir deshalb ablehnen, da ohne diese „Schale“ ein wahres Werden nicht begriffen werden kann, und wie wir an den angeführten Orten gezeigt zu haben glauben, ohne den Begriff des real Möglichen die uns umgebende Wirklichkeit entweder pluralistisch in eine Vielheit von Aktualitäten oder monistisch in eine einzige Aktualität sich auflösen müßte.

Die weitere Kritik des Vf.s an der aristotelischen Lehre richtet sich von selbst. Die gesamte hylomorplistische Werdetheorie des Philosophen versage vollständig, sobald es sich um das Werden durch Zeugung handle (S. 35). Davon ist das gerade Gegenteil der Fall. Der Dualismus von Stoff und Form (Lebensprinzip) im Organischen zwingt zur Annahme eines analogen Dualismus in den Körpern überhaupt. Die von Subjekt zu Subjekt in der Zeugung übergleitende Form (S. 36) ist eine Vorstellung, die ausschließlich auf des Vf.s Konto zu schreiben ist.

In einer Anm. S. 39 lesen wir: „Aristoteles denkt bei dem Zweckbedingtsein an das ursächlich Bedingtsein schlechthin.“ Ist denn nicht, frage ich, das Zweckbedingtsein eine besondere Art des Verursachtseins? Gibt es ein ursächlich Bedingtsein schlechthin, das nicht eine der vier unterschiedenen Weisen des Verursachtseins wäre?

Den folgenden Erörterungen unter den Titeln: „Ähnlichkeitserkenntnis“, „Allgemeinerkenntnis“ usw. ist der nominalistische Stempel so deutlich aufgeprägt, daß ein näheres Eingehen überflüssig erscheint. Die „Korrektur“ ergebe sich aus der fortgeschrittenen psychologischen Analyse der Allgemeinbegriffsbildung; sie habe einzusetzen

bei der Beseitigung der aristotelischen Individuationstheorie (S. 63). Das ist deutlich! Wie mir scheint, bedarf der Nominalismus des Vf.s, dem der Allgemeinbegriff ein subjektives Gebilde unter Mitwirkung der Sprache ist, der Korrektur. Diese hat da einzusetzen, wo der Grund der individualisierenden Einschränkung des Allgemeinen liegt, in die Wiedereinsetzung des aristotelischen Stoffprinzips.

„Daß Aristoteles — meint der Vf. — für das eleatische *τὸ ὄν* den Ausdruck *οὐσία* einführt, hat keine große sachliche Bedeutung". Der Ausdruck allein macht es allerdings nicht, wohl aber der damit zusammenhängende Grundsatz des Aristoteles: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*.

Dem Sinne des Philosophen entspricht es sicherlich nicht, wenn der Vf. sagt, die Definition berücksichtige ihrer Natur nach nur das vorgestellte Sein, dieses fungiere bei dem ganzen Gedankenvorgang als Ausgangspunkt und daher als Subjekt, welches das Wirklichsein nach Art einer Bestimmung aufnimmt (S. 55).

Von seinem nominalistischen Standpunkt aus sieht der Vf. die Dinge schief; daher die Behauptung, Aristoteles habe die wirkliche Natur des *ὁρισμός* nicht durchschaut. „Bis zu einer erschöpfenden genetisch-psychologischen[1] Erkenntnis dieser eigenen Denktätigkeit konnte er unmöglich vordringen" (S. 60).

Die Form sei ein Allgemeines, der Stoff mache durch sein Hinzutreten aus diesem Allgemeinen ein Einzelnes; die aristotelische Form sei ein unmittelbarer (!) typischer Abdruck des seelischen Allgemeininhaltes (S. 61). Hier liegt ein völliges Mißverständnis des aristotelischen gemäßigten Realismus und der Theorie vom Individuationsprinzip vor, ein Mißverständnis, das sich nur aus der vornehmen Suffisance erklärt, womit man sich auf gewisser Seite über alles, was scholastisch und neuscholastisch heißt, hinwegsetzt.

Wiederum dekretiert der Kritiker des Philosophen: „Es fehlte dem Philosophen eine tiefere psychologische Kenntnis der Weise, wie Allgemeinbegriffe entstehen". „Die gedankliche Auseinanderlegung des Ganzen in Teile wird für ihn zu einer Zerlegung in Kern und Schale" (S. 68 f.).

---

[1] Will sagen: „nominalistischen", d. h. Aristoteles verstand es nicht, den Begriff als ein subjektives Gebilde aufzufassen, dem tatsächlich keine andere Realilät als der Inbegriff der Individuen entspreche.

Jene tiefere Kenntnis ist wohl bei Locke und Hume zu finden?

Das trotz alledem dem Philosophen gespendete Lob, das von ihm aufgezeigte Abhängigkeitsverhältnis zwischen Subjekt und Subjektsbestimmung habe eine hohe Bedeutung und weise darauf hin, daß die Teile des Naturganzen in diesem ihrem natürlichen Dasein durch den Zusammenschluß zum Ganzen bedingt sind: dieses Lob ist ganz unverdient; denn eine solche Vorstellung ist dem Philosophen völlig fremd; denn er sah ein, daß eine Art (!) verursachender Tätigkeit zur Erklärung der Einheit eines Naturwesens nicht genügt; eben darum bestimmt er auf dem Gebiete der Lebewesen das Verhältnis des Lebensprinzips zum Leibe als ein solches der substanziellen Form zur bestimmungslosen, aber bestimmbaren Materie. Jene Art von Verursachung nennen wir bei lebenden Wesen — meint der Vf. — Leben. Doch nein, wir reden von einer Seele, und diese ist uns nicht Tätigkeit, sondern Tätigkeitsprinzip als formgebender Grund — causa formalis, forma substantialis — des Organismus (S. 69 f.).

Unwillkürlich habe Aristoteles die Zusammenfassung des Seins in ein γένος oder eine φύσις vollzogen (S. 81). Wiederum ein Machtspruch des Vf.s. Dem Philosophen ist das Sein kein Genus; wenn irgend etwas in der Ontologie des Philosophen feststeht, so ist es dies!

Der Abschnitt C beginnt mit den Worten: „Das allgemein Menschliche, was die Besichtigung einer nicht (? einst) lebendigen, jetzt toten Gedankenwelt für Gegenwart und Zukunft zurückläßt, ist der Beitrag, den sie liefert zur Theorie des Denkens überhaupt“ (S. 91). Eine tote Gedankenwelt ist für uns ein Unding. Daß sie erst gar für Gegenwart und Zukunft etwas leisten soll, übersteigt unsere Fassungskraft. Übrigens wissen wir, wie wir daran sind. Man sagt uns deutlich genug, daß wir Neuaristoteliker Tote galvanisieren. Wir kommen damit zu dem eigentümlichen philosophiegeschichtlichen Standpunkt des Vf.s. Er betrachtet die philosophischen Systeme als Gewächse und huldigt einer Theorie der Entwicklung des Denkens. Die Pflege dieser Theorie sei geeignet, die Stunden der Entwicklung abzukürzen und nach einer langen Vorreife die Frucht rasch zu zeitigen, diese Theorie werde zu einer Art Naturgeschichte des Denkens führen. „Man wird diese seelischen Gewächse nach den verschiedenen,

erst noch festzustellenden (!) Funktionen ihres Wachstums, nach Same, Blüte und Frucht, nach Zeit und Art der Fortpflanzung dem großen Herrscherreiche der Natur einordnen" (S. 95).

Sollte es dem Vf. gelingen, die genannten Funktionen „festzustellen", so wünschen wir ihm aufrichtig Glück dazu. Auf den Erfolg seiner Bemühungen zu warten, dazu fehlt uns indessen die Zeit und die Lust. Wir sind zwar nicht so „kindlich naiv", um die Gedankenwelt als einen „fertigen toten Bau" zu betrachten (A. a. O.), wissen uns aber im Besitze einer gewissen geistigen Kraft, die man sonst Verstand nennt, und die, wie uns scheint, kein Gewächs ist, sondern die Fähigkeit, zu urteilen und zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. Wir werden also zwar annehmen, daß der Wahrheitsgehalt der philosophischen Systeme ein sehr verschiedener ist, nie und nimmer aber, daß die Philosophie und überhaupt die Wissenschaft ein natürliches Entwicklungsprodukt sei. Wenn jener Pythagoreer, der die Bewegung der Erde um die Sonne lehrte, nicht durchdrang, so mag man sich bildlich so ausdrücken, daß die Zeit nicht reif war. Die richtige Vorstellung aber ist diese, daß es dem genialen Denker nicht gelang, überzeugende Beweise für seine neue Lehre zu führen und die Gegeninstanzen zu überwinden.

Von der Art Demut, uns „in den historisch gewordenen Organismus möglichst tief durch willige Aufnahme des Gewordenen einzugliedern", wollen wir nichts wissen. Einer Entwicklungstheorie in diesem Sinne hat Aristoteles selbst nirgends das Wort geredet. Er würdigte zwar die volle Bedeutung der Geschichte der Philosophie, erkannte ihr aber nur dialektischen Wert zu. Das ihm gespendete Lob, er sei vom Standpunkt der Entwicklungstheorie in einem ganz eminenten Sinne des Wortes modern, ist von sehr zweifelhaftem Werte. Die Art von Fortbildung aber, die ihm der Vf. angedeihen lassen will, halten wir für eine Rückbildung. Nach der Meinung des Vf.s ist die *Οὐσία*-Lehre von der Verquickung mit dem Hylomorphismus zu befreien. Nun hat aber der griechische Philosoph gerade durch die Einführung des Begriffs der realen Potenz die monistischen und atomistischen Irrtümer seiner Vorgänger überwunden. Die Preisgabe dieses Begriffs durch die Modernen bedeutet einen Rückschritt. Dies beweisen die zahlreichen Analogien der modernen mit den voraristotelischen

Systemen. Unverkennbar ist die Verwandtschaft der Kantschen mit der platonischen, der Hegelschen mit der eleatischen Philosophie, des Materialismus mit den Theorien Demokrits und Epikurs. Mit Recht hat daher die scholastische Philosophie an Aristoteles angeknüpft, und das Heil der Philosophie in der Gegenwart wird von der Rückkehr zu ihm und seinen wahren Fortbildern, den großen Scholastikern, insbesondere dem hl. Thomas, abhängen. Im eigenen Interesse der vom Vf. vertretenen Richtung ist daher die Art und Weise, wie derselbe diese Fortbildung ignoriert, aufrichtig zu beklagen.

Der gegenwärtige Zustand der modernen Philosophie ist nicht geeignet, für die vom Vf. befürwortete „Fortbildung" der aristotelischen Lehren im modernen Sinne einzunehmen. Wie in dem ersten Band der von W. Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer ein Bild dieses Zustandes in theoretischer Hinsicht entworfen ist, in welchem sich völlige Zerfahrenheit widerspiegelt, so gilt dies auch in praktischer Hinsicht von dem zweiten Bande (3), der die angewandten Fächer, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Ästhetik, behandelt. Der Vf. der Abhandlung über die Rechtsphilosophie, E. Lask, meint zwar, der Stand der Rechtsphilosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts sei kein trostloser, weiß uns aber doch nur mit dem Hinweis auf die Zukunft zu trösten, die in einem System überempirischer Werte eine endgültige Entscheidung aller methodologischen Streitigkeiten herbeiführen werde (Vorr.). Rechtsphilosophie habe es mit dem Rechtswert zu tun, denn alle Philosophie sei Werttypuslehre (S. 4). Der Vf. perhorresziert das „Naturrecht", das metaphysisch gerichtet sei; es ist ihm „metaphysischer Rationalismus (S. 5). Auch finde sich ein ausdrückliches Bekenntnis zum formellen Naturrecht heute fast nur in der katholischen Rechtsphilosophie (S. 6). „Das Naturrecht ist unhistorischer Rationalismus und Metaphysik" (S. 7). Gleichwohl gesteht der Vf., das Naturrecht zerstöre zwar durch die Hypostasierung (?) der Werte die Selbständigkeit des Empirischen, habe aber das unsterbliche Verdienst, überhaupt an übergeschichtliche, zeitlose Normen geglaubt zu haben. Der Historismus seinerseits sei die gefährlichste Form des Relativismus. „Naturrecht und Historismus sind die beiden Klippen, vor denen die Rechtsphilosophie sich hüten muß" (S. 13). Die sich

gegenüberstehenden „Richtungen“ zeigen dieselben Gegensätze auf, wie die moderne Philosophie überhaupt. Eine Versöhnung derselben will auch auf dem Gebiete des Rechts nicht gelingen. „Die gesamte Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der sozialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom achtzehnten Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen. In der Gegenwart ist der Kampf dieser Weltanschauungen noch um keinen Schritt seiner Entscheidung näher gekommen“ (S. 14f.). Hegel läßt die individuelle Freiheit als „aufgehobenes Moment“ gelten und bekennt sich zur „antiken Idee“ einer „substanziellen Sittlichkeit“ (A. a. O.). D. h. Hegel vergöttert den Staat als konkrete Allgemeinheit, was gewiß keine Versöhnung des Individualismus mit dem extremen Realismus ist. Eine (unhaltbare!) Mitte nimmt der Kantianismus ein, der gegenwärtig die Geister gefangen hält. Die kantsche Richtung „hat sich nie darauf beschränkt, in strenger Folgerichtigkeit das substanzielle Wesen des Rechtes lediglich als konträren Gegensatz zur ethischen Innerlichkeit, als bloße Äußerlichkeit und Erzwingbarkeit zu fassen“, ist aber in dem Widerspruch befangen, einerseits die empirischen Rechtsverhältnisse in intellegible Freiheitsbeziehungen aufzulösen, anderseits aber die Äußerlichkeit des Rechts zu behaupten. Konsequenter verfahre Fichte (S. 19).

Das Recht, zwar die abstrakteste und formalste Gestalt innerhalb des sozialen Werttypus, repräsentiere immerhin schon ein Minimum des Gemeinethos: damit sei der entscheidende Schritt über die Kantsche Rechtsphilosophie hinaus getan (S. 20). Der Rechtsphilosophie der Restauration, der zufolge die empirisch erwachsenen legitimen staatlichen Organisationsformen eine unverrückbare, der Kritik unzugängliche Schranke bilden, stehe als schroffster Gegensatz Hegels Kampf gegen die Unvernunft der einzelnen empirischen Diesheit entgegen (S. 26).

Philosophie ist dem Vf. kritische Wertlehre (!); ihr ordne sich der Stoff der Rechtsphilosophie unter; er zerfalle in die Lehre vom Wissenschaftswert der Rechtsphilosophie, in die vom Wert des Rechtes selbst und die vom Wissenschaftswert der Rechtsempirie (S. 27).

Die Befangenheit im Kantianismus drücken die Sätze

aus: „Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gilt die Wirklichkeit als ein Erzeugnis kategorialer Synthesen. Die Methodologie überträgt diesen kopernikonischen (!) Standpunkt auf die Schöpfungen der einzelwissenschaftlichen Auslesetätigkeit und sieht z. B. in den Atomen und Naturgesetzen Produkte der naturwissenschaftlichen, in den Ereignissen der Weltgeschichte, in den rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Phänomenen Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung". Der kopernikanische Beruf der Wissenschaft könne zwar eingeschränkt und verhüllt, aber niemals dadurch ganz in Frage gestellt werden, daß die Heraushebung einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Welt zum Teil bereits in das vorwissenschaftliche Denken fällt (S. 23). Wie es scheint, verlangt der kopernikanische Standpunkt, daß die nährende Kraft der Speisen der Liebigschen Wertbestimmung zu verdanken sei: ein Standpunkt, der durch den klugen Instinkt der Köchinnen, Speck mit Erbsen zu bereiten, niemals ganz in Frage gestellt werden könnte. Die „vorwissenschaftliche Funktion" der Köchin kann dann als geronnene (sic) theoretische Vernunft, als Verkörperung von Begriffsbildungen angesehen werden (S. 30).

Die Unentbehrlichkeit des teleologischen Prinzips entgeht dem Vf. nicht (S. 35). Wenn gesagt wird, daß die physischen Objekte nicht in der Totalität ihrer Qualitäten, sondern nur mit dem Inbegriff ihrer zur Willensherrschaft geeigneten Seiten unter das Recht fallen (S. 36), so ist damit ein Punkt berührt, der gleichmäßig von allen Wissenschaften gilt, und den die Scholastik klar und präzis als Unterschied des Material- und Formalobjekts bezeichnet. So fällt das Wasser nach der Verschiedenheit der Gesichtspunkte sowohl der Betrachtung des Chemikers als des Physikers, ja selbst des Theologen zu. Diese „scholastische" Bezeichnungsweise ist offenbar treffender als die angebliche „von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung (?) des realen Substrats in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen" (S. 36 f.).

Iherings „Geist des römischen Rechts" dürfe als eine Vermittlung zwischen manchen Bestandteilen der rechtsphilosophischen Spekulation Hegels und der positiven Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden (S. 37). Von dem Lobe, das Ihering dem heil. Thomas, dessen Rechtstheorie den richtigen vermittelnden

Standpunkt einnimmt, spendet, weiß uns der Vf. nichts zu sagen. Diesem sind „Entstehen, Vergehen, Einanderbedingen“ Denkformen (S. 39). Dies sind sie weder in der physischen noch in der moralischen Ordnung, der auch die Rechtsordnung angehört. Scholastisch gesprochen, die Relationen, welche die sittliche Ordnung konstituieren, sind objektiv-real, nicht bloße entia rationis.

An die hypostasierte Hegelsche Rechtsidee erinnert der Satz (S. 40): „Das psychische Sein ist für die juristische Betrachtung in genau demselben Sinn ein bloßes in die praktische Welt des Handelns erst hineinzuarbeitendes Material wie die Körperwelt“. Die „teleologische Färbung“ der Rechtsbegriffe ändert nichts an den psychischen Realitäten, sondern faßt diese nur in ihren objektiven Beziehungen zum Endzweck der Individuen und der Gesamtheit ins Auge.

Die „juristische Person“ ist ein nach Analogie der physischen gebildeter Begriff; diese letztere aber ist nichts weniger als ein „Aggregat oder Gewühl unverbundener Realitäten“, das erst durch teleologische Beleuchtung als einheitliches Individuum zusammengedacht würde (S. 42).

Der Eindruck, den die vorliegende Abhandlung zurückläßt, ist der des Schwankens und einer heterogenen Mischung von Hegelianismus, Kantianismus und Positivismus. Wir aber haben keinen Grund, von der Auffassung des Rechts als eines Ausschnittes der Moral abzugehen, und dasselbe sowohl psychologisch als metaphysisch zu begründen. Es gibt ein Naturrecht, dem das positive sogenannte Recht nicht widersprechen kann, ohne aufzuhören, Recht zu sein und sich in Unrecht zu verwandeln.

Abhängig von Kant zeigt sich auch Rickert in der folgenden Abhandlung über Geschichtsphilosophie, ohne jedoch einen Fortschritt über Kant hinaus auszuschließen, der aber im wesentlichen in der Richtung liege, die bereits von Kants unmittelbaren Nachfolgern eingeschlagen war, und an die man heutzutage wieder anzuknüpfen beginnt (S. 51). Das wäre also der von uns längst vorausgesagte Kreislauf, der Weg von Kant zu Hegel, dem der Vf. wirklich eine in den letzten Dezennien ungewohnte Bedeutung beilegt, nach dem umgekehrten Gange von Hegel zu Kant: ein Prozeß, in welchem wir eher eine Art von Drehkrankheit des entgleisten philosophischen Gedankens als einen Fortschritt zu erkennen vermögen. Der Vf. verwahrt sich zwar dagegen,

einen Entwicklungsgang von Kant zu Fichte und weiter zu Schelling und Hegel in Aussicht stellen zu wollen, will aber zugleich, daß man sich der Einsicht nicht verschließen solle, daß der kantische und nachkantische Idealismus einen Schatz von Gedanken enthalte, der noch lange nicht vollständig ausgemünzt sei. Tatsächlich ist die Werttheorie des Vf.s trotz seiner Ablehnung einer metaphysischen Begründung nur eine neue Form für die idealistische Behandlung der Geschichte. Oder sind diese absoluten „Werte" etwas anderes als metaphysische Entitäten, ein anderer Name für die nach den Idealisten in der Geschichte sich realisierenden Ideen?

Indes soll „die Vergangenheit beiseite gelassen und eine systematische Orientierung versucht" werden (S. 53). Zunächst sollen die verschiedenen Bedeutungen, die man mit dem Worte Geschichtsphilosophie verbinden könne, festgestellt werden. Das Wort könne bedeuten: Weltgeschichte, Wissenschaft von den geschichtlichen Prinzipien und Logik der Geschichtswissenschaft (S. 53 f.).

Mit einer Übersicht über die wichtigsten Probleme und Streitfragen der Geschichtslogik sei der Anfang zu machen. Der Versuch, das logische Wesen der Geschichtswissenschaft in seiner Eigenart gründlich zu verstehen, gehe nicht weiter zurück als bis auf Paul, Naville, Simmel und besonders Windelband (!) S. 56. In manchen Köpfen habe sich der Gedanke eines Gegensatzes zwischen Geschichte und Wissenschaft festgesetzt, und gerade diese Denker fühlten sich sonderbarerweise berufen, die Geschichtswissenschaft über ihre wahren Ziele aufzuklären. Und warum nicht? möchte man fragen. Diese Denker reden eben nicht von einer Geschichtswissenschaft, bestimmen aber trotzdem mit Recht die Aufgabe der Geschichte, und zwar dahin, daß sie die Tatsachen zu ergründen und wahrheitsgetreu darzustellen habe. Diese Eigenart der Geschichte hat schon längst vor Windelband (!) der alte Aristoteles gekannt und daher *ἐπιστήμη* und *ἱστορία*, Wissenschaft und Forschung, klar und deutlich unterschieden. Der Vf. selbst — eine Ironie des Schicksals — beweist, indem er sich alle Mühe gibt, der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft zu vindizieren, wie wir alsbald sehen werden, daß die Geschichte nicht Wissenschaft ist, mag sie auch von wirklichen Wissenschaften gewissermaßen als Beispielsammlung und Material benutzt werden.

Um der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft im strikten Sinne abzusprechen, braucht man nicht dem „von Kant noch vertretenen methodologischen Naturalismus“ (S. 59) zu huldigen; es genügt vielmehr, sich gegenwärtig zu halten, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine gerichtet ist, die Geschichte aber auf Konkretes, Individuelles, auf die Darstellung von Handlungen, die ein Produkt der Freiheit sind. Gelegentlich verrät der Vf. seinen kantischen und nominalistischen Standpunkt, jenen, indem er die Erkenntnis in einer umbildenden Auffassung der Objekte bestehen läßt (was sie nur insofern ist, als das Objekt im Erkennen in eine neue Sphäre eben die des Erkennens, in eine ideale Sphäre — erhoben wird), diesen, indem er die Gattungsbegriffe in der Weise entstehen läßt, daß wir die „Exemplare“ als gleich ansehen, obwohl sie es nicht sind (S. 62).

Die oben behauptete Selbstwiderlegung des Vf.s aber besteht darin, daß er den individualisierenden Charakter der Geschichte aufs schärfste betont. „Dies Verfahren, das zum Wesen jeder geschichtlichen Darstellung gehört, ist bei keinem Werke der nicht geschichtlichen Wissenschaften, mögen sie sich mit Körpern oder mit geistigem Leben beschäftigen, angewendet“ (S. 67). Also doch ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Geschichte!

Sehr richtig unterscheidet der Vf. zwischen Einteilung (generalisierendes Verfahren) und Teilung, was der scholastischen Unterscheidung eines potenziellen und aktuellen Ganzen entspricht; zieht aber daraus nicht die notwendige Folgerung, daß die Geschichte, weil sie individualisiert, eben nicht Wissenschaft ist (S. 69 f.).

Man wende uns nicht ein, die Sache laufe auf einen Wortstreit hinaus; denn das zähe Festhalten an der Geschichte als „Wissenschaft“ führt unwillkürlich zurück zu der konstruierenden Methode der idealistischen Philosophie, wie die Sympathie des Vf.s für die Hegelsche Geschichtsphilosophie beweist. Zwar soll auch dem Vf. zufolge die Geschichte nicht Gesetzeswissenschaft sein; denn Kausalität und Gesetzmäßigkeit fallen nicht zusammen (S. 71). Dagegen aber soll ihr der wissenschaftliche Charakter durch den Zusammenhang der individualisierenden mit der wertverbindenden Auffassung zukommen (S. 78).

Wie will man aber Werte beurteilen ohne einen metaphysischen Maßstab, d. h. ohne sie nach den Graden des Seins,

der Wahrheit, Güte und Schönheit zu bemessen? Aber auch jener Zusammenhang erhebt die Geschichte nicht zum Range einer Wissenschaft. Dazu gehört die Ableitbarkeit ihres Objektes aus Prinzipien. Der Gang der Weltgeschichte, von dem wir allerdings annehmen, daß er von einer unendlich weisen Vorsehung geleitet und beherrscht ist, läßt sich nicht wie die Eigenschaften und Wirkungsweisen der Körper und Geister aus Prinzipien begreifen.

Einen eigentümlichen Begriff scheint der Vf. von der Ethik zu haben, vorausgesetzt, daß er sie unter die „Gesetzeswissenschaften" rechnet. Für diese nämlich müssen nach seiner Ansicht Laster und Tugend Produkte wie Vitriol und Zucker sein (S. 82).

Wie berechtigt der konfessionelle Geschichtsunterricht ist, zeigt eine sehr richtige Bemerkung des Vf.s, daß sich der Historiker tatsächlich von dem generalisierenden Forscher auch dadurch unterscheidet, daß er bei seiner Arbeit nicht nur das wissenschaftliche Ziel, das er verfolgt, als Wert anerkennen muß, sondern wenn auch nicht zu seinen historischen Objekten selbst, so doch zu den allgemeinen Werten Stellung nimmt, auf die er seine Objekte individualisierend bezieht (S. 83 f.). Wie ist es aber auch tatsächlich mit der „Objektivität" der politischen, der Religions-, der Kunst- und Wirtschaftsgeschichte bestellt?

Grell tritt der Widerspruch, in welchem der Vf. befangen ist, in der von der Geschichte gegebenen Erklärung als individualisierender Kulturwissenschaft hervor (S. 89), womit zugleich Ziel und Sinn der Geschichte bezeichnet sein soll.

Empirische Geschichtswissenschaft (derselbe nur anders ausgedrückte Widerspruch!) und Gesetzeswissenschaft schließen zwar einander aus (so S. 90); dies brauche aber nicht für die Geschichtsphilosophie zu gelten. Mache man als solche die Soziologie geltend, so wäre Geschichtsphilosophie in der Tat Gesetzeswissenschaft. Soziologie könne jedoch der Geschichtsphilosophie zwar Hilfsbegriffe liefern bei Erforschung kausaler Zusammenhänge, dürfe aber nicht an ihre Stelle treten (S. 96). Die Frage nach den „Prinzipien" des historisch Geschehenen kann demnach nicht in dem Sinne beantwortet werden, daß sie in Gesetzen zu suchen seien (S. 100). Die angeblichen historischen Gesetze sind im Grunde Wertformeln. Mit Rücksicht auf die Werte kann dann auch der einheitliche Sinn

der Gesamtentwicklung gedeutet werden (S. 104). Die letzte und wichtigste Frage der historischen Prinzipienlehre ist daher, wie die Geschichtsphilosophie ein Wertsystem gewinnen soll, das den Sinn des gesamten geschichtlichen Verlaufes zu deuten ermöglicht. Es hängt dies davon ab, ob übergeschichtliche Werte gewonnen werden können (S. 110). Wie die Philosophie überhaupt, so fragt die Geschichtsphilosophie nach dem Sinn der Welt oder vielmehr nach dem Sinn des Menschenlebens. Damit sehen wir uns auf eine ebenso notwendige als unlösbare, d. h. unendliche Aufgabe hingewiesen.

Ein dritter und letzter Abschnitt behandelt die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte. Statt der verschwommenen Darstellung weiter im einzelnen zu folgen, wollen wir die zusammenfassenden Schlußworte des Vf.s mitteilen. „Der Philosophie bleibt, nachdem sie das ganze Gebiet des empirischen Seins den Spezialwissenschaften zur Erforschung überlassen und auf eine Erfassung des metaphysischen Wesens der Welt verzichten muß (!), das Reich der Werte als ihr eigentliches Gebiet. Sie hat diese Werte als Werte zu behandeln, nach ihrer Geltung zu fragen und in die teleologischen Wertzusammenhänge einzudringen. Eines der Wertgebiete ist das der Wissenschaft, insofern diese nach der Verwirklichung der Wahrheitswerte strebt, und die Geschichtsphilosophie hat es daher zunächst mit dem Wesen der Geschichtswissenschaft zu tun. Sie begreift sie als die individualisierende Darstellung der einmaligen Entwicklung der Kultur, d. h. des mit Rücksicht auf die Kulturwerte in seiner Individualität bedeutungsvollen Seins und Geschehens“ (S. 133). Heißt das, die Geschichtsphilosophie sei nichts weiter als eine Methodologie der Geschichtswissenschaft als einer Darstellung des Verlaufes menschlicher Kulturbestrebungen?

Der Vf. verkennt das Wesen der Philosophie überhaupt, die, wenn sie nicht bloße Methodenlehre sein will, vor allem Metaphysik — prima philosophia — sein muß. Der Sinn des Menschenlebens kann nur metaphysisch begriffen werden. Ohne wissenschaftliche Erkenntnis der letzten Gründe der Dinge, ohne Gotteserkenntnis kein Verständnis weder des Menschen als Individuums noch desselben als Gattung! Das volle Verständnis der Geschichte vermag aber nur die Offenbarung zu erschließen, da sie allein über Anfang und Abschluß derselben uns belehrt. Denn

statt mit dem Dichter zu sagen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, werden wir umgekehrt sagen müssen: das Weltgericht ist die Weltgeschichte, d. h. ihr Sinn und volles Verständnis. Die Geschichte ist die Verwirklichung des Reiches Gottes und findet ihren Abschluß in dem endlichen Triumph des Lichtes über die Mächte der Finsternis.

In der folgenden Abhandlung über Ästhetik v. K. Groos, die einen Überblick über die gegenwärtige Lage dieser Disziplin geben will, sind ebenso wie in der vorausgehenden die methodologischen Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt. Wie im allgemeinen läßt es auch hier die Scheu vor Metaphysik nicht zu einer prinzipiell befriedigenden Erklärung des Wesens des Schönen und der Natur sowie der Ursachen des ästhetischen Genusses kommen, bei allem auf die Detailfragen verwendeten Fleiß und Scharfsinn. Die bekannte thomistische Erklärung des Schönen: pulchra sunt quae visa placent, so wie die Bezeichnung der Elemente des Schönen als Harmonie — Einheit in der Mannigfaltigkeit — Ähnlichkeit, Glanz bleiben in ihrer Geltung unerschüttert bestehen. Dagegen ist es für die Bewegung auf ästhetischem Gebiete charakteristisch, daß sie über ein Schwanken zwischen empirisch-psychologischer Begründung und abstrakt-idealistischer Auffassung nicht hinausgelangt. Evident zeigt sich dies in der Betonung des „Problems der Einfühlung"; mit Hilfe dieses Begriffs wird die Einheit des Mannigfaltigen in subjektivistischem Sinne umgedeutet. Die psychologische Fassung dieser Einheit biete „den Vorteil, das Prinzip der Einstimmigkeit in direkte Verbindung mit dem Prinzip der Einfühlung zu bringen" (S. 171 f.). Fragt man, was unter diesem Prinzip zu denken sei, so werden wir dahin belehrt, daß „bei aller Einfühlung es sich darum handelt, daß die geistigen Inhalte, die das sinnlich Gegebene durch seine wahrnehmbaren Eigenschaften ‚ausdrückt' oder ‚bedeutet', von dem Genießenden nicht in abstrakter Weise, z. B. durch Wortvorstellungen, wie ‚traurig', zornig', ‚emporstrebend', hinzugedacht, sondern in konkreter Weise erlebt werden" (S. 156). Außerdem sollen bei aller Einfühlung die geistigen Inhalte, mag es sich um beseelte oder personifizierte Objekte handeln, aus dem auffassenden Subjekte stammen (S. 156).

Der Vf. unterscheidet eine metaphysische, eine

kritische und eine psychologische Behandlung der ästhetischen Probleme. Die letztere sei gegenwärtig im Besitz der Vorherrschaft (S. 136 ff.), werde aber von den Anhängern der kritischen Ästhetik mit beachtenswerten Gründen angegriffen (S. 139). Der Streit ist nach dem Vf. in dem Sinne zu schlichten, daß den Psychologen die der Ästhetik zustehende absolute Normation zwar versagt ist, daß es aber hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen gibt, die ihnen offenstehen.

Was nun aber die „absolute" Normation betrifft, so erleidet sie eine wesentliche Einschränkung, durch die sie zur Illusion wird, nämlich durch das der „erkenntnistheoretischen Logik anhaftende „Wenn". Der Unterschied zwischen erkenntnistheoretischer (der kantisch-hegelsche Rest der Metaphysik!) und psychologischer Normation bestehe darin, daß „der Erkenntnistheoretiker von der Annahme oder dem Wunsche (!) ausgeht, daß notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse vorhanden seien, und nach logischer d. h. vom individuellen Erlebnis absehender Methode das Prius aller Einzelerkenntnisse im Begriff der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins überhaupt sucht" (S. 152).

Das Gesagte genügt zur Charakteristik dieser von Kant zu Hegel und von Hegel zu Kant oszillierenden Ästhetik. Uns ist das Schöne eins mit dem Guten und Seienden, von diesen sich dadurch unterscheidend, daß es sowohl eine Beziehung zur Anschauung (intellektuellen Erkenntnis) als auch zum Willen, dessen Wohlgefallen erregt wird, in sich schließt, somit ein Begriff, der nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Metaphysik seine festen Wurzeln hat, also subjektiv und objektiv zugleich begründet ist.

Im wesentlichen dasselbe Bild bietet die Abhandlung W. Windelbands über Geschichte der Philosophie. Als Vf. philosophiegeschichtlicher Werke ist W. anscheinend besonders berufen, seine Stimme auf diesem Gebiete vernehmbar zu machen. Unseren Lesern rufen wir das ausführliche Referat in Erinnerung, das wir in diesem Jahrbuch Bd. 15. S. 18 ff. über seine Geschichte der neueren Philosophie erstattet haben. Die von ihm in der vorliegenden Abhandlung erhobene „fundamentale Forderung, daß der Historiker zwar seinen Stoff nach Wertbeziehungen auszuwählen, zu ordnen und zu verstehen hat, sich aber jeder positiven oder negativen Wertung soviel

als menschenmöglich enthalten soll", eine Forderung, deren Erfüllung ein wahres Kunststück darstellen würde: dieser Forderung also hat W. in der angeführten Geschichte so wenig entsprochen, daß er in positiver und negativer Wertung das Menschenmögliche leistete.

Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für diese selbst hat bereits Aristoteles richtig erkannt, sie ist eine vorbereitende, dialektische, nicht aber eine innere, wesentliche, nach aristotelischem Sprachgebrauch logische. Damit ist unser moderner Geschichtschreiber, von Hegel angehaucht, wenn auch nicht inspiriert, nicht zufrieden.

Die lebhafte Beschäftigung der Philosophie mit ihrer Geschichte — so läßt er sich vernehmen — reicht in die große schöpferische Zeit der deutschen Philosophie zurück und entspringt in ihr aus den innersten Motiven der idealistischen Bewegung selbst (S. 175).

Tiefer und energischer als durch die Forschungen F. Schlegels, Schleiermachers und Böckhs habe sich das Verhältnis zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie durch Hegels Lehre gestaltet, womit, was zu allen Zeiten anerkannt werden müsse (!) und wohl auch anerkannt werde, zum erstenmal prinzipiell die Geschichte der Philosophie selbst zu einer Wissenschaft erhoben worden sei (?) (S. 177).

Daß die Philosophie ein weit intimeres Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte habe als irgend eine andere Wissenschaft zu ihrer Geschichte, geben wir bereitwillig zu (S. 178). Ob aber aus den vom Vf. angegebenen Gründen? Als die abstrakteste und schwierigste aller Wissenschaften hat sie das Bedürfnis, sich darüber zu belehren, wie die bedeutendsten Denker über ihr rein intellegibles Objekt[1] urteilten, während Physiker und Mathematiker in der Erfahrung und Kontrolle der Sinne ein sozusagen greifbares Kriterium besitzen.

Ein falscher Standpunkt ist es, wenn man das Interesse an der Geschichte der Philosophie und die Vorliebe für diesen oder jenen Philosophen mit dem innigen Zusammenhang der philosophischen Anschauungen und der Persönlichkeit des Philosophen begründet nach dem Ausspruche

[1] Diesen Charakter des Objekts der Philosophie bezeichnet die Scholastik damit, daß sie erklärt, die Philosophie abstrahiere nicht nur, wie die Mathematik, von der sensiblen, sondern auch von der intellegiblen Materie.

Fichtes: was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei (S. 180). Dabei fällt ein Lob ab für den Jubilar, Kuno Fischer, der so meisterhaft es verstanden habe, die Zusammenhänge zwischen Individualität und Lehre der Philosophen aufzudecken. Derselbe K. Fischer, dessen gerühmte Klarheit nicht selten auf einem durch die in den verschiedensten Wendungen dasselbe sagende Wortfülle hervorbrachten Scheine beruht, versteht es aber auch, die moderne Philosophie auf Kosten der scholastischen herauszupreisen, indem er z. B. von den scholastischen Gegnern Descartes' teils schweigt, teils sie in einem lächerlichen Lichte erscheinen läßt.

Die Behauptung, das Beispiel großer Denker wie Descartes und Kant zeige, daß eine intime und ausgebreitete gelehrte Kenntnis des Historischen auch in der Philosophie nicht unerläßlich sei (S. 181), ist nicht berechtigt. Sehen wir von Descartes ab, der die philosophische Vergangenheit nicht zu kennen den Schein erweckte, so blieb die gewiß nicht intime, sondern vielmehr recht oberflächliche Kenntnis Kants von der Geschichte der Philosophie, um nicht zu sagen: Ignoranz derselben, kaum ohne Einfluß auf seine Ansicht von der Abstraktion, die er nur in der Fassung Lockes kannte, indes ihm die scharfsinnigen, auf Grund der aristotelischen Lehre angestellten Erörterungen der Scholastiker eine Terra incognita blieben.

Die idealistische Strömung, die von Kant ihren Ausgang genommen, verlangt ein philosophisches Verständnis der Geschichte der Philosophie, deren Gegenstand die Entwicklung wesentlich ist (also eine veränderliche Wahrheit!). Gegenstand der Philosophie aber ist dieser Richtung nicht die menschliche Vernunft als empirisch gegebener Zusammenhang, sondern die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit — die Weltvernunft (S. 182 f.).

Zwei Gedanken sind hier ausgesprochen. Erstens die Kantisch-Hegelsche Vernunft ist die Weltvernunft, die absolute, die göttliche Vernunft. Hieraus erklärt sich, wie im „deutschen Idealismus" die Weltvernunft zur menschlichen herabgesetzt, die menschliche zur göttlichen hinaufgeschraubt wird. Zweitens erklärt es sich, daß alle Systeme nur Versuche sind, die Weltvernunft zum Ausdruck zu bringen. Daher die Geschichte der Philosophie ein wesentlicher Bestandteil derselben. Die Philosophie kann nie

fertig und immer nur in der fortschreitenden Aneignung des übergreifenden Vernunftinhalts begriffen sein (S. 184).

Daraus, daß die Erforschung der Vernunftwahrheiten ihren Ausgang immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen kann, erklärt sich der Gegensatz der Friesschen „psychischen Anthropologie" und des Hegelschen „historischen Idealismus", obgleich beide aus Kantscher Wurzel entsprangen (S. 184).

„Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht naturnotwendig gegeben, sondern historisch aufgegeben" (S. 185).[1]

„Wir ersehen in der Lehre eines großen Denkers mehr als den Reflex seiner eigenen Persönlichkeit, wir erkennen darin den verdichteten und begrifflich geformten Vernunftinhalt seines Zeitalters" (S. 186).

Also ist Fichte im Unrecht, wenn er meint, wie der Philosoph ist, so sei auch seine Philosophie? Der Vf. verweist auf das Kulturleben, vor allem auf die eigene Geschichte der Philosophie als wesentlichen Bestimmungsgrund ihrer jeweiligen Gestalt.

„Das historisch Gegebene der Werte ist das Objekt für die philosophische Kritik" (S. 187).[2]

Trotzdem „kann die Geschichte der Philosophie begrifflich ebensowenig konstruiert werden wie irgend eine andere historische Disziplin" (S. 189). Damit ist Hegel desavouiert und im wesentlichen das über die innere Bedeutung der Geschichte für die Philosophie Gesagte zurückgenommen.

Am Schlusse werden drei Ziele der Philosophiegeschichte unterschieden, das historische, das allgemein literarische, das philosophische. Wir lassen uns diese Einteilung gefallen, verstehen aber unter dem philosophischen Ziele eine Kritik, die von einem objektiven Maßstab getragen ist. Einen solchen bieten — abgesehen von der für den Gläubigen maßgebenden Norm der Offenbarungswahrheiten, die obersten Prinzipien der Vernunft. Systeme, die wie das Millsche das Kausalprinzip, oder wie das Hegelsche das Prinzip des Widerspruchs negieren, gelten uns von vornherein als falsch. Wendet man uns ein, das sei ein billiges Verfahren, Erzeugnisse höchsten menschlichen Scharfsinns abzutun, so antworten wir, daß

[1] Vom Vf. unterstrichen. [2] Vom Vf. unterstrichen.

ein Kartenhaus, mag es noch so kunstvoll aufgebaut sein, durch einen Fingerdruck zusammenstürzt. Mögen also philosophische Systeme geschichtlich noch so bedeutsam erscheinen, wenn sie vor dem Richterstuhl evidenter Vernunftwahrheiten nicht bestehen, müssen sie als verfehlt bezeichnet werden.

Der Vf. spricht sich endlich über die Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie aus. Am meisten rückständig sei die gelehrte Durcharbeitung der mittelalterlichen Philosophie. Ungünstig wirke unter anderem, daß durch Einflüsse, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben (Sie meinen, Herr Windelband?), einseitig auf eine besondere Richtung, die thomistische, das Interesse geleitet wird, weshalb es für die bedeutendsten Denker des Mittelalters, Duns Scotus und Occam noch an jeder adäquaten monographischen Behandlung fehle. Wir begreifen die Sympathien des Vf.s für diese beiden Denker; der eine ist durch seinen Formalismus ein Vorläufer der idealistischen, der andere durch seine Theorie der Begriffe ein solcher der neueren Philosophie überhaupt und des Empirismus im besonderen. Wenn aber W. meint, die thomistische Bewegung habe mit der Wissenschaft nichts zu tun, so täuscht er sich. Sie hat ihren tieferen Grund in dem verzweifelten Stande der modernen Philosophie. Wir prüfen die Systeme eben nach ihrem Wahrheitsgehalt, nicht aber nach den Bedürfnissen eines veränderlichen Zeitgeistes, der eine Wahrheit mit wächserner Nase will.

Bei solchen Ansichten ist es nicht zu verwundern, wenn Windelband im Literaturverzeichnis S. 199 zwar seine eigenen, übrigens recht schön geschriebenen, aber das Urteil irreführenden Werke aufführt, dagegen aber die Arbeiten eines H. Ritter, von Stöckl, Haffner u. a. ganz zu schweigen, ignoriert. Das ist wohl moderne Objektivität!

Der Vf. der Schrift (4.): Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts, Bruno Stern, knüpft an die Arbeiten von Wilh. Stern an, mit deren wesentlichem Inhalt wir die Leser des Jahrbuchs bereits bekannt gemacht haben (S. 31 ff. des lauf. Jahrg.). Auf die Ansicht des Vf.s vom Wesen der Ethik, die er von jeder Metaphysik und transzendenten Auffassung losgelöst wissen will, läßt sich das „philosophische Strafrecht“ nicht befriedigend begründen. Grundlage desselben kann nur

eine objektive, von menschlicher Willkür unabhängige und aus einem absoluten Willen stammende sittliche Weltordnung sein.

Die vorliegende Schrift behandelt in fünf Abschnitten die allgemeinen Grundlagen des Strafrechts, das Wesen des Verbrechens, das der Strafe, die Freiheit des Willens, Kultur und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zum Strafrecht.

Im Literaturverzeichnis vermissen wir die einschlägigen Schriften katholischer Autoren wie Gutberlet und Cathrein. Diese bereits an Windelband gerügte Einseitigkeit ist gerade kein Merkmal unbefangener Forschung.

Im ersten Abschnitt verwirft der Vf. zwar die Lehre Lombrosos, rühmt aber sein „Verdienst," die Strafrechtswissenschaft auf die empirische Methode hingewiesen zu haben. Weiterhin erklärt er sich gegen dogmatische und metaphysische Voraussetzungen und erklärt sich für die positivistische Richtung Comtes, betont aber noch mehr den kritischen Standpunkt Kants und bekennt sich zu dem Agnostizismus Du Bois-Reymonds, der sich inbezug auf jede wissenschaftliche Erkenntnis ein ewiges Verdienst erworben habe (S. 10), indem er lehre, daß wir nur dann von Naturerkennen reden können, wenn wir alle Qualität auf quantitative Verhältnisse zurückgeführt haben. Wir brauchen kaum zu sagen, daß ein solches „wissenschaftliches" Verfahren dem Gebaren eines Menschen gleicht, der sich ein Auge ausreißt, um mit dem anderen besser sehen zu können.

Was Du Bois und andere ausgesprochen, daß es unmöglich sei, aus materiellen Bewegungen die psychischen Erscheinungen zu erklären, ist doch eine von Aristoteles und der Scholastik nicht bloß ausgesprochene, sondern auch begründete Erkenntnis. Eines unterscheidet sie aber von Du Bois und Genossen, daß sie eine solche Erklärung überhaupt nicht postulierten, sondern das Psychische als eine höhere Daseinsform anerkannten, um nicht dem Manne zu gleichen, der mit dem Kopfe an die Wand rennt, d. h. sich eine Aufgabe setzt, deren Unlösbarkeit er sich selbst eingesteht. Es ist reine Willkür, zu behaupten, nur die mechanische Erklärung sei wissenschaftliche Erklärung.

Der Vf. wendet sich alsdann der historischen Erklärung zu. Es stimmt aber schlecht zu seinem positivistischen Standpunkt, wenn er die an sich ja vollkommen

richtige Bemerkung macht, die Annahme einer rein historischen Entwicklung des Rechts sei schon deshalb nicht richtig, weil der Rechtsgedanke unzweifelhaft ein allgemein menschlicher sei und überall gewisse feste Punkte zum Vorschein kommen, die sich, wo überhaupt von Recht die Rede ist, in ihren fundamentalen Formen bemerkbar machen (S. 15.)

Das Recht will der Vf. — wie es der Wahrheit entspricht — auf Ethik begründet wissen, macht aber diese Begründung wieder illusorisch, indem er die Ethik aus einem ursprünglichen Triebe, einer natürlichen Anlage (S. 19) ableitet, was zu der Ansicht verleiten könnte, Egoismus sei die Quelle aller menschlichen Handlungen. Demgegenüber betont der Vf. selbst die Existenz von Handlungen, eben der sittlichen, die dem Egoismus entgegengesetzt sind.

Von Sittlichkeit kann doch nur da die Rede sein, wo ein wirkliches Handeln, d. h. bewußte, vernunftgemäße Tätigkeit stattfindet, weshalb von einem sittlichen Handeln im Tierreich füglich nicht geredet werden kann (S. 21), wenn auch zuzugeben ist, daß die auf den Fortbestand der Gattung gerichteten Triebe ihrem Wesen nach nicht egoistische sind. Der Gegensatz tritt eben erst im vernünftigen, selbstbewußt tätigen Wesen auf.

Daß das Recht der Verwirklichung der Gerechtigkeit diene, also angebliches (positives) Recht, das der Gerechtigkeit widerspricht, in Wahrheit Unrecht sei, ist eine der richtigen Bemerkungen des Vf.s. Dagegen ist die Behauptung zurückzuweisen, daß die Ethik in das Gefühlsleben zu verweisen sei (S. 23). Ferner: eine Ethik, die sich des Kantschen Kritizismus bedient und alles Physische und Psychische als Erscheinungen behandelt, müßte mit Kant die Willensfreiheit, ohne die kein sittliches Handeln bestehen kann, in ein überempirisches (intellegibles) Gebiet verweisen, eine Annahme, die dem positivistischen Standpunkt des Vf.s widerspricht.

Auf die Erklärung des Ursprungs der Sittlichkeit aus der Reaktion gegen störende Einflüsse auf das Gefühlsleben, ist nicht notwendig, näher einzugehen (S. 28). Ebensowenig auf die Annahme, Triebe beruhten auf ursprünglich bewußten und vererbten Handlungen (S. 34).

Verbrechen sei Steigerung der menschlichen Karikatur (!). Doch wird das „legale“ vom moralischen Verbrechen

richtig unterschieden (entsprechend der oben erwähnten Auffassung des Rechts). „In allen Fällen wurzelt das Verbrechen im Egoismus“ (S. 39). Lombrosos delinquente nato wird vom Vf. zurückgewiesen. Die menschliche Karikatur finde sich schon in den Anlagen und Verhältnissen des Normalmenschen vor und habe ihren Hintergrund in dem Widerspruch zwischen metaphysischem Streben und empirischem Können (S. 45). Somit wäre der Mensch von Natur eine Mißgeburt, was an das Radikalböse des kritischen Philosophen erinnert.

Der Vf. bestreitet die Existenz eines Naturrechtes, beruft sich aber trotzdem zur Begründung der Strafe auf ein „Vernunftrecht“. Er verwirft als einseitige Theorien die der Besserung und Abschreckung; auch die Notwehrtheorie sei ungenügend. Die Rechtfertigung der Todesstrafe findet er (jedoch nur im Falle des Mordes) in der notwendigen Sicherung durch absolute Beseitigung des Verbrechers, abgesehen von der Vergeltung, die streng genommen allein schon die Todestrafe erheischen würde.

In dem Abschnitt über die Willensfreiheit lehnt der Vf. nicht nur die Leugnung derselben sowie den (absoluten) Indeterminismus ab, sondern auch die Kant-Schopenhauersche Ansicht von einer transzendentalen Freiheit, wo nach das Ich als Angehöriger der intellegiblen Welt frei, „auf Erden“ aber der „Kausalität“ unterworfen ist. Er selbst setzt das Wesen der Willensfreiheit „in die Unbestimmbarkeit des Willens durch äußere Motive und ausschließliche Bestimmbarkeit desselben durch innere psychische Kräfte“ (S. 85). Dagegen ist zu erinnern, daß der wahre Begriff der Freiheit sowohl äußere (Zwang) als innere Notwendigkeit ausschließt. Freiheit in diesem Sinne widerspricht keineswegs dem Kausalprinzip, da der freie Akt im Willen seine wirkende, im Zwecke seine Finalursache besitzt. Nur ist ein höchster und letzter Zweck anzunehmen, der nicht frei, wie untergeordnete Zwecke und Mittel, sondern notwendig gewollt wird.

Unser Schlußurteil geht dahin, daß das positivistische Strafrecht des Vf.s an inneren Widersprüchen leidet, die nur durch Preisgebung des positivistischen Standpunkts behoben werden können.

Das Thema des philosophischen Strafrechts wird ebenfalls behandelt in der Schrift V. Cathreins (5): Die Grundbegriffe des Strafrechts, eine rechtsphilosophische

Studie. Bezugnehmend auf die Vorbereitung einer neuen Strafrechtsordnung für das Deutsche Reich richtet sich die Darstellung des Vf.s vorwiegend gegen die beiden positivistischen Schulen, die anthropologische und soziologische, die eine Reform des Strafrechts auf positivistischer Grundlage anstreben, die Willensfreiheit leugnen und, die Evolutionstheorie auf den Menschen anwendend, demselben keine wesentlich höher gearteten Kräfte zuerkennen, als sonst in der Natur sich vorfinden (S. 6 f.).

Das Resultat seiner Auseinandersetzungen faßt C. in folgenden Worten zusammen: „Abgesehen von einzelnen beherzigenswerten Reformvorschlägen, die aber mit ihren Grundanschauungen nicht notwendig zusammenhangen, ja denselben eher widersprechen, ist sie (die positivistische Lehre) mit aller Entschiedenheit abzulehnen."

„Sie geht von einer falschen, der gesunden Philosophie wie dem positiven Christentum widersprechenden Grundlage aus, indem sie die Willensfreiheit des Menschen leugnet. Dadurch wird sie genötigt, die Begriffe: Schuld, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu inhaltsleeren, nichtssagenden Ausdrücken zu verflüchtigen, die Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn niederzureißen und jede Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit zu beseitigen."

„Die Strafe verliert ihren sühnenden Charakter und wird zu einer bloßen Sicherheitsmaßregel herabgedrückt, wie man sie auch gegen gefährliche Tiere und wahnsinnige Menschen in Anwendung bringt. Der Richter wird in eine völlig untergeordnete Stellung gedrängt. Ihm bleibt nur noch die Aufgabe, die Straftat zu konstatieren. Die Hauptrolle übernehmen die Strafvollzugsbeamten . . . Es ist gewiß eine merkwürdige Ironie der Geschichte, daß diese die persönliche Freiheit so schwer bedrohende Theorie von Anhängern des Liberalismus ausgeht, die sich sonst als Vorkämpfer und Beschützer der Freiheit ausgeben" (S. 168).

Im einzelnen sei der Widerspruch hervorgehoben, der darin liegt, daß die neue Strafrechtstheorie mit Kant[1] die Freiheit als mit dem Kausalprinzip unvereinbar leugnet, hinwiederum aber die Objektivität dieses Prinzips in Abrede stellt, um nicht eine erste Ursache annehmen zu

[1] Der übrigens jenseits der empirischen Bedingtheit eine „transzendentale" Freiheit des Willens annimmt.

müssen, als ob ein Kausalzusammenhang der menschlichen Handlungen ohne die Objektivität des Kausalprinzips denkbar wäre (S. 122).

Mit Recht beruft sich der Vf. in der eminent praktischen Frage des Strafrechts auf die allgemeine Volksüberzeugung (S. 16 f.), den sensus communis, wiewohl dieser keineswegs als höchstes Kriterium in Anspruch genommen werden kann, da dieses nicht eines der äußeren, sondern notwendig ein inneres, und zwar ein inneres objektives ist. Sicherlich will der Vf. nicht der Erkenntnistheorie des „common sense" das Wort reden (S. 58).

Die durch Schärfe der Begriffsbestimmungen, Bündigkeit der Beweisführung, strenge Objektivität in der Polemik und eine lichtvolle, im besten Sinne populäre Darstellung ausgezeichnete Schrift des wie kaum ein anderer in Fragen der Moral und des Rechts kompetenten Vf.s kann allen Interessenten, besonders Juristen und Volksvertretern zur Orientierung über die einschlägigen Fragen nicht dringend genug empfohlen werden.

Die Schrift von Dr. W. Schultz (6): Pythagoras und Heraklit, bestätigt eine Beobachtung, der wir bei einer früheren Gelegenheit bereits Ausdruck gegeben,[1] nämlich, daß der Abfall von Aristoteles und der klassischen Scholastik die Philosophie im wesentlichen auf den Standpunkt der voraristotelischen, beziehungsweise vorsokratischen Systeme zurück-, also den Rückfall in unvollkommenere Denkrichtungen herbeiführte. Insbesondere ist es Heraklit, der dem Vf. zufolge schlagende Analogien mit philosophischen Erscheinungen neuestens Datums bietet.

Wie das Vorwort erklärt, soll das vorliegende Heft eine Reihe von Studien der Vorsokratiker eröffnen und sein Thema vom rein philosophischen Standpunkt aus behandeln (S. 3).

Der erste Teil (Pythagoras) gibt auf Grund der „mangelhaften Überlieferung eine Darstellung der pythagoreischen Lehren. Konkrete Anlässe, wirkliche Kenntnisse, aus denen heraus die Spekulation zu ihren Abstraktionen komme, machen (meint der Vf. S. 19) den eigentlichen, philosophischen (?) Wert des Pythagoreismus aus. Pythagoras

[1] Görresgesellschaft z. Pfl. d. W. Jahresbericht der Sektion für Philosophie für d. Jahr 1883 S. 9 f.

war es, der eine reine Geometrie der räumlichen Gebilde anbahnte (ebd.). Gewicht wird gelegt auf die Stimmungswerte; eine richtige Beurteilung müsse diese heranziehen, um die Fruchtbarkeit der pythagoreischen Zahlenmystik und ihre Annäherung an die gegenwärtige astronomische Weltanschauung nach ihrem Ursprung zu erfassen (S. 25 f.). Der Begriff des Wesens sei der zentrale Begriff des Systems. Sprechen und Handeln sollen sich nach dem Wesen der Dinge richten, das sei der Grundgedanke der Speiseverbote und Reinigungsvorschriften (S. 29).

Neues sagt uns damit der Vf. nicht. Zahl, Maß, Harmonie im Objekt wie im Subjekt ist das Wesentliche und Anzustrebende. Es ist eine Vorstufe der höheren, begrifflichen Auffassung durch die sokratische Schule.

Der zweite Teil, Herakleitos, enthält eine Darstellung der „Quellen" (S. 33 ff.) und des „Systems" (S. 47 ff.). Eine Reihe von Anmerkungen (S. 87 bis Schluß) sucht Übersetzung und Auffassung des Vf.s zu rechtfertigen.

Wie bekannt, lauten die Aussprüche Heraklits recht dunkel. Sie klingen aphoristisch. Gleichwohl sei es gewagt, Heraklit auf Grund mancher inhaltlicher Verwandtschaft mit Nietzsche zum ersten Aphoristen zu machen. Selbst wenn man ihm die Aphorismenform zuerkenne, werden sich die überlieferten Fragmente von modernen Aphorismen wesentlich dadurch unterscheiden, daß sie bei Heraklit in ein System eisern eingegliedert seien (S. 95).

Wir heben nur einzelnes hervor. Der das All bedeutende Pan ist ein Hirte der Widernisse (sic), doppeltgestaltig, oben sanft, unten rauh, als Sohn des Hermes entweder der Logos oder dessen Bruder. Der Schöpfer der Weltordnung heißt Hermes als der die Worte Ersinnende. „Der Ordner des Weltalls erfand das Spiel, der ewige Götterknabe, der die Steine hierhin und dorthin setzt (S. 48). Gleichwohl hat die Weltordnung kein Gott geschaffen, sie ist das Werk der Notwendigkeit, die das Entgegengesetzte vereinigt wie der Bogen (S. 49).

Die Welt entsteht aus Feuer und vergeht im Feuer. „Das ist das Wesen der Welt, das ist das Feuer, das ist Hermes, das ist Zeit, so waltet Dike mit ihren Schergen" (S. 50).

„Denn ein Kind ist der Mann gegenüber der Gottheit, wie der Knabe gegenüber dem Mann" (A. a. O.).

An Kunstrichtungen ihrer Zeit läßt sich das Verhältnis

zwischen Pythagoras und Heraklit erörtern. Künstlerische Voraussetzungen sind der Boden, auf welchem die architektonisch angelegte und durchgeführte Philosophie des Pythagoras erstand (S. 52 f.). Heraklit benützt die pythagoräische Weisheit als Vorstufe, bildet aber ihre Elemente nach dem Stilprinzip der Dreiheit um. In den Gegensätzen: Gott und Mensch, Himmel und Erde, oben und unten und ihren Bindegliedern als dritten liegt ein der altjonischen Kunst von Magnesia und Ephesus ähnlicher Stil (S. 54).

In Heraklits Sinne ist Kunst Nachahmung der Natur, jedoch als triebmäßige Wiederholung des Weltalls, nicht als gewollte, zweckmäßige Tätigkeit gedacht (S. 60).

Die Sprache ist für Heraklit Nachahmung des Makrokosmos im Mikrokosmos (S. 61). Eine Analogie bieten Zauberformeln, die durch die Macht geheimer Namen, die das wahre Wesen der Götter und kosmischen Gewalten enthalten, sich das Naturgeschehen unterwerfen wollen (S. 62).

Das Subjekt ist auf das Objekt geordnet durch Organe: wie wir mit dem Gehör den Schall wahrnehmen, so mit dem Munde die Rede (sic! S. 65).

„Heraklit betrachtet das All wie seine Vorgänger, Pythagoras und Anaximander, unter dem Gesichtspunkt des Analogieschlusses vom Großen auf das Kleine, von formell abgeschlossenen Systemen auf andere ähnliche Systeme, vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos und umgekehrt, so daß ihm Erkennen und Wissen nur Widerschein des Logos im Menschen ist“ (S. 66).

„In den Gegensätzen liegt die Vollendung der Welt. Licht und Dunkel, Warm und Kalt, Troken und Feucht, Gesund und Krank, Angenehm und Unangenehm, Gut und Böse, Überfluß und Hunger, Ruhe und Mühsal sind Gegensätze. Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Mühe die Ruhe . . . Was vom Teil gilt, gilt vom Ganzen: die Welt wäre nicht vollkommen, wenn sie nicht unvollkommen wäre“ (S. 79 f.).

Den Gedanken der verlöschenden und wieder auflodernden Welten spinnt der Vf. weiter und leitet ihn in modernes Fahrwasser (S. 80 ff.).

In den Anmerkungen zieht der Vf. eine Parallele zwischen Heraklit und Nietzsche (S. 97). Wir sind der Ansicht, daß in dieser Parallele, die allerdings keine Gleichstellung sein soll, dem griechischen Philosophen unrecht

geschieht. In den begrifflich ungeklärten Lehren des dunklen Philosophen sind gleichwohl die Keime enthalten, die in der sokratischen Schule zur Entfaltung gelangten. Das Verhältnis des Göttlichen zum All, des Makrokosmus zum Mikrokosmus erhalten in der Idee einer universalen, schöpferischen Intelligenz, in dem aristotelischen Begriff des reinen über alle Gegensätze erhabenen, von der den Geschöpfen zugemischten Potenzialität, den in ihnen sich bekämpfenden Gegensätzen freien Actus ihren wahren und vollkommenen Sinn. In dem Gange der Philosophie von Pythagoras und Heraklit zu Platon und Aristoteles gibt sich eine aufsteigende Bewegung zu erkennen. Dagegen führt von Kant zu Nietzsche ein absteigender Weg.

Die vorchristliche Philosophie gleicht der am Gewebe arbeitenden, die Philosophie seit Bakon und Descartes der es wieder auflösenden Penelope.

Von diesem Gesichtspunkt ist die tiefere Ergründung der vorsokratischen Systeme als eine lehrreiche Arbeit zu begrüßen.

# ZUR GESCHICHTE DER QUALITATES OCCULTAE.

Von Dr. IGNAZ WILD.

Dieser Ausdruck wird, so wie dem Vf. bis vor zwei Jahren, wohl den meisten Jüngern der scholastischen Philosophie unbekannt geblieben sein. Ich war also nicht wenig verwundert, im Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe von Kirchner-Michaelis 4. Aufl. 1903 unter „Substanz“ zu lesen: „Im Mittelalter berief man sich auf die Existenz gewisser verborgener Eigenschaften (qualitates occultae) der Dinge und suchte in ihnen das Substantielle der Dinge. Man dachte an Platos Ideen oder an Aristoteles' Form.“ Und R. Eisler schreibt im Wörterbuch der philosophischen Begriffe 2. Aufl. unter „Kraft“: „Die Scholastiker betrachten als Kräfte die formae substantiales und die qualitates occultae.“ Schon i. J. 1881 schrieb