Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen
Autor: Schultes, Reginald M.

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: 02.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Eine einleitende, methodische Frage behandelt (1) Dr. Chr. Schrempf, Privatdozent an der Techn. Hochschule Stuttgart, in seiner Antrittsrede: „Über Gemeinverständlichkeit als Aufgabe der Philosophie.“ Bestimmt, vor Technikern, also Laien in der Wissenschaft, Philosophie zu dozieren, will er sich und anderen Rechenschaft darüber ablegen, daß sich Gemeinverständlichkeit mit der unerläßlichen Strenge des philosophischen Denkens verbinden läßt (S. 7). Seine These ist besser als seine Beweisführung, denn es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß normal gebildete Menschen nicht nur zur Aufnahme wenigstens der allgemeineren Resultate der Philosophie fähig sind, sondern unter entsprechender Leitung auch zum persönlichen Erfassen der Hauptfragen. Das Gegenteil kann nur jene Philosophie behaupten, die zuerst durch die „Kritik des reinen Verstandes“ das natürliche Denken als täuschend, statt nur als unvollkommen, unentwickelt, aber doch entwicklungsfähig, hinstellt.

Schrempf begründet nun seine These damit, daß der Zweck der Philosophie darin bestehe, eine persönliche, allgemeine Welt- und Lebensanschauung zu vermitteln. Eine solche zu gewinnen, sei aber Aufgabe eines jeden Menschen. Um zu einer Weltanschauung zu gelangen, sei auch nur ein Überschauen und Durchschauen der einzelnen Weltteile notwendig, wozu die Kenntnis genüge, die jeder Laie haben kann. Denn alle Tatsachen, die der Gelehrte sammelt, seien doch nur eine Erweiterung dessen, was der Mensch in seinem eigenen Innern erlebt habe, und alle Resultate der gelehrten Forschung lassen die Welträtsel nur deutlicher erscheinen, lösen sie aber nicht. Darin bestehe der Unterschied der gemeinverständlichen von der gelehrten Philosophie (S. 7—22).

Das heißt nun wohl etwas zu allgemein und leichthin sprechen. Schrempf faßt die Philosophie einfach im Sinne von allgemeiner Bildung und sieht ab von den besonderen Aufgaben der Philosophie, wie der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges der einzelnen Weltteile, der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen. Dazu genügt ein Überschauen und Durchschauen der einzelnen

Teile nicht, außer es sei ein solches Schauen, welches bereits spezifisch-philosophischen Charakter hat. Zustimmen müssen wir aber der Polemik des Verf. gegen die Forderung Wundts, daß die Philosophie nur die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen habe (S. 8). Die Philosophie als Weltanschauung stützt sich auf die ganze Masse unserer Erkenntnis, auf die wissenschaftlich vermittelte wie auf die natürliche. Die Replik des Verf., die er an der Hand und am Beispiel der Religionsphilosophie führt, verrät deutlich den früheren protestantischen Theologen. Religion ist nur „Erlebnis".

Überhaupt soll jede Erkenntnis nur Erlebnis sein (S. 23). Freilich können wir nichts erkennen, ohne diese Erkenntnis zu „erleben", aber wir können doch viele Dinge erkennen, ohne sie zu erleben, wie z. B. der Arzt eine Krankheit, außer man treibe frevles Spiel mit dem Worte Erlebnis. Der Verf. will auch das „Wort" an die Stelle des Begriffes setzen (S. 25 ff.), weil die Schulsprache den Fortschritt der Philosophie geradezu hemme (a. a. O.). Die Schulsprache nicht, so wenig als die mathematischen Formeln, wohl aber der Arbitrarismus in der philosophischen Sprache, wie er besonders seit Kant eingerissen ist. Was dem Verf. somit eigentlich vorschwebt, ist nur eine Popularisierung der modernen Philosophie, also der Früchte wissenschaftlicher Forschung. Cicero pro domo sua! Ein Beispiel solchen freien Philosophierens liefert uns (2) Max Honsa in seinem Schriftchen „Simplicia". „Sechs gemeinverständliche philosophische Skizzen" nennt er es, die „Quintessenz der Weltanschauung eines Berufsjuristen". Mit spielender Leichtigkeit, im Ton eines pensionierten Majors wird bewiesen, daß alles „relativ" ist: die Philosophie selbst, Zweck und Wert des Daseins, Egoismus und Altruismus, Willensfreiheit, Lebensregeln usw. „Philosophische Werke zu studieren, hat (der Verf.) teils aus Zeitmangel, teils aus Mangel an Vergnügen hieran (!) mit einigen wenigen Ausnahmen (Darwin, Haeckel, Ostwald, Paulsen, David Friedrich Strauß) vermieden (!), vielmehr versucht, aus eigener Kraft, fußend auf Darwins gewaltigen Resultaten, ein philosophisches Weltgebäude sich zu bauen, welches in erster Reihe ja auch nur zu seiner eigenen Benutzung bestimmt ist." Der Titel „Simplicia" stimmt zu dem Versuche in jeder Beziehung.

Auf der Scheide zwischen „gemeinverständlicher“ und wissenschaftlicher Philosophie steht (3) Emil Sutro, mit seinem Werke: „Das Doppelwesen der menschlichen Natur als Einführung in die Religion der Vernunft.“ Ein sonderbares, exzentrisches Werk! Der Verfasser, ein Deutschamerikaner, verteidigt sich gegen noch weitergehende Charakterisierungen seines Geisteszustandes. Der Verf. verteidigte in einem früheren Werke „Doppelwesen der menschlichen Stimme“, daß die Stimme nicht allein aus Luftröhre und Kehlkopf, sondern auch aus der Speiseröhre erzeugt werde, daß das Zwerchfell die Scheidewand sei, welche die körperlichen Elemente unseres Wesens von den geistigen trenne, so daß Wörter, die materielle Dinge bezeichnen, unterhalb des Zwerchfelles, Wörter, die geistige Dinge bezeichnen, oberhalb des Zwerchfelles entstehen. In seinem neuen Werke vertritt er weiterhin die Lehre, daß der Mensch ein Doppelwesen, aus Leib und Seele bestehend, sei. Die Seele ist aber nur eine „unter unserer Bewußtseinsschwelle stehende Organisation“. Als solche untersteht sie auch einer das menschliche Individuum überdauernden Evolution mit verschiedenen Wandlungen und möglichen Rückbildungen. Mit Max Stirner urteilt der Verf., daß der Mensch nicht Eigentum Gottes, sondern Gott Eigentum des Menschen sei. Ein wissenschaftlicher Wert kann der Schrift ebensowenig zuerkannt werden, als ein klarer Gedankengang zu entdecken ist.

Auf die Höhen der philosophischen Spekulation führt uns (4) Leopold Ziegler mit seinem Werke: „Der abendländische Rationalismus und der Eros.“ Ziegler versteht unter Rationalismus „eine Weltanschauung, die vor aller Erfahrung ein stetig logisches, intellektuales Apriori behauptet, das Sein einer vor aller besonderten Sinnlichkeit bestehenden, überräumlichen und überzeitlichen Gesamtheit von Gattungsurbildern und Gattungsgesetzen“, mit der Forderung „einer apodiktischen Erkenntnisart dieses Apriori“ (S. 17). Diese letzte Forderung wird freilich später fallen gelassen. Aber auf jeden Fall muß diese Erkenntnis eine „apriorische“ sein. Darum ist der Rationalismus die Lehre, „wie das metaphysisch Wirkliche a priori gewußt werden könne“ (S. 89). Er macht das Schicksal des abendländischen Rationalismus von der Beantwortung der Frage abhängig, „wie das metaphysische Ansich, das transzendental Geistige a priori zu erkennender

Inhalt im menschlichen Bewußtsein zu sein vermöchte" (S. 195). Unter Eros versteht Ziegler im Anschluß an Platon die mystische (S. 65 ff., 208) „Liebe zur Ewigkeit, das Sehnen, über das Da-Sein aller beschränkenden Kategorien hinauszugelangen", „ohne Erfahrung, ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Welt des ewigen Geistes versichert zu sein", „im reinen aprioristischen Denken . . . wesenhaftes, an sich seiendes metaphysisches Sein" anzuschauen und zu erfassen (S. 27). Später bezeichnet er den Eros, der „eine Verklärung der dumpfen Gefühle des geschlechtlichen Eros" sei (S. 151), als das Streben nach „intellektueller Anschauung" (passim).

Wir mußten diese Erläuterung vorausstellen, um den Titel und das Thema des Werkes verständlich zu machen. Die Frage selbst wird nun geschichtsphilosophisch behandelt, und zwar treten als Vertreter auf: Sokrates, Platon, Plotin, (Cartesius), Kant, Fichte, Schelling, Hegel, sowie die neuere Philosophie.

Wir müssen nun vor allem die im Titel angedeutete — Ziegler müßte eigentlich schreiben: Rationalismus oder Eros — und im Werke durchgeführte Fragestellung als verfehlt bezeichnen, denn zwischen Rationalismus und Eros (im Sinne Zieglers) steht noch eine andere Möglichkeit offen. Ziegler berücksichtigt ohne weiteres nur eine Form des Rationalismus wie des Eros, ja es muß als eine ungeziemende Eigenmächtigkeit bezeichnet werden, Rationalismus = Erkenntnis a priori, d. h. vor aller Erfahrung zu setzen. Das gleiche gilt, wenn er das Metaphysische im Sinne von Kant als das „Ding an sich" deutet. „Intellektuelle Anschauung", also „Eros" wird überdies zweideutig bald im Sinne von apriorischer Erkenntnis einer transzendentalen Wirklichkeit, bald als wahre Erkenntnis eines Objektes, bald als unvermittelte Erkenntnis gedeutet.

Eine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit im Sinne der realistischen Erkenntnistheorie und als Fortsetzung derselben eine Erkenntnis des Wesens der Dinge und eines selbständigen Gottes kann nach der Meinung Zieglers niemand vertreten, „ohne sich im Bewußtsein seiner Zeitgenossen selbst aufzugeben" (S. 131). Es ist nur zu bedauern, daß „diese Zeitgenossen" in der Tat einen winzig kleinen Bruchteil der gesamten Menschheit ausmachen und ihre Theoreme den vollen Widerspruch des Lebens und

zu allen Zeiten eines Großteils der Philosophie gefunden haben.

Infolge seiner eingenommenen Meinung übergeht Ziegler auch die Periode von Plotin bis Cartesius mit einigen banalen Phrasen — wir müssen dieses Wort leider gebrauchen (S. 72—78). Wir halten uns dazu um so mehr berechtigt, als Ziegler von der „phantastischen Mythologie der Kirche" (S. 125) zu sprechen sich gestattet. Zu dieser bagatellmäßigen Behandlung der christlichen Philosophie des Altertums, des Mittelalters berechtige ihn, meint Ziegler, die „Dumpfheit des Gemütes" dieser Zeit (S. 77). Denn „niemand schien einen Begriff zu haben von dem, was der Metaphysik (?) einzig nottat: nämlich das Apriorisch-Logische und ansichseiende Allgemeine näher zu bestimmen, seine Kategorien zu untersuchen und eine Methode auszufinden, durch welche eine wissenschaftliche Erkenntnis desselben ermöglicht werden könnte" (a. a. O.). Das ist angesichts der überwiegend metaphysischen Tendenz und der gewaltigen Metaphysik des Mittelalters z. B., von deren Schatten nur die moderne Philosophie — unser Autor nicht ausgenommen — lebt, eine ungeheuerliche Leistung in der Geschichte der Philosophie. Wenn der Verf. noch meint: „nie war man der Wahrheit weltferner, wie damals" (a. a. O.), so scheint doch ihm, wenn nicht die Kenntnis, so doch das Verständnis der Scholastik noch „weltferner" zu sein. Das Folgende wird dies indirekt beweisen.

Ziegler reduziert somit in eigener Person sein Thema auf die Frage: gibt es unter Voraussetzung des Grundsatzes der Phänomenalität unserer Erkenntnis eine apriorische, aller Erfahrung vorausgehende Erkenntnis des metaphysisch Wirklichen, ob man dieses als platonische Idee oder als kantisches „Ding an sich" oder als „Ich" im Sinne Kants resp. Fichtes oder als Schellingsche Identität von Natur und Geist oder als Hegelschen absoluten Logos denkt? Die Antwort des Verf. lautet immer verneinend, denn die bejahende Behauptung fuße immer wieder auf dem „Verhängnis des Rationalismus", auf der intellektuellen Anschauung (z. B. S. 61 ff., 117 ff., 150 ff., 198 ff. etc.). Diesem Hauptresultate des Werkes stimmen wir unumwunden zu, nur hätte es der Verf. mit viel geringerem Aufwand von Geist und Gelehrsamkeit, als er in seinem Werke aufbietet, erzielen können. Ziegler ist

aber vollkommen im Rechte, wenn er — wir übergehen Platon und Plotin, vgl. diesbezüglich dieses Jahrbuch Bd. XXI S. 246 ff. — bei Kant, der eine aprioristische Erkenntnis des eigenen Ichs lehrt, einen Widerspruch mit dessen Lehre findet. Wenn alle Wirklichkeit nur „tätige Wirksamkeit" ist, d. h. nur durch unser Denken gesetzte phänomenale Wirklichkeit, so kann doch unser Verstand nicht vor und unabhängig von aller Erfahrung wirkliche, objektive Erkenntnis besitzen (S. 100 f.). Kant hätte dafür einen kategorialen aprioristischen Verstand setzen müssen (S. 115 ff., 195). Doch: quo iure? Noch verfehlter sei es, wenn Hegel in seiner „Phänomenologie" trotz seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gleich eingangs die „numerische Einerleiheit von vorgestelltem Objekt und Ding an sich" voraussetze (S. 184). Der Verf. nennt dies mit Recht einen „Akt der erkenntnistheoretischen Gewaltsamkeit" (a. a. O.). Wie kommt aber Ziegler dazu, obwohl er die nämlichen Voraussetzungen festhält, die Frage nach der Erkenntnis des Wirklichen zu stellen? Wie kann er nach dessen Erkenntnis fragen, nachdem ihm dessen Existenz fragwürdig ist und sein muß? Indem er danach fragt, setzt er dessen Erkenntnis schon voraus — die schlichteste petitio principii.

Darum können wir auch der Schlußfolgerung des Verf. nicht zustimmen. Er stellt als letztes Problem der modernen Philosophie die Frage auf, ob der Geist der Kategorien transzendentales Ich oder absoluter Logos sei (S. 227). Anderswo bezeichnet er als „das grundsätzliche Problem der Philosophie unserer Tage" „die Verständigung über das Objekt des philosophischen Denkens" (S. 89, 106). Dieser Forderung pflichten wir zwar bei, in dem Sinne nämlich, daß es notwendig ist, einmal eine reinliche Scheidung zwischen Logik (ens rationis), Psychologie und allgemeiner Metaphysik durchzuführen. Der Verf. z. B. konfundiert konsequent das logisch Apriore mit dem apriorisch Logischen und dem Metaphysischen, d. h. nicht durch die Sinne Wahrnehmbaren. Doch ist auch so die Folgerung des Verf. nicht logisch. Seine Ausführungen führen vielmehr zur Einsicht, daß unter der Voraussetzung der Phänomenalität unserer Erkenntnis eine wahre, reale Erkenntnis der objektiv gegebenen Wirklichkeit einfach und schlechthin unmöglich ist. Wir gaben zwar dem Verf. zu, daß die Arbeit so vieler Jahrhunderte — da der Verf.

nur die idealistische und subjektivistische Philosophie im Auge hat, sind es nicht gar viele Jahrhunderte — nicht lauter Irrtum sein könne. Aber es gibt auch einen Wahrheitsgewinn, der in der Widerlegung eines Irrtums besteht, und dieser Gewinn ist bezüglich der neuen Philosophie gegeben in der so mühsam errungenen Erkenntnis, daß unter Voraussetzung der Phänomenalität unseres Denkens ein Erfassen der metaphysischen Wirklichkeit unmöglich zu halten ist. Zu dieser Erkenntnis hat auch der Verf. seinen Teil beigetragen. Trotzdem nimmt der Verf. diese Voraussetzung als unumgänglich an. Da er sie aber nicht beweist — kleinere Bemerkungen wie S. 220 können wir füglich übergehen —, so können auch wir auf diese Frage selbst nicht näher eingehen. Wohl aber müssen wir bemerken, daß der Verf. recht oft selbst den Standpunkt der realen Erkenntnis einnimmt. Schon die Fragestellung nach der Erkenntnis des Metaphysischen schließt dies ein. Ferner fordert er einen transzendentalen, kategorialen Verstand. Soll dieser nur in unserem Bewußtsein Dasein haben? Damit wäre nichts gewonnen. Wie kommt aber eine idealistische Philosophie zur Erkenntnis eines wirklichen, metaphysischen, apriorischen Verstandes? Gerade der Verf. schließt ja die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis aus! Aber dennoch operiert er immer mit diesem Verstande, bis er bei Hegel in ihm den absoluten und objektiven Logos findet. Der Versuch, aus dem subjektiven Phänomen herauszukommen, ist darum auch bei ihm mißlungen, denn er hilft sich nur mit einer realistischen Annahme, die aber im Widerspruch mit seiner erkenntnistheoretischen Annahme steht. Seine Schlußforderung sollte darum lauten: Heraus aus dem Kerker des Subjektivismus und Idealismus, nicht aber Erweiterung und Vertiefung desselben.

Doch was soll denn dieses „transzendentale Ich“ sein? Die moderne Philosophie liebt es, mit allgemeinen, nur negative Bedeutung habenden Ausdrücken zu operieren. So definiert auch Ziegler das Transzendente als „jenseits aller unmittelbaren und bewußten Erfahrung“ (S. 104). Transzendental nennt er ebendasselbe, indem es a priori und genetisch auf die Erfahrung bezogen sei (a. a. O.). Das transzendentale Ich ist die „synthetische Einheit der Apperzeption“ (S. 110), „die Funktion der Einheit, durch die alle mannigfaltigen Elemente der Anschauung synthetisch

in eine Einheitlichkeit zusammengeschaut werden". Synthetisch heißt aber: „durch deren Tätigkeit" (S. 110[1]). Er weist darauf hin, daß die physiologische Psychologie die Einzelempfindungen in Elementarempfindungen auflöst, die Vereinigung dieser Elementarempfindungen aber nur erklärlich sei durch die Hypothese einer solchen „transzendentalen Einheit der Apperzeption", durch deren Tätigkeit überhaupt erst die Empfindung als Bewußtseinselement möglich werde (S. 110).

Wie denkt sich nun Ziegler diese transzendentale Funktion, deren Notwendigkeit zweifellos feststeht? Wir haben hier nichts anderes als die Seelen- und Empfindungslehre, für welche er die Gedanken von der Scholastik entlehnt. Die „Elementarempfindungen", die als solche noch nicht bewußt sind, sind nichts anderes als die von außen gewirkten Eindrücke. Nur sind diese als solche noch keine „Empfindungen", sondern natürliche Vorgänge. Sie werden aber zu Empfindungen dadurch, daß sie von den Sinnen als dazu befähigten Organen in empfindender Weise aufgenommen werden. Dazu ist eine Funktion erfordert. Aber diese ist ja nach dem vom Verf. zitierten Worte Goethes nichts anderes als „Dasein in Tätigkeit gedacht" (S. 97[1]). Wir hatten also ein Dasein, dessen Tätigkeit die Empfindung ist. Das gleiche gilt vom Denken. Das transzendentale Ich erscheint so nur als eine wenig verstandene Kopie der Seele, des Geistes. Transzendent mögen wir diesen nennen, weil er wirklich aller Erkenntnis und Erfahrung vorausgeht, von dieser unabhängig, also a priori ist und jede Erkenntnis synthetisch, d. h. durch seine Tätigkeit genetisch, d. h. durch seine Funktion setzt. Nur nennen und begreifen wir ihn klarer als immaterielles Wesen.

Diese Seele resp. der Verstand ist auch transzendental im Sinne des Verf., denn aus ihm gehen genetisch die Kategorien der Erkenntnis hervor, wenn auch in anderem Sinne als dem der modernen Philosophie. Ziegler fordert mit Recht eine Ableitung der Kategorien aus dem empirischen oder, da dies nicht möglich sei, aus dem transzendentalen Verstande. Die entsprechende Forderung hat die Scholastik schon lange erfüllt. Während Ziegler sich über das „Wie" beinahe den Kopf zerbricht, hätte er in der Lehre vom wirkenden und erkennenden resp. empfangenden Verstande (intellectus agens und possibilis) eine

alte und erprobte Lösung gefunden. Der wirkende Verstand bewirkt im empfangenden die Erkenntnisformen, die freilich nicht mit den Kategorien Kants gleichzusetzen sind, dafür aber auch wahre Erkenntnis und nicht bloß subjektive Erscheinung ermöglichen und erklären.

Die Frage, welche Ziegler beschäftigt, hat demnach, wenn auch nicht in der von Ziegler verwendeten Form, so doch dem Wesen und der Sache nach und in viel korrekterer Weise durch die Scholastik eine treffliche Lösung gefunden, während der moderne Idealismus zu Tantalusqualen im unausrottbaren, weil naturhaften Streben nach Erkenntnis der objektiv und vor unserem Denken gegebenen Wirklichkeit verurteilt ist. —

Einen ähnlichen Zweck wie Ziegler verfolgt (5) **Julius Baumann** mit seinem „**Anti-Kant**". Das Werk soll nicht nur eine Kritik der kantischen Lehre bieten, sondern eine Kant entgegengesetzte Erkenntnistheorie, die der Verf. als „erkenntnistheoretischen Realismus" (S. 194) bezeichnet.

Die Kritik der kantischen Grundsätze der Erkenntnistheorie wird nach ihrer negativen Seite mit Kunst und Kraft geführt, sie ist übrigens nicht schwer, wenn sich auch für den Verf. Schwierigkeiten daraus ergeben, daß er sich selbst prinzipiell auf den Standpunkt des Idealismus stellt. Wir wollen darauf nicht näher eingehen, da heute jedermann, wie auch Ziegler, zugibt, daß die kantischen Formen, Kategorien, die transzendentale Apperzeption usw. willkürlich aufgestellte und unbefriedigende Theorien sind, voll gegenseitiger Widersprüche. Von der Erkenntnis a priori heißt es in unserem Werke mit vollem Rechte, wie wir auch gegen Ziegler bemerkt, daß „man die Obliegenheit (hat), die Realität dieses Begriffes darzutun, auf daß erhelle, man rede nicht von einer ganz anderen als unserer Erkenntnis und nehme das Unmögliche für möglich" (S. 47). Es ist dies auch wirklich eine erkenntnistheoretische Gewalttätigkeit, auf der einen Seite zu lehren, daß wir nur unsere eigene Vorstellung erkennen, und auf der anderen Seite eine wirkliche Erkenntnis unseres eigenen Denkens nach Sein und Inhalt anzunehmen. Das ist ja eben die „intellektuelle Anschauung", die Ziegler so verpönt. Freilich würde eine konsequente Durchführung des Idealismus sich ebensogut widersprechen und aufgeben wie ein prinzipieller Skeptizismus. Um diesem Verhängnis zu entgehen, flüchtet man sich hinter die Prinzipien der

realistischen Weltanschauung, so oft die Not am größten ist, Not lehrt ja beten und — betteln.

Auch unser Verf. entgeht diesem Schicksale nicht. Statt wie Kant die Kategorien aus der Logik abzuleiten und so Logisches mit Metaphysischem zu verwechseln, ja gleichzusetzen, geht er von den psychologischen Verhältnissen der Vorstellungen, Urteile usw. aus. So sagt er z. B.: „Die Verhältnisgefühle (z. B. Kausalität) entstehen aus der Art, wie sich die innere Selbständigkeit des Bewußtseins von einem Eindruck auf den anderen hinüberbeugt“ (S. 44). Also aus dem subjektiven, psychologischen Verhältnisse der einzelnen Vorstellungen entstehen dann die Urteile, d. h. unsere eigentliche Lebensanschauung, unsere Überzeugung! Wie erklären es aber Tiedemann — Baumann, daß wir dieses subjektive, psychische reale Verhältnis der Elemente unseres Denkens wirklich erkennen? Das ist rundweg eine realistische Annahme, intellektuelle Anschauung. Welchen Wert sollte ferner eine solche Erkenntnis, wenn die Vorstellung nur idealistisch gedacht wird, für die Erkenntnis der Außenwelt haben? Nicht mehr als z. B. die Erkenntnis des Verhältnisses unter den einzelnen Halluzinationen eines Irrsinnigen.

Tiedemann — Baumann behaupten zwar: „Diese Verhältnisse stimmen aber auch mit dem überein, was in den Gegenständen selbst angetroffen wird, und haben daher objektive Realität“ (S. 45). „Einige von den uns bekannten Verhältnissen (unserer Vorstellungen) müssen in den wirklich vorhandenen Dingen angetroffen werden, weil einige derselben von der Art sind, daß ohne sie die Dinge nicht wirkliche Dinge sein können“ (a. a. O.). Das heißt jedoch nur, daß die Seinsgesetze, die Baumann an den Vorstellungen zu erkennen glaubt, z. B. Identität, auch bei den wirklichen Dingen bestehen müssen, wenn es solche geben soll. Die Behauptung ist an sich evident, nur vergißt der Autor, daß er keine objektiven Seinsgesetze, sondern nur Bewußtseinsinhalte kennt (S. 153 ff.).

In diesem Sinne ist auch das Fazit des Verf. nicht haltbar, wenn er sagt: „Der Substanz- und der Ursachbegriff hat etwas Formal-apriorisches, aber der Inhalt muß stets aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung genommen sein“ (S. 190). Der zweite Teil der Proposition ist richtig und auch gegen Kant vom Verf. genügend bewiesen (vgl. S. 55 ff.), aber der Verf. kann nur einen

subjektiven Inhalt erringen. Die so gefaßten Begriffe sind darum ihm nicht, wie er meint, „objektiv verifizierbar an den aus ihnen gezogenen Folgerungen“ (a. a. O.), weil er keine objektive Wirklichkeit kennt, mit welcher er seine Begriffe vergleichen und dadurch verifizieren könnte. Der erste Teil dagegen ist an sich evident. Nur vergißt der Verf., daß er keine objektiven Seinsgesetze, sondern nur Bewußtseinsinhalte kennt (S. 153 ff.). Obwohl er gegen Kant genügend bewiesen hat, daß der Inhalt des Substanz- und Ursachbegriffes stets aus der inneren und äußeren Wahrnehmung genommen werden muß (S. 190), so kann er doch nicht die weitere Folgerung ziehen, daß „die so gefaßten Begriffe auch objektiv verifizierbar seien an den aus ihnen zu ziehenden Folgerungen“ (a. a. O.), da er keine objektive Wirklichkeit kennt, mit welcher er seine Begriffe vergleichen und in der Folge verifizieren könnte. Alle seine Folgerungen beziehen sich nur auf ein gedachtes, vorgestelltes Sein. Daß ein reales Sein den gleichen Gesetzen unterstehe, kann der Verf. nach seiner Theorie nicht behaupten. Wir sind damit wieder beim Debacle des Idealismus angelangt.

Sein Schlußwort gilt von der scholastischen und nicht von seiner Erkenntnistheorie. Es heißt: „Man betont heutzutage in der Philosophie, als wäre er eine neue Entdeckung, den Satz, daß alle Objekte Inhalte des Bewußtseins und deshalb immanent seien. . . . Gewiß, Wissen besteht in Vorstellungen, ist nicht die Dinge selbst, deshalb kann aber dieses Vorstellen zur realistischen Denkannahme führen“ (S. 194). Dieser Realismus besteht aber darin, daß die Vorstellung die Wirklichkeit zum Objekt hat und unser Denken wirklich Denken, d. h. geistige Erfassung eines Gegenstandes ist, nicht aber eitle Selbstbegaukelung. —

Eine lediglich erkenntnistheoretische Studie bietet uns auch, trotz des metaphysisch klingenden Titels (6) Hans Pichler: „Über die Arten des Seins.“ Wie wäre es auch anders möglich, wenn er behauptet, daß die Arten des Seins sich nur „durch die in ihren kategorialen Gegenstandsbegriffen behauptete (!) Beziehung auf die Anschauung“ voneinander unterscheiden (S. 10). Solche Arten sind: die Realität (= Körperwelt), ihr „Sein“ besteht „in ihrer notwendigen Beziehung auf die Anschauung“ (S. 11); die Naturgesetze = generelle Regeln der Anschauungsverknüpfung (S. 29); Raum und Zeit (keine Definition);

endlich das „psychische Sein". Hier ist „das Ich die konstitutive Kategorie, durch die Gegebenes zum psychischen Sein vergegenständlicht wird" (S. 46). Weniger über die „Arten des Seins" zu wissen und zu sagen, ist schwer möglich. Ich erinnerte mich dabei an ein Wort des heil. Thomas von Aquin, wenn er gegen Platon sagt: „Derisibile videtur, ut dum eorum, quae nobis manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differant secundum esse" (Summ. theol. I q. 84 a. 1). Ein Kommentar ist überflüssig, nur unser Erstaunen wollen wir noch ausdrücken, daß der Verf. die Naturgesetze zu den Arten des Seins zählt.

Hiermit wollen wir die idealistische Philosophie verlassen und uns der Scholastik zuwenden. Es ist uns dabei zumute, als ob wir aus einer stürmischen Wählerversammlung in eine Kirche unter die Beter treten würden. Als erstes Werk wollen wir (7) die „Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin" von Dr. Joseph Sachs behandeln. Die zweite Auflage wurde bereits im XIV. Bd. dieses Jahrbuches S. 117 ff. besprochen. Wir haben dem dort Gesagten bezüglich der vorliegenden dritten Auflage folgendes beizufügen. Der Verfasser folgt in seiner Lehre durchgehend dem thomistischen System. Die Darstellung ist mit viel Geschick und offenkundiger Erfahrung dem Fassungsvermögen der Studenten angepaßt, während so manche moderne Schulbücher ein undefinierbares Zwischending zwischen Lehrbuch und System darstellen. Dem Zwecke entsprechend ist auch der Stoff auf das Wichtigste eingeschränkt. Wir hätten dabei die Frage über Wesenheit und Dasein, sowie über die Abstraktion durch den wirkenden Verstand gern ausführlicher behandelt gesehen. In der ersten Frage ist der Verfasser unentschieden geblieben, was um so mehr befremdet, als er alle grundlegenden Prinzipien im Sinne der Thomisten annimmt. Wie es um die Autorität des hl. Thomas steht und zu welch einschneidenden Abweichungen von seiner Lehre man gedrängt wird, wenn man die reale Unterscheidung nicht anerkennt, haben wir in unserer Besprechung des Werkes von Piccirelli (dieses Jahrbuch XXII. Bd. S. 23 ff.)[1] gesehen.

[1] Diese Besprechung war bereits gedruckt, als mir das zweite Heft (1907) der Revue Neo-Scolastique die Bestätigung einer Vermutung brachte,

Verfänglich ist die These des Verf.: „Das Kontradiktionsprinzip ist subjektiv, jedoch in der Weise, daß es sein Fundament in den Dingen hat.“ Die Erklärung schwächt die These zwar etwas ab, aber immer noch in bedenklichem Sinne, daß nämlich das Kontradiktionsprinzip subjektiv sei, „insofern es der Geist nicht aus den Dingen gewinnt, sondern aus den abstrakten Begriffen von Sein und Nichtsein bildet“ (S. 10). Die Erklärung ist sowohl

---

die ich vorher wegen Mangels an Beweis nicht aussprechen wollte. Wer nämlich das Werk Piccirellis liest, gewinnt unwillkürlich den Eindruck, daß es einen Vorstoß gegen die Metaphysik des hl. Thomas zugunsten der Lehre von Suarez bilden soll. Nun berichtet in der genannten Zeitschrift O. Sistini in einem römischen Briefe von weiteren Anzeichen dieser Strömung (p. 214 ssq.). Wir wollen uns auf die Frage der realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein beschränken, indem wir für das übrige auf die Zeitschrift selbst verweisen. Den Kampf eröffnete P. Monaco. Sistini berichtet, daß dieser in seinem lithographierten Kurs der Metaphysik mit durchsichtiger Tendenz betone, die Lehre von Suarez, welcher die reale Unterscheidung bestreitet, sei ebensogut zu halten wie die des hl. Thomas. In der Frage selbst werde das Hauptgewicht auf die Art der Limitation des Seins gelegt (p. 246). Bezüglich des hl. Thomas laute die 15. These: „Admitti potest sententia Sancti Thomae quae asserit omnem actum limitari per potentiam subiectivam.“ Diese These habe viele Autoritäten für sich, es gebe aber für sie nur einen Beweis, nämlich den aus der Analogie des entitativen Aktes mit dem formellen. Der aprioristische Beweis der Thomisten für die genannte Behauptung sei nicht stringent (l. c.). Nun, wir haben ja die Kritik Piccirellis gesehen! Je nachdem man dann die eine oder andere Meinung festhalte, meint P. Monaco, ergebe sich notwendig eine andere Ansicht über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein (p. 247). Das ist aber eine arge Verquickung der These mit einem der Beweise. Interessant ist auch der neue Versuch, Suarez mit dem hl. Thomas in Einklang zu bringen. Wenn auch der hl. Thomas unzweifelhaft (also doch!) die reale Unterscheidung lehre, so stehe doch deren Leugnung nicht im Widerspruch mit Prinzipien, die er an verschiedenen Stellen seiner Werke vertrete! (p. 247.) Das heißt wieder nichts anderes, als die Inkonsequenz, deren sich Suarez schuldig macht, dem hl. Thomas aufzuhalsen. Zudem insinuiert man dem englischen Lehrer Widerspruch mit seinen eigenen Prinzipien! Sapienti sat! Ein Resultat dieser Strömung sei, daß die These von der realen Unterscheidung seit zwei Jahren aus den Doktoratsthesen ausgeschieden wurde (p. 248), in der Schule ist sie an zweite Stelle gerückt worden.

Da Piccirellis Werk in die Worte: Fiat pax ausklingt, mag noch das sehr zutreffende Urteil Sistinis über diese neue Bewegung folgen. Er schreibt: „Sans doute, unusquisque in suo sensu abundet: la liberté scientifique est une chose sacrée. Mais l'unité de la doctrine philosophique conquise par Léon XIII au prix de tant d'efforts est un bien que les écoles catholiques ne sauraient trop apprécier. Si l'on devait revenir un jour à l'anarchie qui précédait l'Encyclique Aeterni Patris, ce serait, à notre avis, pour l'avenir de la philosophie chrétienne un irreparable malheur“ (p. 250).

positiv wie negativ unhaltbar, indem das Prinzip des Widerspruches zwar nicht ein Gegenstand der Erfahrung, wohl aber aus der erfahrungsmäßigen Wahrnehmung durch Abstraktion und Analyse gewonnen wird, somit aus den Dingen. Von dort her stammen ja auch die abstrakten Begriffe von Sein (und Nichtsein). Mangelhaft ist auch die Unterscheidung von aktiver und passiver Potenz als genus accidentis. Jede derartige Potenz ist nach der Definition Prinzip der Tätigkeit. Die Unterscheidung betrifft vielmehr den Unterschied dieser Art Potenz von der Potenz im Gegensatz zum Akte. Darum liegt auch das Unterscheidende der aktiven von der passiven Potenz nicht darin: handeln (tätig sein) — nicht handeln, sondern darin, daß die aktive Potenz ihr Objekt bewirkt, wie der wirkende Verstand die species intelligibiles bewirkt, die passive Potenz es aber empfängt, wie der intellectus possibilis die species und damit den Inhalt seiner Erkenntnis empfängt. Mit der species ist er aber komplettes Prinzip der immanenten Tätigkeit. Daraus ergibt sich auch, in welchem Sinne unser Verstand aktive Potenz genannt werden kann, nämlich im Sinne von Prinzip einer Tätigkeit. Der hl. Thomas hat ferner die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung nicht behauptet (S. 113), sondern nur, daß die Unmöglichkeit nicht strikte bewiesen werden könne. Der Entropiesatz beweist nur das Faktum, daß die gegenwärtige physische Ordnung eine zeitlich begrenzte Dauer habe (zu S. 114). Die Definition des Gemütes (nach Jungmann), nämlich als Beeinflussung des sinnlichen Begehrungsvermögens durch Verstand und Willen und Hinordnung desselben auf höhere Ziele, ist zu allgemein.[1]

Übrigens wünschen wir dem Sachsschen Werke wegen der Korrektheit seiner Lehre und der eminent pädagogischen Vorzüge große Verbreitung und eine baldige neue Auflage.

Ein neues Lehrbuch der Philosophie bietet uns der Trierer Professor (8) C. Willems: Institutiones Philosophicae. Wir können es als eine Neuheit sowohl inbezug auf den reichen Inhalt, als auf die Methode, Einteilung und Behandlungsweise bezeichnen. Der Verf. legt im Vorwort die Gründe dar, warum er die lateinische Sprache vorzog — sie wären auch der Beachtung anderer Philosophen und Theologen würdig. Der Gesamtinhalt der

[1] Vgl. z. B. Weiß, Apologie III² 802 (799—812).

Philosophie von Willems stellt sich dar als scholastische Philosophie in der Form der suarezischen Modifikation derselben und in der Richtung der sog. neuscholastischen Tendenz. Dem entspricht auch die weitgehende Berücksichtigung und eingehende Widerlegung der Theoreme der modernen Philosophie, was freilich dem Werke in der Folge den Stempel eines ausgesprochenen Eklektizismus aufprägt. Wir halten dies, bei einem Lehrbuche wenigstens, für einen entschiedenen Nachteil, weil ein Schulbuch dem Studenten eine, soweit als immer möglich, geschlossene Weltanschauung geben und durch die konsequente Anwendung der Prinzipien auf alle neuen Fragen die Denkkraft und Willensenergie wie den Studieneifer stärken soll. Übrigens entspricht diese Methode auch einzig und allein der Natur der Philosophie als der Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen.

In der Einteilung folgt der Verf. äußerlich der gewohnten Art. Der erste Band enthält die Logik, Dialektik p. 1—92, Kritik p. 93—372, dann die generelle Metaphysik p. 373—570; der zweite Band die spezielle Metaphysik, Kosmologie p. 1—261, Psychologie p. 262—469, Theologie p. 470—662. Innerhalb dieses Rahmens nimmt jedoch der Verf. eine ganze Reihe von Abänderungen an der gewohnten Ordnung vor und zwar nicht immer zu seinen Gunsten. So enthält die Kritik der Reihe nach Partien aus der Logik (De veritate), wenn auch der Verf. nicht formell die logische Wahrheit berücksichtigt; der Abschnitt über den Ursprung der Ideen bietet eine Erkenntnistheorie, welche unzweifelhaft in die Psychologie gehörte und auch vom Verf. in rein psychologischer Weise durchgeführt wird; die Frage über die Universalien gehört wiederum im Sinne der Fragestellung des Verf. in die Ontologie. In der Kosmologie wird zuerst die Quantität, dann die Qualität, dann die Natur der Körper behandelt und kommen erst hier die Definitionen von Quantität, Form und Materie zur Sprache. Im Kapitel über die Qualität der Körper behandeln zwei Unterabteilungen den motus internus, die reale Bewegung der Körper, und den motus externus = „sive de tempore". Diese Einteilung ist, soll sie nicht eine bloße Spielerei sein, inhaltlich verfehlt. In die Kosmologie wird auch die Lehre vom Lebensprinzip der Pflanzen und Tiere einbezogen. Als Wortspiel erscheint auch die Einteilung: de fine mundi intentionali und de fine mundi

entitativo. Die zweifache Bedeutung von finis ist doch wohl kein Einteilungsgrund. Noch zweifelhafter ist die Unterabteilung: de fine rerum in genere sive (?) de legibus naturae (p. 207). Die Psychologie beginnt mit den facultates animae in genere, geht dann über zu den einzelnen Seelenkräften, worauf die Frage über die Natur der menschlichen Seele folgt. Das zweite Buch handelt über den Ursprung des Menschen, das dritte über den finis temporalis = Unsterblichkeit (!) und intentionalis des Menschen. Wir brauchen wohl kein Wort darüber zu verlieren, daß diese Einteilung weder metaphysisch noch physisch, weder analytisch noch synthetisch ist, sondern beides durcheinander. Diese Eigentümlichkeiten der Willemsschen Disposition werden gewiß keine Anerkennung verdienen.

Die Darstellungsweise, speziell auch der sprachliche Ausdruck, sind leicht verständlich, die einzelnen Kapitel übersichtlich abgeteilt; doch erscheinen manche Definitionen und Erklärungen zu vag, wie wir später noch zeigen werden. Vom formellen Standpunkt aus erscheint uns darum das Werk zu wenig gesichtet und abgeklärt; man fühlt es, wie die gewaltige Fülle so verschiedenartiger Ideen mangels einer einheitlichen Grundauffassung den Weitblick des Verf. bedrückt und verwirrt. In dieser Hinsicht bietet der Verf. auch eher ein Hand-, als ein Lehrbuch.

Was nun die einzelnen vertretenen Lehrpunkte anbelangt, ist die Aufgabe des Beurteilers sehr erschwert, insofern er nämlich keinen näheren fixen Standpunkt, wenigstens quoad hominem findet und eine Kritik aller abweichenden Lehren zu weit führen würde. Wir wollen darum, nachdem wir die Lehre des Verf. im allgemeinen als suarezisch und „neuscholastisch“ bereits charakterisiert haben, nur einige Hauptpunkte, für die der Verf. neue Beweise zu erbringen versucht, berücksichtigen. Indessen müssen wir doch im allgemeinen es beanstanden, daß der Verf. die ganze gegen Suarez geführte Verteidigung und Erklärung der Thomisten nicht berücksichtigt, geschweige denn würdigt. So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, Johannes a S. Thoma nie zitiert, obwohl der Verf. bei ihm fast alle seine antithomistischen Gründe eingehend gewürdigt und freilich auch widerlegt gefunden hätte. Ein liebevolleres Studium der thomistischen Literatur würde bei dem wahrheitsdurstigen Charakter des Verf. in ihm

gewiß auch eine größere Wertschätzung der thomistischen Philosophie bewirken.

In der Frage über die Wahrheit scheint der Verf. diese mit der Erkenntnis selbst zu verwechseln. Er verlegt die ratio formalis der Wahrheit in die species expressa, das verbum mentis. Dieses soll, insofern es das Objekt repräsentiert, die Relation der Wahrheit konstituieren (I p. 97). Darum lehrt er auch, daß in der einfachen Wahrnehmung die Wahrheit vere et proprie, wenn auch nicht perfecte gegeben sei (I p. 109). Der Grund dieser Verwechslung scheint uns in einer fehlerhaften Interpretation der Definition der Wahrheit zu liegen. Willems denkt sich die conformitas inter intellectum et rem allein als jene Übereinstimmung, die in der objektiven Darstellung des erkannten Objektes besteht, während sie doch in die Übereinstimmung des von einem Dinge im Erkennen Behaupteten mit dem Dinge selbst zu verlegen ist. Demgemäß ist auch die einfache Wahrnehmung wohl wirkliche Erkenntnis, aber noch ohne das Attribut der formellen Wahrheit, weil sie vom Dinge noch nichts behauptet. Als eine Lücke der Darstellung muß es ferner bezeichnet werden, daß die Kontroverse Mercier — Kaufmann — Folghera nicht erwähnt wird. In einem Anhang zum zweiten Band (p. 644 sqq.) verteidigt der Verf. noch einmal seine Auffassung von der logischen Wahrheit. Nachdem er zwischen objektiver (identitas obiectiva subiecti et praedicati) und formeller logischer Wahrheit (assimilatio inter intellectum et rem) unterschieden hat, meint er, daß letztere im iudicium auch reflex erkannt werde, nicht aber in der einfachen Wahrheit. Dies ist jedoch nur ein neuer Irrtum, insofern als es zur Konstituierung der logischen Wahrheit eines Urteils nicht notwendig ist, daß die Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt „reflexe“ erkannt werde, sondern nur, daß ein richtiges Urteil gesetzt werde.

Inbezug auf die abstraktive Kraft unseres Geistes glaubt der Verf. den realen, wenigstens adäquaten Unterschied zwischen intellectus possibilis und agens bestreiten zu dürfen (p. 318 sq.). Als Grund wird angegeben, daß die Tätigkeit beider, die Bildung der species intelligibilis und ihre Aufnahme, auf denselben adäquaten Effekt hinziele und eines ohne das andere nicht sein könne (I p. 319). Der Effekt ist freilich nur einer, nur verhält sich dabei der intellectus agens als bewirkende Ursache, der intel-

lectus possibilis als empfangende Potenz; das Verhältnis beider ist darum das einer Ursache zu seinem empfangenden Subjekt, also gewiß das einer realen Unterscheidung. Einen weiteren Grund zur Beanstandung bietet auch die Auffassung des Verf. über die Art der Abstraktion des wirkenden Verstandes. Der Intellekt erkennt zwar das Phantasma nicht qua tale, heißt es, sondern „directe in essentiam rei sub phaenomenis sensibilibus latentem fertur eamque ⟨intus legit⟩" (I p. 323). Das Phantasma wäre also exemplar materiale (l. c.). Diese Erklärung des intus legere, d. h. des intelligere, bedeutet jedoch eine einfache Umgehung der Kernfrage, wie nämlich der Intellekt eine species spiritualis und universalis gewinnen könne; denn ohne eine solche kann der Verstand keine allgemeine Erkenntnis gewinnen. Der Verf. setzt also mit kühnem Sprunge die Hauptsache voraus. Er beruft sich zwar auf die praesentia im gleichen radikalen Subjekte, doch die entitative Gegenwart ist kein hinreichender Erkenntnisgrund; weil die Einbildungskraft und der Verstand Potenzen derselben Seele sind, kann der Verstand noch nicht ohne weiteres durch das Phantasma die sensible Wirklichkeit erkennen. Gegen die Lehre, daß das Phantasma instrumentale Ursache der Speziesbildung sei, wendet der Verf. ein, daß dasselbe nicht, wie es bei einem Instrumente notwendig sei, die ganze Wirkung hervorbringen könne, weil es selbst materiell, die Spezies aber immateriell sei. Richtig ist dabei nur, daß das Phantasma nicht aus eigener Kraft dies vermag, wie auch der hl. Thomas an der vom Verf. angezogenen Stelle allein lehrt; ferner kann zugegeben werden, daß das Phantasma nicht durch seine formell sensitiven Elemente und Qualitäten Werkzeug des wirkenden Verstandes ist, in dieser Hinsicht ist es, wie der Verf. wiederum aus dem hl. Thomas zitiert, potius materia causae, nämlich materia circa quam operatur intellectus agens und die materia, aus welcher der intellectus agens sich sein Instrument in der Bewirkung der species impressa bildet. Der wirkende Verstand verwendet nämlich dazu nicht das ganze Sein des Phantasma, sondern nur die virtuell gegebene natura universalis. Dies nennt man ja auch die illuminatio intellectus agentis. Die im Phantasma gegebene Natur des Objektes kann aber ohne Schwierigkeit unter der Einwirkung des wirkenden Verstandes Totalursache der zu wirkenden Spezies sein, ähnlich

etwa wie die Schriftzüge eines Siegels. Wenn der Verf. auch zwischen species expressa und impressa nur einen virtuellen Unterschied statuiert (I p. 319), so ist das nur eine Konsequenz dessen, daß er übersieht oder nicht erkennt, daß der intellectus possibilis die species impressa leidend empfängt, die species expressa aber tätig bildet, was notwendig einen realen Unterschied bedingt.

Die Analogie des göttlichen und geschaffenen Seins bezeichnet der Verf. als eine analogia attributionis (I p. 388). Doch ist die Definition derselben ein Zwitterding, wenn nicht ein Widerspruch. Sie lautet bei Willems: Analogia attributionis intrinseca in eo est, ut ratio concepta expressa vere et formaliter sit in utroque analogato, in uno autem primarie et per se, in altero vero secundarie et per relationem ad primum (l. c.). Der erste Teil der Definition ist richtig, der zweite Teil aber zweideutig; denn das „per relationem" kann bedeuten, daß das andere analogatum als Ding eine Beziehung zum ersten habe, in unserer Frage, daß es sein Sein von Gott habe. Dadurch wird aber nicht die Analogie des göttlichen und geschaffenen Seins erklärt, sondern nur das ursächliche Abhängigkeitsverhältnis des einen vom anderen. Welches ist nun aber das Seinsverhältnis der beiden Sein? Soll etwa das Sein der Kreaturen nur in einer Relation zu Gott bestehen? Das ist nicht die Meinung des Verf., aber sie liegt im Sinne der Definition, daß eben das eine analogatum das Sein per se, das andere per relationem habe. Da die Geschöpfe ein eigenes, wenn auch empfangenes Sein haben, muß dieses in einer analogen Proportion zu Gott stehen (analogia proportionalitatis). Die Bevorzugung der suarezischen Lehre von der Analogie rächt sich auch in der Erklärung des ens rationis (I p. 391). Was soll es denn heißen: (ens rationis) vocatur ens, quia mens illud ad modum entis concipit (I p. 392). Warum die einfache Notio des hl. Thomas zurückweisen, daß es ein ens per analogiam attributionis sei, weil es das reale ens intentionell darstellt? (I q. 16 a. 1 ad 2um.)

Gegen die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip will der Verf. geltend machen, daß nach dieser das Prinzip der Individuation durch sich selbst individuell sein müßte (I p. 441 sq.). Er vergißt aber dabei, daß nur ein vollständiges ens Individuum sein kann, die Komponenten dieses ens aber nur per reductionem, insofern

sie nämlich das Individuum konstituieren. Deswegen ist auch die Forderung, daß vor der Konstituierung die Komponenten entweder sämtlich oder einer derselben schon individuell sein müßten, schon von vornherein widerspruchsvoll. Ebensogut könnte man fordern, daß, um Wasser zu bilden, Sauerstoff und Wasserstoff schon vor ihrer Verbindung Wasser sein müßten. Nun macht aber eben die Verbindung beider Elemente aus ihnen Wasser. In ähnlicher Weise ist sowohl die Natur eines Dinges als auch das Prinzip der Individuation vor dem Bestand des Individuums weder universal noch individuiert, aber die Verbindung beider besteht eben in der Determinierung der unbestimmten Natur zur Individualität. Den realen Unterschied erachten die Thomisten deswegen gegeben, weil in dem wirklichen Individuum, von dem sie bei der Untersuchung ausgehen — und nicht wie die Suarezianer von dem rein metaphysischen Begriffe von Natur und Individualität —, sich in dessen Analyse zwei verschiedene Elemente finden, die nicht auf ein adäquat identisches Prinzip zurückgeführt werden können. In ähnlicher Weise konstatiert ja auch der Chemiker, daß das Wasser zusammengesetzt sei, indem er es in der Analyse in seine Elemente zerlegt. Der Metaphysiker kann dies nicht in gleicher Weise tun, weil er es mit Komponenten zu tun hat, die nur in gegenseitiger Verbindung objektiv bestehen können. Indes kann auch der Chemiker ohne wirkliche Auflösung des Wassers dessen chemische Zusammensetzung beweisen. Das gleiche genüge inbezug auf realen Unterschied von Natur und Subsistenz (zu I p. 471 sqq.). Die Definition von Substanz als ens per se ist zweideutig.

In der Frage über das Wesen der Zeit vermissen wir eine klare Definition derselben. Der Verf. unterscheidet ein „tempus ideale“, d. h. eine als möglich gedachte Zeit, entsprechend dem imaginären Raum, und ein „tempus reale“. Von diesem heißt es, es sei identisch mit der duratio rei successiva oder der mutatio successiva oder dem motus realis (II p. 44. 45), unterscheide sich aber begrifflich davon. Als Unterschied werden drei verschiedene Eigenschaften resp. Auffassungsweisen von Bewegung und Zeit angeführt, der begriffliche Unterschied von Zeit und Bewegung aber nicht erörtert. Es müßte denn sein, daß die Definition in dem Terminus: duratio successiva oder mutatio successiva intendiert wäre. Doch ist damit keine

Definition der Zeit gegeben, wie der Verf. aus dem Kommentar des hl. Thomas zu dem von ihm zitierten 4. Buch der aristotelischen Physik (lectio 15 sqq.), wie aus S. th. I q. 10 a. 5 (vgl. dazu Caietan) ersehen könnte. Der Zeitbegriff muß die Bewegung notwendig nicht nur als Aufeinanderfolge, sondern auch unter dem Gesichtspunkte des prius und posterius und der Numeration betrachten. Bezeichnend ist, daß Willems die aristotelische Definition nicht berücksichtigt. Übrigens scheint uns der Verf. das „tempus ideale" mit dem Begriff der Zeit zu verwechseln, besonders II p. 46 sqq. Eine Folge des Mangels an einer richtigen Definition ist es, wenn der Verf. auch die Engel unter die Zeit stellt (II p. 47). Die Antwort auf seine Begründung ist direkt vom hl. Thomas in I q. 10 a. 5 gegeben.

Die §§ über die Kräfte der Körper wie über deren Qualitäten bringen Vortreffliches, nur hält sich die Untersuchung mehr innerhalb der Grenzen einer höheren Physik resp. Chemie und berücksichtigt zu wenig die eigentlich philosophischen Fragen, z. B. über das Wesen der körperlichen Bewegung. Inbezug auf die Qualitäten der Dinge erscheint uns die Lehre des Verf., wohl aus dem genannten Grunde, zu schwankend. Er betont sehr richtig, daß z. B. die Farbe durch die Ätherschwingungen wohl manifestiert (eigentlich vermittelt), nicht aber konstituiert werde (II p. 63). Dem widerspricht aber das Zugeständnis, daß es eine alte und nicht sicher lösbare Frage sei, ob die Farbe dem Körper anhafte oder nur durch die Reflexion des Lichtes bewirkt werde, also nur dem Äther anhafte. Die Bemerkung, daß in jedem Falle die Farbe etwas Objektives und dort sei, wo sie gesehen werde, ist mit dem Vorhergehenden unvereinbar (II p. 59[1]). In der Lehre über die wesentliche Zusammensetzung der Körper ist Sicheres sehr gut von Hypothetischem unterschieden, besonders bezüglich des Atomismus, wie auch der Dynamismus eine treffliche Widerlegung erhält. Die Gründe für einen zeitlichen Anfang der Welt (II p. 179 sqq.) beweisen nur, daß die jetzige Weltordnung eine zeitlich begrenzte Dauer hat, die weiteren Gründe haben keine apodiktische Kraft. Im Anhang über die Wunder (II 215 sqq.) vermissen wir eine positive Erklärung derselben. Der Verf. scheint sich die Wunder einfach als eine Hemmung der naturgemäßen Tätigkeit der geschaffenen Wesen (durch Entziehung der göttlichen Mitwirkung zur Setzung des actus secundus) und eine

unmittelbare Bewirkung des Wundereffektes durch Gott zu denken, während es sich doch auch um Wunder handelt, die Geschöpfe wirken, wenn auch nicht aus eigener Kraft.

Gehen wir zur Psychologie über. Hier fällt uns vor allem auf, daß die eigentliche Lehre vom Erkennen fehlt, denn die Partien in der Kriteriologie bedeuten doch nur einen halben Ersatz. So fehlt der Psychologie Krone und Zepter. Die Willensfreiheit wird im bekannten Sinne definiert als indifferentia, qua (voluntas) positis omnibus ad actionem requisitis, potest actum ponere et non ponere (II p. 358). Um aber zu zeigen, daß diese Definition eine positive, und nicht nur, wie Capreolus bemerkt, vgl. dieses Jahrbuch XIX. Bd. S. 494, eine bloß negative Beschreibung sei, bemerkt er, daß diese Indifferenz durch die eigene Bestimmung des Willens behoben werde — also muß doch darin das positive Wesen der Freiheit bestehen. Damit erst stimmen dann die vom Verf. angezogenen Aussprüche des hl. Thomas überein. Darum ist auch gewiß das ultimum iudicium practicum nicht die bewirkende Ursache der freien Willensentschließung, hat aber anderseits auch ebenso gewiß eine größere Bedeutung, als daß es nur dem Willen ein nicht notwendiges Gut vorstellt (vgl. II p. 378). Der Verf. vertritt freilich die Lehre, daß der Verstand durch sein Urteil nur als Zweckursache mitwirke zum freien Akte, indem er ein Gut vorstellt. Er vergißt aber dabei, daß der Verstand dieses Gut als begehrenswert vorstellen muß und darum in dieser Hinsicht eine formale, spezifizierende Funktion dem Willen gegenüber ausübt. Es ist darum ungerechtfertigt, wenn er zu dem Worte des hl. Thomas: radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio hinzufügt: utique finalis (II p. 381). Die unmittelbar folgenden Worte des Heiligen erklären ja zur Genüge die Kausalität des Intellektes, nämlich: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Darin besteht ja eben die Willensfreiheit, daß der Wille sich selbst für ein erkanntes Gut bestimmen kann und nicht wie das Tier aus Naturdrang demselben folgen muß. Darum ist auch die These des Verf. ganz überflüssig, daß das iudicium ultimum practicum „actum liberum voluntatis non absolute determinat“ (II p. 379). Sicher aber ist doch, daß der Wille tatsächlich durch seine Entscheidung dem iudicium ultimum practicum folgt. Auch der freie Wille muß,

wie er an seiner eigenen Kraft eine bewirkende Ursache seines Aktes hat und am vorgehaltenen Gute eine Zweckursache, so am Urteil des Verstandes eine formale, in ihrer Art bestimmende Ursache haben. Ob das Werk von Frins, De actibus humanis wirklich in jeder Hinsicht ein „opus omnino fundamentale“ (II p. 357[1]) sei, lassen wir dahingestellt.

Hinsichtlich der Theologie wollen wir uns kurz fassen. Das Argument für die Existenz eines „ens a se“ schließt nach dem Verf. vor allem wegen der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe, doch fehlt leider hier und in der Ontologie, auf die verwiesen wird, ein strikter Beweis. Der notwendig und einzig ausschlaggebende Begriff einer causa prima kommt nicht zu gebührender Geltung. Bezeichnenderweise fehlt auch das argumentum ex motu, das vom hl. Thomas mit Recht an die erste Stelle gesetzt wird. Dementsprechend fehlt auch eine prinzipielle Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Kreatur, von den allgemeinen Attributen natürlich abgesehen. Wir empfehlen dem Autor die q. 44 der I. P. zur Berücksichtigung. Geradezu erstaunt waren wir über die Art und Weise, wie die Kausalität des göttlichen Wissens und Wollens erklärt wird. Vom Wissen Gottes heißt es, daß es die exemplarische Ursache aller Dinge sei, die bewirkende nur, insofern der Wille hinzutrete (II p. 594). Ist das alles! Vom Willen Gottes wird noch beigefügt, daß er „saltem in ordine supernaturali“ die bewirkende Ursache der moralischen Handlungen sei, „in ordine autem naturali Deus saltem (!) concurrit ut causa efficiens inadaequata in omnibus actibus nostris“ (II p. 613). Deutlicher kann der Mangel des Begriffes der causa prima nicht illustriert werden; auch wird der Verf. selbst in seinem Lager keinen Autor von Namen finden, der nicht unumwunden zugäbe, daß Gott schlechthin die causa efficiens aller Akte sei — der Streit betrifft doch nur die Art und Weise der Erklärung. Im Zusammenhange damit steht die Behauptung des Verf.: futuribilia ratione praecedunt decreta Dei libera eisque praelucent; secus enim videtur libertas humana destrui (II p. 600). Wie der Satz lautet und im Zusammenhange auch verstanden werden muß, bedeutet er einfach eine Leugnung der allgemeinen Kausalität Gottes und noch mehr deren Charakter als causa prima. Demgegenüber verschlägt es nicht viel, wenn der Verf. einmal betont: Dei concursus

naturae nostrae et facultatibus actionibusque est intrinsecus et ad omnia prorsus se extendit quoad actionis realitatem (II p. 627). Denn die Erklärung hebt dieses richtige Prinzip wieder auf, indem der Verf. in der Antwort auf die Schwierigkeiten den modus actionis der göttlichen Wirksamkeit entzieht (II p. 628). Das heißt doch mit anderen Worten: die Freiheit meiner Entschließung ist nur meine Tat, nicht aber eine wirkliche Wirkung Gottes. Der Grund liegt auch hier in einer mangelhaften, wenn nicht fehlerhaften Bestimmung des Verhältnisses von causa prima und secunda, resp. principalis und instrumentalis. Johannes a S. Thoma hat dies gegenüber Suarez genügend gezeigt. Die Darstellung der thomistischen Prämotionslehre ist wohlwollend gehalten, trifft aber den Kernpunkt der Frage nicht (vgl. II p. 629).

Ein gewaltiger Irrtum unterläuft dem Verf. bei der Erklärung der scientia media — er verwechselt dieselbe nämlich mit der scientia futurorum conditionatorum (II p. 594). Denn die Einteilung, die der Verf. gibt: rein Mögliches, wirklich Zukünftiges, bedingt Zukünftiges ist eine Einteilung nach den Objekten des göttlichen Wissens, das darum auch nach diesen benannt werden soll. Die scientia media ist aber der scientia futurorum conditionatorum nicht gleichzusetzen, da sie zu dem bestimmten Objekt noch eine bestimmte Erkenntnisweise hinzufügt, nämlich jene, die ihr Erkenntnismittel weder in der göttlichen Wesenheit als solche und als Vorbild der Geschöpfe noch in den Dekreten des göttlichen Willens, sondern in der Objektivität der Dinge usw. hat. Erst das verdient den historischen Namen der scientia media zum Unterschied von der scientia futurorum conditionatorum. Eine zweite Verwechslung begeht der Verf., wenn er die zwei Sätze gleichstellt: Gott erkennt die zukünftigen Dinge auch in ihrer eigenen Objektivität, und: Gott erkennt die zukünftigen Dinge in und durch deren eigene Objektivität. Das erhellt am besten aus dem contrarium der beiden Sätze, nämlich: a) Gott erkennt nur das Sein, das die zukünftigen Dinge in ihm haben, und b) Gott erkennt die Zukunft in und durch seine Willensdekrete. Wenn sich der Verf. auf den hl. Thomas beruft, so ist zu bemerken, daß dieser nur das eine lehrt, daß Gott die zukünftigen Dinge nicht nur in ihren Ursachen kennt, sondern auch in ihrer eigenen Objektivität, was ihm vermöge der Ewigkeit

des göttlichen Erkennens möglich ist. Die praesentia rerum in aeternitate soll nur dieses eine erklären.

Wenn wir uns im voranstehenden auch veranlaßt fanden, scharfe Kritik an dem Werke Willems' zu üben, so wollen wir dadurch keineswegs bestreiten, daß bedeutende und zahlreiche Vorzüge dem Werke einen besonderen Wert verleihen. Wir wollen, soweit wir dies nicht bereits angedeutet haben, besonders die nahezu vollständige Berührung aller modernen Fragen, die reiche und oft wortgetreue Wiedergabe der gegnerischen Ansichten und nicht zuletzt den unermüdlichen Forschergeist des Verf. mit ungeteilter Anerkennung hervorheben.

In dritter Auflage liegt (9) die Philosophia naturalis von H. Haan S. J. vor. Wesentliche inhaltliche Änderungen wurden nicht angebracht. So verweisen wir denn auf die Besprechung dieses Jahrbuches: 1. Auflage: V. Bd. S. 308—311; 2. Aufl.: XIV. Bd. S. 354.

Auf das Gebiet der Psychologie führt uns (10) die dritte Auflage von B. Boedder S. J., Psychologia rationalis. Die erste Auflage wurde in diesem Jahrbuch X. Bd. S. 368—376 eingehend besprochen. Die dritte Auflage ist zwar eine erweiterte und zum Teil verbesserte. Im wesentlichen ist sie sich jedoch gleichgeblieben, weshalb wir auf die genannte Rezension verweisen, besonders auf die Kritik der Methode des Verf. (n. 1) und der Lehre vom Formalobjekt des menschlichen Verstandes (n. 3). Eine Änderung ist gegeben, indem der Verf. nun den realen Unterschied von species impressa und expressa zugibt (Th. XIX) und ebenso der Potenzen vom Wesen der Seele (Th. XXXIX). Andere angegriffene Lehrpunkte blieben entweder unverändert bestehen oder wurden neu verteidigt resp. modifiziert.

Schon in der Vorrede wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Verf. sich bemüht habe, die Übereinstimmung seiner Lehre über das Zusammenwirken des Phantasma und des wirkenden Verstandes mit der Lehre des hl. Thomas nachzuweisen. Wenigstens werde man anerkennen müssen, daß der Verf. die Gründe der Gegner sorgfältig erwogen habe. Wir anerkennen dieses Bestreben, können aber die Interpretation des Verf. nicht als richtig bezeichnen. Boedder zitiert zwar die Hauptstellen, aber fürs erste ist schon seine Interpretationsmethode nicht die einzig entsprechende. Statt den Sinn des hl. Thomas aus

dem Zusammenhange der einzelnen Stellen und der Gesamtlehre zu eruieren, stellt er alle Texte unter eine aprioristische Interpretationsregel. Diese lautet: S. Thomas, cum docet intellectum agentem se convertere supra phantasmata, ea illuminare, ab iis species intelligibiles abstrahere (was er als Sinn des Aquinaten zugibt), recte dicitur non tres actiones efficientes, sed tres ad phantasmata habitudines in una effectione se manifestantes intellectui agenti tribuisse (p. 179). Daß der hl. Thomas nur eine adäquate Wirksamkeit des wirkenden Verstandes lehrt, geben wir gern zu. Die conversio ad phantasmata, das illuminare und efficere verhalten sich wie Ergreifen und Bewegen eines Instrumentes und die Hervorbringung der Wirkung. Daraus will nun Boedder die Folgerung ziehen, daß diese drei Momente nur eine „tropische Beschreibung" der Tätigkeit des wirkenden Verstandes sei (l. c.). Dies folgt aber nicht aus dem Texte, sondern nur aus der vorgefaßten Idee des Verf., da jene drei Momente verschiedene reale Funktionen bedeuten. Ferner handelt es sich um die Mitwirkung des Phantasmas. Diesbezüglich sagt nun der hl. Thomas, nachdem er festgestellt, daß die species intelligibilis vom Phantasma abstrahiert und vom intellectus agens im possibilis hervorgebracht werde, daß „in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus agens vero ut agens principale et primum" und gibt unmittelbar die Folgerung: „et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatorum rerum ex cognitione phantasmatum." Quaest. disp. de Veritate q. 10 a. 6 ad 7um. Hier ist also nicht allein die „habitudo" des wirkenden Verstandes, sondern auch die Mitwirkung des Phantasmas klar und scharf gezeichnet, nämlich als instrumentale. Boedder glaubt zwar, daß diese instrumentale Mitwirkung nur eine „formalis" sei, insofern die Gegenwart des Phantasmas in derselben Seele die ratio sei, „ob quam ab intellectu agente species intelligibilis efficiatur" (p. 180). Man vergleiche dazu den obigen Text! Weiter führt Boedder ins Feld, daß der hl. Thomas die Mitwirkung des Phantasmas mit

einem „quodammodo“ einschränke. Doch dies erklärt sich, abgesehen von der Redeweise des Aquinaten, aus dem Zusammenhange leicht dahin, daß er eben das Phantasma nicht als Hauptursache, sondern nur als Instrumentalursache, also als sekundäre, untergeordnete, beziehungsweise hinstellt. Wenn der hl. Thomas in I q. 84 a. 6 das Phantasma als materia causae bezeichnet, so ergibt sich aus dem Zusammenhang der Stelle, daß das Phantasma an sich betrachtet „den intellectus possibilis nicht informieren könne“, daß dazu die Wirksamkeit des intellectus agens notwendig ist, daß also die Phantasmen nicht die „totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis“ sein können. Wie muß aber das materia causae gedeutet werden? Daß es das Material sei, das der wirkende Verstand bearbeite? Dann würde dieser nur das Phantasma umändern! Daß es materielles Exemplar sei? Wer wird aber ein solches „materia causae“ nennen? Es bleibt somit nur übrig, daß das Phantasma, wie wir gegen Willems schon bemerkt haben, das Instrument des intellectus agens liefere, doch so, daß dieser es sich erst aus dem Material, das im Phantasma gegeben ist, bilde (illuminatio, materia causae instrumentalis). Wir können also Prälat Commer nur zustimmen, wenn er die Lehre des Verf. als der des heil. Thomas nicht konform erklärt (dieses Jahrbuch X. Bd. S. 375).

Im Zusammenhang mit dieser Lehre steht die Thesis XV über die direkte Erkenntnis der individuellen Körpersubstanz. Auch hier hat der Verf. seine Meinung nicht geändert, sondern nur modifiziert. Darum bleiben auch die Ausstellungen in diesem Jahrbuch (X. Bd. S. 372 ff.) berechtigt. Der Verf. modifiziert seine These dahin: Homo, licet res corporeas singulares indirecte tantum intelligat ut has res hic et nunc praesentes, directe tamen easdem intellectu apprehendit sub conceptu substantiae formaliter extensae, qualitate aliqua tactili ac visibili praeditae (p. 139). Die direkte Erkenntnis faßt er aber im Gegensatz zur Erkenntnis aus den Proprietäten der Substanz (vgl. p. 142); mit dieser Veränderung des Sinnes der Frage weicht aber der Verf. nur noch mehr vom hl. Thomas ab. Die Erkenntnis, die der Verstand von den singulären Dingen unvermittelt haben soll, bezeichnet er als nicht eigentlich universal, sondern als rationes denotantes singulare in universali sive modo confuso = potentialiter

universales (p. 141). Hier scheint uns dem Verf. eine zweifache Verwechslung unterlaufen zu sein. Einmal konfundiert er die konfuse Erkenntnis, daß die Körperdinge Substanzen mit Ausdehnbarkeit und Wahrnehmbarkeit seien, mit der Erkenntnis des Individuums resp. der Individualität in confuso. Beide Erkenntnisse sind aber allgemeine, wenigstens inbezug auf das Prädikat. Und darin besteht der zweite Irrtum, wenn der Verf. meint, durch diese Erkenntnis werde das Individuum als solches erkannt. Diese Erkenntnis sagt uns ja nur: die Körperdinge sind individuelle Substanzen, sagt uns aber nicht, worin der individuelle Unterschied des einen Körpers vom anderen bestehe, ja nicht einmal, was Individualität selbst sei. Der Verf. hat somit die Frage einfach umgangen. Im übrigen stimmen wir dem anerkennenden Urteile des Rezensenten der ersten Auflage vollkommen bei.

In zweiter Auflage und diesmal als separater (dritter) Band liegt die (11) Theodicee (Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage) von Alfons Lehmen S. J. vor. Wie der Verf. selbst bemerkt, hat die neue Auflage keine wesentlichen Veränderungen erfahren. Die meisten Zusätze erhielten die Abschnitte von den Gottesbeweisen und von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe (p. VI). Wir verweisen darum auf die Besprechung der ersten Auflage in diesem Jahrbuch XVII. Bd. S. 353 ff.. Wir wollen dem dort Gesagten nur eines beifügen, daß nämlich die Darstellung Lehmens bezüglich der thomistischen Lehre von der praemotio physica nicht den Tatsachen entspricht. Damit fällt auch das Urteil Lehmens über die thomistische Lehre, da sich dieses nur gegen ein selbstgemachtes Figment richtet. Schon der einleitende Satz Lehmens enthält eine unrichtige Anschauung. Lehmen schreibt: „Außer der eben besprochenen unmittelbaren Beihilfe Gottes, welche die Tätigkeit des Geschöpfes begleitet . . ., nehmen manche Philosophen und Theologen noch eine andere, der geschöpflichen Tätigkeit vorausgehende Hilfe an, die sich unmittelbar auf die Fähigkeit bezieht“ (S. 247). Wir glauben denn doch ruhig behaupten zu dürfen, daß die Molinisten und Thomisten, ja alle Scholastiker darin unumwunden einig seien, daß, prinzipiell gesprochen, das göttliche Wirken der geschaffenen Tätigkeit der Natur nach vorausgeht, wie die causa prima der causa secunda. Hierin kann also die Differenz

nicht liegen, sondern nur in der verschiedenartigen Erklärung des Effektes der göttlichen Wirksamkeit. Lehmen begnügt sich damit zu sagen, die ganze Wirkung sei sowohl von Gott als vom Geschöpfe (S. 242), Gott bringe die ganze Wirkung hervor (S. 247). Wie aber dies geschieht, erklärt Lehmen nicht. Die Berufung auf das Adagium: Gott und das Geschöpf seien causa totalitate effectus, non totalitate causae (S. 242), ist nur eine Erklärung des Sinnes der These, nicht aber eine Erklärung des Effektes des göttlichen Wirkens. Denn der Sinn des Diktums kann nur der sein, daß sowohl Gott als auch das Geschöpf die ganze Wirkung hervorbringe (totalitate effectus), daß aber Gottes und des Geschöpfes Wirksamkeit oder Kausalität real verschiedene seien. Die Thomisten wollen nun erklären, auf welche Weise auf seiten des Geschöpfes — denn von seiten Gottes ist die Schwierigkeit geringer — Gott die freie Tätigkeit bewirkt. Es ist darum unrichtig, daß die Thomisten neben der allgemeinen Mitwirkung Gottes noch eine besondere lehren, vielmehr erklären sie nur das Resultat und die Art derselben.

Zweideutig ist darum auch der weitere Satz: „Diese der Fähigkeit geleistete Hilfe . . . ist nicht ein Akt des göttlichen Willens oder der göttlichen Macht oder sonst etwas mit Gott Identisches, sondern ein von Gott hervorgebrachtes endliches Sein, nach der gewöhnlichen Ansicht eine Qualität“ (S. 247). Wenn wir nämlich die Mitwirkung Gottes von seiten Gottes betrachten, so ist sie zweifelsohne identisch mit der Macht, dem Wissen, ja dem Wesen Gottes; es ist eben das göttliche Wirken, das identisch ist mit der Substanz Gottes. Darüber herrscht bei den Thomisten keine Unklarheit. Welches ist nun aber die Wirkung des göttlichen Einwirkens auf seiten des Geschöpfes? Lehmen antwortet: die Tätigkeit des Geschöpfes; also offenbar auch „ein von Gott hervorgebrachtes endliches Sein“, nicht aber Gott selber. Hierin herrscht also immer noch Übereinstimmung in vollem Sinne, da auch die Thomisten die ganze Tätigkeit des Geschöpfes als Wirkung Gottes bezeichnen.

Doch nach den Thomisten soll die unmittelbare Wirkung der praemotio physica „eine Qualität oder Beschaffenheit (sein), welche der Fähigkeit des Geschöpfes appliziert wird, derselben zeitweilig inhäriert und ihr die nächste Bereitschaft zum Handeln verleiht“ (a. a. O.). Hiermit

berührt nun freilich Lehmen den prinzipiellen Unterschied, der aber nicht notwendig einen Gegensatz konstituiert zwischen den beiden Lehrmeinungen. Der Unterschied besteht in folgendem. Lehmen lehrt einfach: Gott verursacht unmittelbar die ganze Tätigkeit des Geschöpfes. Der Thomist folgert: also gibt Gott dem Geschöpfe alles, was zu seiner Tätigkeit notwendig ist. Auch hierin wird Lehmen zustimmen, und haben wir insofern noch keinen Gegensatz. Was muß aber Gott dem Geschöpfe geben, damit in Wahrheit dessen Tätigkeit zugleich Wirkung Gottes und des Geschöpfes sei? Selbst in der Beantwortung dieser Frage können wir noch Übereinstimmung der Ansichten behaupten. Damit nämlich die geschöpfliche Tätigkeit in Wahrheit Wirkung Gottes sei, wie sie Wirkung des Geschöpfes ist, muß die Wirksamkeit Gottes auch Wirksamkeit des Geschöpfes werden, d. h. die Wirksamkeit Gottes muß in einem der zu setzenden Tätigkeit entsprechendem Maße auf das Geschöpf übergehen. Wäre das nicht der Fall, so würde Gott eine Wirkung setzen, die nicht auch Wirkung des Geschöpfes wäre, da diesem (in der Voraussetzung) die dazu notwendige, entsprechende Potenz fehlte. Das gleiche zeigt sich, wenn wir das Prinzip von seiten des Geschöpfes aus verfolgen. Damit ein Geschöpf tätig werde, ist nicht nur die Fähigkeit und Kraft, sondern auch eine aktuelle Bewegung, die Aktivität der Kraft notwendig. Bei den Geschöpfen tritt diese als eine neue Realität und Vollkommenheit zur bloßen Kraft hinzu, weshalb ja das Geschöpf auch anfängt oder aufhört, tätig zu sein. Auch diese aktuelle Bewegung muß eine Wirkung Gottes sein, aber ebenso verlangt sie eine besondere Ursache im Geschöpfe, und auch diese muß darum von Gott empfangen sein. Dieses Prinzip der aktuellen Bewegung, wodurch ein Geschöpf in letzter Linie in den Zustand der Tätigkeit tritt, ist nach thomistischer Auffassung der Terminus und das Produkt der sog. praemotio physica. Diese selbst ist also nur eine notwendige Konsequenz vom Satze, daß Gott die causa prima nicht nur des Seins, sondern auch der Tätigkeit der Geschöpfe sei. Diese Qualität, von welcher die Thomisten sprechen, ist darum nichts anderes als jene letzte Aktuierung, wodurch die geschöpfliche Potenz als tätig konstituiert wird. Als letzte Aktuierung der Potenz gehört sie wie diese in das genus der Qualität, wenn auch nur reduktiv. Daraus ergibt sich

auch, wo und wann eine praemotio physica, wenigstens eine neue notwendig ist, nämlich so oft eine Potenz aus dem Zustand der reinen Potenz oder auch der bloßen Disposition in den Stand der aktuellen Tätigkeit übergehen soll. Ist aber die geschöpfliche Potenz einmal als aktuell tätiges Prinzip konstruiert, so wirkt sie nun aus eigener, wenn auch empfangener Energie; von seiten Gottes ist dann nur erfordert, daß er die mitgeteilte Kraft so lange erhalte, als die Aktivität andauert.

Woher stammt jedoch der Gegensatz der beiden Meinungen, wo liegt der trennende Grund? In dem Satze: motus moventis est in moto, wie wir oben ausgeführt. Suarez und seine Schule leugnen in unserer Frage diesen Satz, die Thomisten führen ihn konsequent durch. Während darum jene einfach sagen: Gott wirkt von seiner Seite mit dem Geschöpfe mit, und dieser Mitwirkung entspricht von seiten des Geschöpfes dessen Tätigkeit, lehrt der Thomist: Gott bewirkt die ganze Tätigkeit des Geschöpfes, indem er ihm alles, was zur Tätigkeit gehört, verleiht, also auch das Prinzip der aktuellen Tätigkeit. Das ist die praemotio physica im Gegensatz zu dem concursus Gottes, resp. der Erhaltung der von Gott verliehenen motio. Die thomistische Lehre ist somit eine metaphysische Erklärung des concursus divinus, nicht aber die Aufstellung eines zweiten, überflüssigen concursus, wie Lehmen meint.

Über die Natur dieser motio resp. motus stellt nun Lehmen zum Teil total irrige Behauptungen auf. Er stellt es als Lehre der Thomisten hin, daß die motio die Indifferenz der Fähigkeit aufhebe (S. 247); doch die motio hebt, wie aus dem Gesagten erhellt, nur die Potenzialität, nicht aber die Indifferenz auf, es sei denn anders nur die passive gemeint, die aber eins ist mit Potenzialität. Ferner soll die praemotio die geschöpfliche Ursache zu ihrer letzten Aktualität so bestimmen, daß aus dieser dann die Tätigkeit „von selbst“ resultiert. Dieses „von selbst“ enthält eine gefährliche Zweideutigkeit. Im thomistischen Sprachgebrauch hat es den Sinn, daß nun die Potenz, z. B. der Wille selbst Prinzip der Tätigkeit sei, daß er keiner weiteren Aktuierung mehr bedürfe, daß das aktuell als tätig konstituierte Geschöpf nun von selbst, aus eigener Aktivität tätig, handelnd sei. Darüber kann kein Zweifel aufkommen. Im Sinne Lehmens soll es aber wohl bedeuten, daß nun, nach der praemotio, die Potenz unmittelbar und

allein durch die motio oder jene Qualität, nicht aber aus eigener, subjektiver Aktivität und Energie handelnd werde. Das ist jedoch der gerade Gegensatz der thomistischen Lehre.

Weiter erklärt Lehmen, die praemotio bewirke „nicht nur, daß die Fähigkeit, der sie appliziert (!) wird, handeln kann, sondern, daß sie sich betätigen muß; und nicht nur, daß sie sich in irgend einer Weise oder Richtung, sondern in der Weise und der Richtung betätigen muß, welche der Natur der jedesmaligen Prädetermination entspricht“ (S. 248). Das ist richtig bezüglich der notwendigen Ursache, nicht aber inbezug auf freie Kräfte, z. B. den freien Willen. Denn die praemotio konstituiert eine Potenz als aktuell tätiges Prinzip, wie wir oben sahen. Eine jede Potenz kann nun nur auf eine ihrer Natur entsprechende Art und Weise als aktuell aktives Prinzip konstituiert werden, die notwendige Kraft in notwendiger, die freie Kraft in freier Weise. Deshalb ist es nicht richtig, daß z. B. der freie Wille unter dem Einfluß der praemotio sich betätigen muß, soweit dieses „muß“ eine Nötigung des Willens bedeuten soll. Noch viel weniger entspricht es der thomistischen Anschauung, wenn Lehmen sagt, daß unter der Einwirkung Gottes sich der Wille in der „absoluten Unmöglichkeit“ befindet, einen anderen Akt zu setzen als den, wozu er prädeterminiert sei (S. 248). Diese absolute Unmöglichkeit ist nur ein Phantom. Durch die Prämotion wird der Wille als frei wollendes Prinzip konstituiert, die Folge davon ist der freie Willensentschluß, die Selbstbestimmung des Willens. Absolut unmöglich ist dabei nur die Annahme, daß der Wille zugleich als handelnd und nicht handelnd gedacht werde; jede andere Möglichkeit bleibt bestehen. So kann der Wille unter der praemotio den Akt nicht setzen, was freilich bedingt, daß jene nicht vollständig gesetzt werde — der Wille hat also die Freiheit des Exercitiums; auch unter der praemotio kann der Wille sich für sein Objekt im positiven und negativen Sinne entscheiden, denn zum negativen genügt die Defektibilität des Willens, während zur Setzung des Willensaktes alles vorhanden ist. Ist freilich einmal die praemotio im vollkommenen Sinne gegeben, so muß dem also bestimmten aktuellen Tätigkeitsprinzip auch eine ebenso bestimmte Tätigkeit entsprechen. Wer geht, geht eben. Doch ist diese Tätigkeit, wie mein Gehen, frei.

Nun führt aber Lehmen endlich noch an, daß der Wille sich weder für noch gegen die Prädetermination entscheiden könne; der einmal prädeterminierte Wille könne die praemotio nicht abschütteln (!) usw. (S. 248). Wenn wir von der ersten praemotio, der noch kein eigener Willensakt vorausgeht, absehen, ist dies nach thomistischer Anschauung unrichtig. Gott wird den Menschen nicht zu einem Akte determinieren, gegen den sich der Wille sträubt, den er verabscheut. Umgekehrt wird Gott auf natürlichem wie übernatürlichem Gebiete, dem Willen, der einem Akte zustrebt, seine Unterstützung nicht verweigern — das ist ja ein allgemeines Gesetz der göttlichen Weltordnung. Freilich kann Gott auch einen widerstrebenden Willen beugen und zwar so, daß er mit Liebe und Freude wie einst der Sigamber verbrennt, was er früher anbetete, und anbetet, was er früher verbrannte. Das wird auch Lehmen zweifelsohne zugeben, wenn er auch in der Erklärung nicht mit uns übereinstimmt. Wenn dies aber auch nicht der Fall ist, so ist es doch eine evidente Pflicht, die thomistische Lehre in einer Weise darzustellen, die der Wahrheit besser entspricht, als wir eben sahen; auch dürfte es methodisch wie meritorisch empfehlenswert sein, das Gemeinsame deutlich und scharf hervorzuheben, wie wir es versucht haben; die Differenzen würden dadurch mit der Zeit von selbst auf ein Mindestmaß und auf einen festen Punkt zurückgeführt werden. Auch hätte Lehmen im ersten besten thomistischen Lehrbuche, ich verweise z. B. auf Zigliara, Summa philosophica II[9], 483, ersehen können, daß seine Darstellung einer hergebrachten, gegnerischen Schablone, aber nicht dem Sinne der thomistischen Lehre entspricht.

Wir glaubten nur diesen einen Punkt hervorheben zu sollen und zu dürfen, nachdem wir auf die eingehende Besprechung der ersten Auflage verwiesen haben und mit dieser die übrigen Vorzüge des Werkes anerkennen.

Zum Schlusse wollen wir (12) noch eine religionsgeschichtliche Schrift wenigstens erwähnen: „Die Religion Friedrich Schlegels“ von Dr. W. Glawe. Ein Beitrag zur Geschiche der Romantik. Der Verf. teilt den religiösen Lebensgang Fr. Schlegels in drei Perioden: ästhetisierender und moralisierender Synkretismus, ein den Übergang bildender mystischer Idealismus und ein mystischer Positivismus. Bei voller Anerkennung der Beherrschung der

Literatur von und über Schlegel, können wir dem Verf. kein tiefes Verständnis des religiösen Werdeganges und Denkens Fr. Schlegels zuerkennen; zumal der Übertritt zum Katholizismus wird weder genügend erklärt noch entsprechend gewürdigt. Übrigens anerkennen wir das allgemeine Urteil des Verf., daß die religiöse Anschauung Schlegels vielfach verschwommen und unklar war, wenn auch der Verf. den Grund nicht aufdeckt und die Klärung der Ideen durch den katholischen Glauben nicht hervorhebt.

ZUR SCHELL-COMMERFRAGE.

Von Dr. GLOSSNER.

I.

Die Briefe Prof. Commers an Schell und Prof. Commers Erklärung.

Mit der Veröffentlichung der Briefe, welche Prof. Commer an den verstorbenen Prof. Schell richtete,[1] sollte zweifellos ein vernichtender Schlag gegen den in vorderster Reihe stehenden Bekämpfer der Schellschen Irrtümer geführt werden. Diese Veröffentlichung von Schriften vertraulichen Inhalts charakterisiert sich als ein grober Vertrauensbruch, oder, wie sich eine Korrespondenz in der Augsb. Postzeitung ausdrückt, „als eine taktlose Indiskretion, wie sie auch die Kölnische Volkszeitung feststellt, fast hätten wir gesagt, als Racheakt", da sie geschah „ohne Einwilligung weder des lebenden Absenders noch des toten Empfängers" (Augsb. Postz. v. 7. Aug. 1907).

Sie ist überdies ein Schlag ins Wasser und erfüllte keineswegs ihre Absicht, da zwischen dem Inhalt der Korrespondenz und dem in der Schellschrift Prof. Commers ausgesprochenen Urteil ein Widerspruch in keiner Weise besteht. Wer diese Briefe ohne Voreingenommenheit liest und mit der späteren Schrift vergleicht, wird gestehen müssen, daß Prof. Commer bereits in den Briefen sachlich ebenso über die Lehren, resp. Irrtümer Schells urteilte, wie in dieser, wenn er auch dem Freunde und vormaligen Studiengenossen gegenüber durch das reichliche den formellen Vorzügen der Arbeiten Schells gespendete Lob die bitteren Pillen zu versüßen bestrebt war.

[1] E. Commers Briefe an Hermann Schell von 1885—1899 veröffentlicht v. Dr. C. Hennemann. Würzburg 1907.