Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Artikel: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie [Fortsetzung]
Autor: Grupp, G.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762070

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

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

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

Download PDF: 12.07.2025

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

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

Von Dr. G. GRUPP.

3. *Spinoza.*

Spinoza, der Mathematiker des Pantheismus, findet in der neuesten Philosophie den lautesten Anklang bei allen, welche nach einer festen, sicheren und gründlichen Unterlage für ihre pantheistische Träumerei suchen (z. B. Paulsen). Diese bestechende, dem menschlichen Stolze ebenso schmeichelnde als dem Bedürfnisse der Unterordnung genügende Lehre wird hier in einer noch mehr bestechenden Form vorgetragen. Eine unerbittliche Logik zwingt jeden, der die Prämissen angenommen hat, zu Folgerungen, welche wohl das unbefangene Gemüt erschrecken mögen, aber ihm unabweisbar sind, sobald eine geheime Herzensneigung entgegenkommt und die starre Form belebt. Das Denken wird gleich von Anfang an durch kategorisch ausgesprochene, scheinbar harmlose Sätze, denen aber die gröfste Tragweite zukommt, überrumpelt und gefangen genommen, nur mühsam ringt es sich los. Wenn aber einmal der täuschende Punkt entdeckt ist, sinkt das ganze Gebäude in Nichts zusammen, der Trug wird durchschaut und wie ein inhaltsleerer und nichtiger Formelkram mutet uns das Ganze an.

1. Spinozas Erkenntnistheorie.

Wie Cartesius und Locke unterscheidet Sp. drei Erkenntnisarten: imaginatio, ratio und scientia intuitiva.

a) Das sinnliche Erkennen (imaginatio).

Die Sinneserkenntnis ist inadäquat, sie ist nicht unmittelbar, sondern bezieht sich zunächst nur auf die durch die äufseren Objekte im Körper erzeugten Affektionen oder Sinnesempfindungen. Aus diesen entstehen im Geiste imagines oder ideae und die imaginatio, die Vorstellung und Erinnerung umfafst diese Ideen oder Bilder, die natürlich das Objekt nicht rein wiederspiegeln, da sie durch die Natur unseres Körpers getrübt sind. Die imagines

erinnern an die species sensibiles der Scholastik, an das intentionale Bild des Dinges in der Seele. Wenn die Scholastik ferner die unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele leugnet und sagt, die Seele erkenne sich nur in ihren Akten, so sagt auch Spinoza, der Geist erkenne sich nur, sofern er Ideen perzipiert, also sofern er thätig ist und benennt die Seele als Vorstellung ihrer vorstellenden Thätigkeit als idea ideae, freilich mit dem Zwecke, die Seele ihres substanziellen Charakters zu entkleiden und den Inhalt der Ideen zu einem rein sinnlichen oder körperlichen herabzudrücken. Er setzt die Ideen mit den physisch erzeugten imagines gleich, obwohl er einmal (Eth. 2. prop. 17 sch.) beides unterscheidet, und gibt ihnen die Affektionen des Körpers zum Inhalte. Wir begreifen das freilich, wenn wir uns erinnern, dafs die Seele bei Spinoza keine Substanz sein kann und nur auf Sinnliches sich bezieht.

Gott allein ist eine Substanz und die idea ideae in der Einzelseele, das Selbstbewufstsein, ist nur ein jeder anderen ideae gleichwertiger modus der cogitatio in Gott. Die Seele ist, wie Wahle sagt, „ein fluktuierender Ausschnitt aus Gott."

Wie die Seelen Ideen oder modi der cogitatio, so vereinigt der Körper modi der Ausdehnung. Beide Arten der modi entsprechen sich und sind gleichbedeutende Formen eines und desselben Urgrundes wie auch die heutigen Psychophysiker annehmen. Die Vereinigung dieser modi in Seele und Leib ist aber keine reale, weder Leib noch Seele bedeutet etwas Substantielles und so auch der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch. Er ist eine Welle im Meere des Alls, ein blofser Modus, der entsteht und vergeht, wie jedes flüchtige Ding. Ad essentiam hominis non pertinet Esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit. Hierfür wird ein besonderer Beweis erbracht. Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam — consequenter homo necessario existeret; man vergleiche hierzu die scholastische Kontroverse über den Unterschied und Zusammenhang zwischen essentia und existentia (Feldner in diesem Jahrbuch). — Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe a modis cogitandi.

„Der Geist des Menschen nimmt wahr, ist soviel als Gott hat diese oder jene Idee." In der Umkehrung heifst das der Geist des Menschen denkt in Gott. Dabei ist es aber merkwürdig, dafs diese Umkehrung nur auf das höhere vernünftige Denken des Menschen beschränkt wird.

b) Das höhere Erkennen.

Das eigentliche wahre Erkennen ist völlig verschieden von dem empirischen, sinnlichen Imaginationsleben, es ist das selbst-

lose Denken in Gott, die ratio und die scientia intuitiva. Ich glaube, der schwierige Gegensatz der Erkenntnisarten bei Spinoza könne so aufs beste gelöst werden, dafs man die imaginatio mit ihren Ideen dem sinnlichen Einzelbewufstsein, die ratio und scientia intuitiva der Allvernunft oder Gott zuteilt. Die ratio, überhaupt das eigentliche Denken, wie es Spinoza selbst in seinen Traktaten darstellt, ist deduktiv, beziehungsweise konstruktiv. Es geht von obersten einmal feststehenden Prinzipien aus und entwickelt aus der Idee Gottes den ganzen Weltinhalt. Die empirischen Verhältnisse müssen sich dem so gesponnenen Netze einfügen, ob es geht oder nicht geht.

α) Die Allgemeinbegriffe.

Wir dürfen bei Sp. nicht etwa Universalien im scholastischen Sinne erwarten. Von diesen sagt Spinoza, dafs sie jeder anders vorstelle, indem er sie in das Gebiet der Imaginationen verweist. Die einen, meint er, werden unter den Begriff Mensch ein aufrechtes, andere ein vernünftiges Tier sich denken.

In der That unterscheiden sich die Begriffe namentlich eines reflektierten Denkens von denen eines ungebildeten Denkens ganz gewaltig; der Botaniker hat z. B. einen anderen Begriff von Pflanzen, der Physiker von Licht und Wärme, der Mediziner vom menschlichen Körper, der Jurist vom Recht, als der einfache Mann. Damit wird aber der Wert der Allgemeinbegriffe für wissenschaftliche Forschung und Erkenntnis nicht umgestofsen.[1])

Spinoza läfst nicht nur keine allgemeinen Begriffe im Sinn der Scholastik zu, er gibt auch den wenigen allgemeinen Begriffen, Wesensmerkmalen oder Attributen, die er behält, Ausdehnung und Denken und ihren Modis (Bewegung, Ruhe, Zahl, Affekte) eine andere Bedeutung und entwickelt sie nicht induktiv.

1. Zwar bildeten sich auch im Geiste Spinozas auf Grund der Erfahrung und Abstraktion alle von ihm angenommenen allgemeinen Begriffe und es hat selbst den Anschein, als ob Spinoza dieselbe auf diese Art entstanden sein liefse (II, 29 sch.),[2]) allein er weist anderwärts diesen Gedanken entschieden zurück.

---

[1]) S. unten S. 45.

[2]) Mens confusam tantum cognitionem habet, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul comtemplatur, determinatur ad eorundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum.

Omnes clarae et distinctae perceptiones, quas formamus, non possunt oriri nisi ab illis claris et distinctis perceptionibus, quae in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. (cf. Zeitschel S. 25.)

2. Spinoza faſst den Allgemeinbegriff mehr im Sinne der Platonischen Ideen. Die Gattungs- und Artmerkmale, welche in der aristotelischen Begriffslehre die Erkenntnismomente bilden, drücken das Wesen der Dinge aus, sie sind den Dingen eigen und als Form sogar immanent, während sie bei Plato über den Dingen stehen. Bei diesem nehmen die Einzeldinge teil an den abgetrennten Ideen und sind eigentlich nichtseiende schattenhafte Abrisse der allein wahren und wirklichen Ideen. Ähnlich sind nun auch bei Spinoza alle Dinge Modi der zwei Ideen oder Attribute, wie er sie nennt, des Denkens und der Ausdehnung.

In dieser Hinsicht stellt Sp. zwei widersprechende Sätze neben einander auf (Eth. II, 37, 38): quae omnibus communia sunt, nullius rei singularis essentiam explicant und quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

β) Die ratio.

Es ist Sache der ratio, alles als allgemein oder als notwendig und nicht als zufällig wie die Imagination (prop. 44) und als ewig sub specie aeternitatis (Cor. II) zu betrachten. Diese Erkenntnisart umfaſst die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften und führt sie auf Gottes Wesen zurück oder entwickelt absteigend aus Gottes Wesen die beiden Attribute. Spinoza nimmt deren zwei an, bestimmt durch die cartesianische Scheidung aller Dinge in Geist und Materie oder Denken und Ausdehnung. Beide sind überall mit einander verbunden und es gibt ebensowenig einen Geist ohne Materie oder Ausdehnung, als eine Ausdehnung ohne Denken. Alles ist beseelt.

Wie jedes Ding die beiden Attribute an sich trägt, so weist es auch auf Gott unmittelbar hin. Unaquaeque cuiuscunque rei idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit. Das ist auch die Ursache, warum bei dem Erkennen der ratio zwischen deduktivem und induktivem Verfahren nicht unterschieden wird.

γ) Die scientia intuitiva.

Neben der ratio mit ihrer alles umfassenden Thätigkeit bleibt eigentlich für eine noch höhere Erkenntnis kein Platz mehr. Wie Locke die höchste Erkenntnisquelle, die er von Cartesius übernommen hatte, das lumen naturale in dem sinnlichen Denken

und der sinnlich unmittelbaren Evidenz versenkt, so verschmilzt umgekehrt bei Spinoza die ratio mit dem höchsten Denken, der unmittelbaren Intuition. Ja, die scientia intuitiva wird sogar mit halber Hand unter die ratio herabgedrückt, indem ausgeführt wird, dafs sie das Wesen des Einzeldings, die ratio aber die universellen Eigenschaften und Bestimmtheiten in Gott schauet.

Man könnte vielleicht vermuten, die scientia intuitiva sei etwa der Ort der unmittelbaren Wahrheiten, der Prinzipien oder des unmittelbaren Gottschauens, allein nichts von alledem. Offenbar wufste Spinoza mit der ihm von der Tradition gebotenen und von ihm angenommenen Erkenntnisart im Verlauf der eigenen Systementwicklung nichts mehr anzufangen und daher die Unklarheit seiner Fassung dieses Begriffs, um deren Hebung sich der Scharfsinn umsonst bemüht.

Das Schriftchen Zeitschels[1]) über Spinozas Erkenntnistheorie enthält neben manchen scharfsinnigen Bemerkungen vieles Unrichtige. Der Einwand Zimmermanns (S. 7) läfst sich nicht auf so leichte Art beseitigen. Wir können ganz wohl denken, dafs es mehrere vollständig gleiche Substanzen gebe, nur im Raume verschieden. Man könnte hier allerdings mit Sp. sagen, dieser lokale Unterschied lasse sich auf einen Ausdehnungsunterschied zurückführen, allein bei diesem gibt es überhaupt keine andere als Ausdehnungs- und Gedankenunterschiede. Wenn Spinoza nur eine aus sich seiende Substanz zuliefs, so folgt er dabei verschiedenen bewufsten und unbewufsten Gründen.

Spinoza sah sich von seinen Voraussetzungen aus vor das Dilemma gestellt, ob den Dingen nicht einfache Elemente zu Grunde liegen, welche unabhängig neben einander stehen und nur durch verschiedene Verbindungen und Stellungen verschiedene Erscheinungen erzeugen oder ob sie von einem Wesen hervorgebracht, unselbständige Modifikationen desselben darstellen. Bei dieser Sachlage entspricht es 1. einem konsequenten auf eine Einheit abzielenden Denken, einen einheitlichen Grund zu entwerfen. Denn eine beziehungslose unabhängig neben einander stehende Vielheit widerstrebt dem Denken. Aber ein einheitlicher Abschlufs der Weltanschauung läfst sich auch auf anderem Wege erreichen, als die beiden eben angegebenen. Dafs Spinoza zu keinem anderen griff, daran war u. a. 2. sein merkwürdiger Substanzbegriff schuld. Die Substanz soll aus sich, für sich und ganz durch sich verständlich sein. Sie ist id quod in se est et per se concipitur. Etwas aus sich begreifen wollen

---

[1]) s. IV, 472.

ist auf anthropologischem Standpunkt eigentlich eine unmögliche Forderung. Wir müssen eine Sache benennen oder besser vergleichen, ehe wir sie begreifen wollen. Benennen können wir aber eine Sache nur vermittelst des Eindrucks, den die Dinge auf uns machen, also sind wenigstens zwei da, die Sache und wir, und erst dieser Gegensatz ermöglicht ein Begreifen. Meistens aber geht das Benennen und Begreifen auf eine Unterscheidung hinaus, die Schlange nennt man ein kriechendes Wesen im Unterschied vom laufenden, das Gold das gelbe, den Weizen das weifse Ding im Unterschied zu andern entsprechenden Dingen. Gott nennt man den lichten (devas, deus), den Herrn etc. In der That begreift auch Spinoza die Ursubstanz nicht aus sich, er greift zwei Prädikate aus der Wirklichkeit auf, legt sie derselben bei und bringt damit sogar einen Widerspruch in die Substanz. Ein Prädikat wäre schon zuviel oder wenigstens genug gewesen, um der Forderung des Aussichbegreifens zu entsprechen.

3. Den Begriff der aus sich selbst seienden Substanz erweitert Spinoza zu dem des unendlichen Wesens, dem jedoch Selbstbewufstsein, Selbsterkennen und freies Wollen abgeht. Die unendliche Substanz oder Gott, wie er sie heifst, ist nur die Summe, der Inbegriff oder die Zusammenfassung der Ideen und der Ausdehnung; es ist eigentlich nur ein anderer und irreführender Ausdruck für die Welt und er hätte an und für sich kein Recht gehabt, dieser Alleinsubstanz Unendlichkeit und Ausschliefslichkeit zu vindizieren. In dem spinozistischen Begriff der Gottwelt lag kein notwendiger Grund, jedes andere derartige Wesen oder jede andere Weltsubstanz auszuschliefsen. Es läfst sich ganz wohl ein Nebeneinanderbestehen mehrerer derartiger Welten denken.

4. Zugegeben aber auch, dafs der Begriff der Substanz einer solchen Erweiterung fähig ist, zugegeben, dafs nur das als Substanz gelten soll, was aus sich ist, so kann doch verlangt werden, dafs dann dem, was in und aus anderem ist, ein Name gegeben werde, der es nicht zum blofsen Modus herabdrückt. Dies wäre nur dann ausgeschlossen, wenn es blofs modi und eine Substanz im Sinne Spinozas gäbe. Es gibt aber in der That ein Mittleres zwischen Substanz und Modus, zwischen dem in se oder ex se esse und in alio oder modum esse. Man kann aus und in einem andern sein und doch selbständig sein: die Zelle in der Pflanze oder das Atom in der Zelle — der Mensch in Gott. Dagegen ist es 5. kein Grund, Denken und

Sein sei so gleichartig, dafs das, wozu man anderweitige Begriffe brauche, nicht aus also auch nicht in sich sein könne.

Zwar erinnern wir uns auch hier an die Scholastik, welche z. B. deshalb, weil wir den Begriff der Wesenheit denken können, ohne dafs er den Begriff der Existenz einschliefse, folgert, dafs beides, Wesenheit und Dasein, auch realiter getrennt sei (Jahrbuch III, 7), allein Spinoza geht weit darüber hinaus und verbindet Denken und Sein bis zur Mischung und Ineinssetzung.

Die Attribute Ausdehnung und Denken widersprechen sich, in ein Wesen gepreſst. Es kann nicht eine Substanz zugleich materiell oder ausgedehnt und immateriell oder denkend sein. Keines der beiden Attribute läſst sich aus dem andern ableiten und kann in einem und demselben Subjekt vereinigt sein. Jeder Pantheismus wird durch diese Thatsache unmöglich gemacht, so auch der spinozistische.

Materie und Geist lassen sich weder identifizieren noch zusammenleimen, wie es Spinoza thut, nur noch ein Ausweg steht dem Pantheismus offen, ihn hat der moderne Idealismus beschritten. Danach bedingt allein unsere subjektive Auffassung den Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem, zwischen Denken und Ausdehnung. Beides ist im Grunde dasselbe und nur der Anschauung oder höchstens der Form nach verschieden. Diese Anschauung wurde nun in neuerer Zeit auf Spinoza übertragen, obwohl sich keine sicheren Anzeichen bei diesem finden, dafs er genau so gedacht habe. Wenn dieser z. B. sagt, ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, so kann damit ebensowohl die Identität als die Korrespondenz der realen und idealen Ordnung gemeint sein. Immerhin legen diese und andere Ausdrücke nahe, dafs Spinoza idealistisch, wenigstens im Hintergrunde seines Denkens, gesinnt war, wenn er sich auch nicht offen und klar aussprach. Der Idealismus war zu neu und ungewohnt, als dafs er nur so frischweg wie heute gewagt worden wäre. Wenn R. Wahle, dessen Schrift unten zu besprechen ist, sagt, dafs Spinoza das Weltproblem nicht durch Assistenz und Harmonie nach dem bekannten Schema der Uhr, sondern dadurch löse, dafs er nur eines mit verschiedenen Auffassungen bestehen lasse, so kann eine solche Annahme zwar nicht sicher bewiesen werden, aber doch als wahrscheinlich gelten.

Zeitschel befafst sich mit dieser wichtigen Frage nicht. Seine Untersuchungen entbehren der klaren Disposition und sie verlaufen ziemlich zweck- und erfolglos. Besonders frappiert der Schlufs; nachdem dargelegt wurde, dafs bei Spinoza gerade wegen der versuchten mathematischen

Beweisführung die Widersprüche um so greller hervortreten, folgt unvermittelt der Schlufssatz, „seine Philosophie sei eine entschiedene Verurteilung des Dogmatismus.“ Gehören etwa Widersprüche notwendig zum Wesen des Kriticismus? Wir acceptieren das offene Geständnis.

2. Spinozas frühere Attributenlehre.

Die scharfsinnige übersichtliche Studie Arnold Schmidts[1]) sucht die ursprüngliche Gestalt des ersten Buches der Ethik Spinozas wieder herzustellen. Naturgemäfs sind derartige Versuche sehr gewagt; wir zweifeln aber nicht, dafs der Verfasser vieles richtig getroffen hat.

Bevor die Ethik ihre jetzige Gestalt erhielt, mufs, wie gewisse Briefe zeigen, im Gedankengang Spinozas die Attributenlehre eine geringere Rolle gespielt haben, als die Lehre von den Modis. Diese schon früher bekannte Thatsache wird bestimmend für die hier versuchte Gestaltung des früheren Textes. Wichtig ist hier namentlich die Stelle eines Briefes an Vries: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Diese Stelle fafst Schmidt als ein Citat aus dem bereits fertigen Ethikmanuskript, was ja freilich nicht ganz sicher zu erweisen ist.

Wir sehen aus dieser und anderen Stellen 1. dafs Spinoza ähnlich wie später Herbart die Qualität, so das Attribut als Wesensausdruck der Substanz fafste, dafs aber 2. das Attribut eine subjektivische Bedeutung hatte, und danach dürfen wir auch schliefsen, dafs die idealistische Färbung, welche uns an den späteren Fassungen der Attributbegriffe auffalle, wirklich auf gewisse Gedankengänge zurückweise und 3. dafs Spinoza von einer den Neuplatonikern und Bruno näheren Anschauung zu einem allerdings besser durchgeführten Pantheismus durchdrang. Denn das läfst sich nicht verkennen, dafs die offenbar von Cartesius entlehnten Attribute eine Vereinfachung des Problems bedeuten. Jetzt, da alles Individuelle und Einzelne unter die Kategorieen der cogitatio et extensio bequem eingezwängt werden konnte, fiel die pantheistische Konfundierung weniger auf.

3. Die Ethik Spinozas.

So schroff und konsequent wie das theoretische ist auch das praktische System Spinozas. Sein kalt berechnender, allem Idealismus abholder Sinn liefs ihn im Triebwerk des menschlichen Lebens nur eine Kraft, den Egoismus erkennen. Wie

[1]) Kritische Studie über das 1. Buch der Ethik, s. Jahrb. IV, 472.

Macchiavelli ist er frei von allen Illusionen und zerreifst das trügerische Gewebe einer Gefühlsmoral, wie sie zu gleicher Zeit in England emporzutauchen begann. Die den Affekten und Gefühlen feindliche Stimmung Spinozas erklärt sich freilich nicht blofs aus seinem Charakter und seinem Denken, sondern auch aus der damaligen Philosophie. Weder die Scholastik noch Cartesius schätzte die verschwommene Welt unfafsbarer Gefühle und die Ruhe des Geistes störender Affekte. Cartesius wollte nur Klares und Deutliches, und Spinoza war damit einverstanden, ihm schienen die Affekte den rationellen Standpunkt zu zerstören und die individuelle Macht zu beschränken. Allerdings gelingt es ihm scheinbar, die Affekte begreiflich zu fassen. Die Freude z. B. ist nach ihm eine Leidenschaft (passio) oder ein leidender Zustand, in dem die Seele zu gröfserer Vollkommenheit übergeht, die Traurigkeit ein leidender Zustand, in welchem sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht, die Begierde ist der bewufste Trieb, der Trieb aber des Menschen Wesenheit. Diese drei Affekte Freude, Trauer und Begierde werden als Grundverhältnisse betrachtet, aus denen sich andere Affekte entwickeln. Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung der äufseren Ursache, erzeugt Liebe und Hafs; Freude und Trauer, erweckt durch ein Zukunftsbild, heifst Hoffnung und Furcht. Aufser den Affekten der Freude und Begierde gibt es auch aktive Passionen, und wenn sie auf das intellegente Wesen Spinozas sich beziehen, erhalten sie einen ethischen Wert. Der ethisch hauptsächlich wertvolle Affekt ist die Tapferkeit, diese teilt sich in Seelenstärke, d. h. das Begehren, sein eignes Sein dem Vernunftgebot gemäfs zu erhalten, und in den Edelsinn oder das Begehren, andere zu unterstützen. Spinoza sucht so das dunkle geheimnisvolle Gebiet der Gefühle nicht blofs begrifflich zu fassen, sondern auch einer vernünftigen Beurteilung zu unterwerfen und soviel als möglich der Vernunft dienstbar zu machen. Sein Mafsstab und Prinzip ist dabei ein durchaus egoistisches und nur was das eigene Sein fordert, gilt als vernünftig. Wie widerspruchsvoll wird hierdurch dieses scheinbar so konsequente System! Theoretisch gibt es kein substantielles Ich, keine wahre Persönlichkeit, praktisch aber absorbiert es alles und will den Ausgangs- und Zielpunkt alles Handelns bilden!

Die Schrift Wahles,[1]) die schon erwähnt wurde und zu den vorstehenden Bemerkungen Anlafs gab, ist in schöner fliefsender Sprache

[1]) Richard Wahle, Die Glückseligkeitslehre des Spinoza. Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien. 44 S. 8°. Wien, Tempsky, 1889.

geschrieben; sie entwickelt in gehobenen, oft malerischen Ausdrücken ein System, mit dem der Verfasser innerlich sympathisiert, aber als Anhänger Zimmermanns nicht einverstanden sein kann. Wenn auch die Kritik fehlt und der Schein rein objektiver Darstellung gewahrt wird, so ist das noch kein Beweis wirklicher Objektivität. Wir lernen die eigentlichen Gedanken Spinozas nur unter dem Medium fremdartiger Anschauung kennen, auch fehlt die klare Ordnung und Übersichtlichkeit. Mehr Wert als die ethischen Ausführungen scheint uns die als Einleitung gegebene theoretische Darstellung zu haben, welche auf eingehenderen Studien des Verfassers beruht.

4. Kants Erkenntnistheorie.

Wie bei den meisten Philosophen ist auch bei Kant das System nicht aus einem Gusse gearbeitet. Sein Hauptwerk wird von streitenden Parteien verschieden gedeutet. Es bietet ein Doppelantlitz, das eine Gesicht dem Realismus, das andere dem Idealismus zugewandt, und es wiederspiegelt so die Entwicklung, welche Kant selbst durchgemacht hat. In seiner früheren Zeit Anhänger der idealen Philosophie Wolffs und Leibnitz', wird er durch Humes skeptischen Empirismus aus seinem „dogmatischen Schlummer" aufgeweckt. Der Idealismus ist aber bereits zu tief in seine Natur gewurzelt, als dafs er der Skepsis gegenüber zusammenfiele, und so schliefst er einen merkwürdigen Kompromifs zwischen Idealismus und Empirismus, zwischen der Deduktion und Induktion.

a) Das Problem der Induktion und Deduktion.

Dafs die Philosophie Induktion und Deduktion, Empirie und Prinzipiendenken verbinden müsse, war allgemein angenommen, wenn auch nicht immer klar erkannt oder ausgesprochen. Es war schon lange bekannt, dafs die Sinneserkenntnis und äufsere Erfahrung 1. nur Äufserliches, Oberflächliches und Sinnliches, und 2. nur Einzelnes, Zufälliges und Veränderliches liefert.

Zunächst läfst sich nun hier vom Standpunkt des Empirismus aus die Auskunft geben, ehe man zur Begriffsbildung übergehe, müsse man eine Reihe von Fällen vergleichen. Um das Allgemeine zu gewinnen, müssen alle gleichartigen Erscheinungen durchgegangen und das Gemeinsame von dem Einzelnen und Besonderen abgelöst (abstrahiert) werden. Wenn ich z. B. den Begriff einer Eiche oder Rose, den Begriff eines Menschen gewinnen will, darf ich nicht von dieser oder jener Erscheinung allein ausgehen, nicht allein den Freund oder Feind, den Weisen oder Thoren betrachten, sondern mufs alles verbinden und vergleichen,

was zu der gesuchten Gattung gehört. Auf diese Weise gewinne ich induktiv einen Begriff. Allein damit ist es noch nicht gethan, es erheben sich noch verschiedene Schwierigkeiten.

Bevor ich an die Induktion gehe, mufs ich 1. schon einen ungefähren Begriff von dem haben, was ich suche, um überhaupt das Gleichartige in der Fülle der Erscheinung herauszufinden; 2. mufs ich voraussetzen, dafs die Dinge überhaupt vergleichbar und gleichartig sind. Ohne diese Voraussetzuug wäre ich nicht sicher, dafs wenn ich a, b, c verglichen habe, nicht d oder e ganz andere Eigenschaften aufzeigt. Es könnte also wohl sein, dafs, wenn ich bei einem Deutschen und Franzosen einen religiösen Trieb fand, bei einem Zulu derselbe fehlen könnte. 3. Eine rein sinnliche empirische Auffassung mufs bei der äufseren Erscheinung stehen bleiben und kann nicht zum Wesen vordringen, das geistig frei entworfen oder erschlossen werden mufs.

In jeder dieser Richtungen ist nun die scholastische Erkenntnistheorie befähigt, Genüge zu thun. Während das Sinnenbild nur Äufserliches und Oberflächliches bietet, ergänzt es nach dieser die Vernunft durch das mehr oder weniger unbewufst erschlossene Wesen, und die Seele selbst gestaltet in sich das intentionale Sein der Dinge.

Das Denken mufs gleich von Anfang an feste Anhaltspunkte haben, damit im Wechsel der Erscheinungen sich bestimmte Gruppen bilden können. Dieses Bedürfnis hat die Scholastik ganz richtig erkannt und in durchdachter Weise befriedigt. Man mag auf was immer für einen Standpunkt stehen und man mufs bekennen, dafs die einfachsten und ersten Allgemeinbegriffe eine merkwürdige Elasticität besitzen, welche sie für jede weitere Stoffaufnahme disponieren, und doch sind sie nicht etwa verblafste Schemata von zerfliefsender und lockerer Allgemeinheit, sondern sichere Rahmen und festgeflochtene Netze für die Zusammenfassung der einzeln beobachteten Erscheinungen.

Dabei genügt es, ein Wesen der betreffenden Art z. B. einen Menschen, ein bestimmtes Tier, eine bestimmte Pflanze zu sehen, um einen brauchbaren allgemeinen Begriff zu gewinnen, der als deduktives oder apriorisches Moment von sicherer allgemeingiltiger Konstanz zum Krystallisationspunkt für weiteres Erfahrungsmaterial dienen kann. Obwohl nicht zu leugnen ist, dafs ein beschränktes Erfahrungsgebiet zu einseitigen Auffassungen und überhaupt der individuelle Standpunkt zu Begriffsdifferenzen führt, an die sich viel Wortstreit anknüpft, so dürfen wir uns doch bei der scholastischen Lehre beruhigen, dafs die Seele von Anfang an ein Wesenhaftes fafst.

Die noetische Veränderung des Sinnenbildes hat eine doppelte Seite, eine materielle und eine formelle. In jener Hinsicht

wird das Wesen der Dinge ausgeprägt und in dieser die begriffliche Notwendigkeit und Allgemeinheit erreicht. Beides steht in enger Beziehung. Das Wesen ist es, welches wir als den notwendigen und allgemeinen Grund hinter gleichartigen Erscheinungen suchen, z. B. das vegetative und animalische Sein ist es, in dem wir die Pflanzen- und Tiererscheinungen begründet denken. Dieser notwendige und allgemeine Wesensgrund steht aber ferner mit der Natur der Seele in engster Verbindung: a) der Charakter des Allgemeinen und Notwendigen weist von selbst auf die Denkgesetze, auf die der noetischen Thätigkeit immanenten Wirkungsgesetze hin. Das Gesetz des Grundes ist es, welches hinter den Erscheinungen ein diese notwendig begründendes Wesen sucht, und das Gesetz der Identität ist es, welches sich mit der Allgemeinheit des in allen gleichartigen Erscheinungen herrschenden Wesens befriedigt. Von einem andern Gesichtspunkt aus erscheinen diese Gesetze als Voraussetzungen, als Voraussetzungen über die Gleichartigkeit und das Begründetsein der Dinge. Ohne diese Voraussetzungen können wir überhaupt nicht denken. Die Welt würde sich als ein verwirrendes Chaos unvergleichbarer Dinge und als ein wesenloser Schein darstellen. Es sind und bleiben aber Voraussetzungen, die nicht weiter ableitbar sind. Es ist zuletzt die Natur der Seele, welche von diesen Postulaten aus an die Begriffe die Forderungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit stellt, und bei ihr müssen wir uns beruhigen, vertrauend auf ihre Wahrhaftigkeit und die Wahrhaftigkeit ihres Schöpfers. b) Noch mehr zeigt sich die Natur der Seele in materieller Hinsicht. Es bleibt hier unausgemacht, ob das Sein, Thun und Leben, das wir hinter den Erscheinungen suchen, nicht, wie man sagt, ein Reflex des eigenen seelischen Lebens und Wirkens ist. Den Begriff des Wirkens, der Kraft, des Seins treffen wir in der That aufserhalb des Bewufstseins nirgends so an, wie er in uns ist, sei es nun, dafs wir ihn durch Abstraktion von äufsern Erscheinungen oder auf Grund innerlicher Erfahrung oder als apriorische Idee besitzen, immer ist es die Natur der Seele, die sich hier wirksam erweist; und nur der reinste Sensualismus kann dies verkennen.

Wohl sind sie unter empirischer Anregung entstanden und wohl tragen sie sinnliche Gewandung, können wir uns doch auch Verhältnisse und Wesensbeschaffenheiten, die wir nie sinnlich sehen können z. B. das Denken, die Vernunft, die Güte und Gerechtigkeit, nur in sinnlichen Bildern vorstellen, und selbst für den Begriff Gottes bedürfen wir solcher Gleichnisse.

Nichts destoweniger scheint uns gewifs, dafs wir aufser uns eigentlich nie z. B. eine richtige Einheit sehen, sondern nur begrenzte, unendlich teilbare Flächen, betragen sie auch nur ein Zehntel Millimeter oder noch weniger. Einer Einheit werden wir erst bewufst, wenn wir aus dem Kontinuum des bunten Gesichtsfeldes, das dem Kinde als gleichmäfsige Fläche ohne Unterschiede und Tiefe erscheint, aktiv und geistig bestimmte Gruppen und Gestalten herausheben. Das Kind umfafst die Dinge zuerst mit der Hand und lernt erst an mannigfacher Erfahrung die Gestalten mit dem Auge zu umschreiben.

Ebenso wenig sehen wir in der Natur das innere Sein und den innerlichen Übergang einer Wirkung von einem Ding auf das andere. Vor uns liegt nur die Oberfläche und das äufsere Resultat, aber das Innerliche können wir nur erschliefsen. So erschliefsen wir aus der Thätigkeit der Pflanzen und Tiere ihr eigenartiges Sein: Wenn eine Pflanze Wasser und andere Stoffe aufsaugt, so sehen wir hier wohl, wie die Stoffe in die Pflanzen eingehen, aber die Kraft, die das entfernte oder, wenn es nahe ist, durch eine Scheidewand getrennte Stoffatom ergreift, sehen wir nicht. Wenn wir einen Stein werfen, nehmen wir an, dafs eine Kraft von uns in den Stein übergeht, allein wir würden in Verlegenheit geraten, wenn wir sagen sollten, ob die Kraft materieller oder immaterieller Natur war. Der Übergang einer Wirkung von einem abgeschlossenen Ding aufs andere gehört zu den schwierigsten, ja unlösbaren Problemen, und selbst Männer, welche zum Glauben nicht besonders geneigt sind, wissen sich durch keine andere Annahme zu helfen, als Gott verknüpfe mit der Veränderung des einen Dinges die entsprechende Veränderung des andern.

Diese Begriffe, Eins, Sein, Wirken liefert uns die Seele unter Anregung und in der Umhüllung mit äufseren Vorstellungen von Dingen und Thätigkeiten. Sie stecken in allen unsern Begriffen und verbinden sich gleich bei ihrer Bildung mit ihnen. Sobald wir Dinge auffassen, denken wir sie, selbstverständlich nicht in reflektierter Bewufstheit, als eins, seiend, wirkend. Die Kategorieen, in denen wir die Dinge auffassen, gehören zu jenen psychischen Gestaltungsmomenten, welche das Sinnenbild zum Allgemeinbegriff erhebt.

Dafs jene obersten Begriffe oder Kategorieen psychischen Natur — wir wollen nicht sagen, apriorischer Natur sind, um Mifsverständnisse zu vermeiden — sehen wir auch daran, dafs uns alles Sein in seelisches oder nichtseelisches, immaterielles oder materielles zerfällt. Wir können das seelische Sein sich abtönen lassen bis zum dumpfen halb- oder unbewufsten Insichsein der Mollusken oder Infusorien oder dem empfindungs- und selbstlosen Formsein der Pflanzen, aber was jenseit der Schwelle liegt, das bleibt uns unverständlich. Das materielle Sein hat für uns keine Unterschiede mehr. Wir können ihm freilich wieder Kräfte,

Wirkungen beilegen, aber damit gehen wir schon wieder in ein höheres Gebiet über. Was Kraft oder Wirken sei, das haben wir noch nie gesehen, wo wir eine solche annehmen, liegt sie hinter der Oberfläche der Dinge. Was Kraft und Wirken ist, erleben wir in uns selbst, ebenso was Denken, Empfinden was das Insich- und Fürsichsein ist u. s. w.

Wenn nun aber diese Begriffe mehr oder weniger seelisch, also subjektive sind, wird nun dadurch nicht deren Objektivität beeinträchtigt? Wir dürfen diese Frage füglich verneinen, auch ohne dafs wir auf Gott, den Schöpfer unserer Natur und unseres Geistes, hinzuweisen brauchen. Wir müssen uns überhaupt zuletzt irgend wo beruhigen können, einen festen Punkt besitzen, von dem wir ausgehen und auf dem wir stehen können, d. h. wir müssen eine Voraussetzung machen. Die Wissenschaft kann nicht voraussetzungslos sein, sie kann nicht mit nichts beginnen, sie mufs entweder auf die Wahrheit der Sinnenwelt oder der Vernunft vertrauen.

b) Deduktion und Induktion bei Kant.

Kant geht von der richtigen Grundfrage aus, wie allgemeine und notwendige Erkenntnis möglich sei? Wie die alte Philosophie beantwortet er die Frage damit, dafs zur allgemein gültigen Erkenntnis apriorische oder deduktive Elemente erfordert werden. Allein er überspannt die Forderung weit über Gebühr und zuletzt wird bei ihm alles, was in der Erkenntnis Wert hat, apriorisch.

1. Die Erfahrung liefert nach ihm nur einen chaotischen Stoff, der erst durch den Verstand geformt werden mufs. Zwischen dem äufsern Stoff und den innern Denkformen besteht keine Korrelation, obwohl sich Kant nicht klar darüber ausspricht, ob beides völlig heterogen oder ob doch eine annähernde Vergleichbarkeit besteht. Der „Kritik der Urteilskraft“ liegt der Gedanke nahe, dafs der Erfahrungsstoff nicht völlig ungeordnet ist und dafs das Denken die Aufgabe hat, die in ihm schon enthaltene Ordnung in der allerdings apriorischen Denkform nachzudenken. Doch überwiegt der Apriorismus auch hier so sehr, dafs man zur Annahme berechtigt ist, alles Denken und alle Erfahrung bewege sich in den sie erst ermöglichenden Denkformen. Dabei kann natürlich von einer objektiven Erkenntnis nicht mehr die Rede sein. Wohl zwingen die bei allen Menschen gleich wirksamen Denkformen zur Annnahme einer gleichartig gedachten Welt und auch das Wissen und Denken über diese Welt mufs

gleichartig allgemeingiltig und notwendig sein. Allein ob nicht alles zuletzt eine blofse Phantasmagorie sei, ist doch nicht sicher auszumachen. Der noch übrig bleibende Stoff der Erfahrung, das unbekannte Ding an sich hindert eine Auflösung der Welt in ein reines Gedankengespinst nicht, wie wir an Fichte sehen.

2. Wie kommt es aber, oder wie ist es möglich, dafs bei Kant die Denkformen, die doch inhaltslos sind, eine solche Ausdehnung gewinnen konnten, dafs alles Reale verschwindet?

Kant weifs aus so dürren und hölzernen Begriffen wie Einheit und Vielheit, Realität, Inhärenz und Kausalität, Möglichkeit und Notwendigkeit vermittelst der Schemata und weiterer deduktiver Entfaltung eine Art Grundrifs und Durchschnitt der Welt zu entwerfen, welcher alles für die Wissenschaft Wertvolle enthält. Er gibt eine Quintessenz, mit der sich die Wissenschaft begnügen mufs. Versuchen wir, ob es uns gelingt, den Kantschen Weg nachzugehen:

Die Logik liefert uns die Kategorieen, als die obersten Denkformen, die Kategorieen der Quantität (Allheit, Vielheit, Einheit), der Qualität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Subsistenz und Inhärenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft), Modalität (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit). Diese Kategorieen sind nun rein inhaltslose Formen und von ihnen gilt das Wort Kants: Begriffe ohne Stoff sind leer. Mit Stoff können sie sich nur auf Grund der Erfahrung füllen, Kant ist jedoch durchaus nicht sogleich geneigt, mit der Empirie zu kapitulieren. Er spinnt den apriorischen Faden weiter bis nahe an die Realitäten der Aufsenwelt.

a) Die Verstandsbegriffe werden zunächst mit der Anschauung verbunden, wie sie aller Erfahrung vorausgeht. Die Anschauung besitzt zwei apriorische Formen: Zeit und Raum, die, wie Kant zu beweisen sucht, nicht als Begriffe aus der Aufsenwelt abstrahiert sein können, sondern aller Erfahrung vorausgesetzt werden müssen. Unter diesen beiden Formen ist es nun die Zeit oder das Zeitschema, welches mit den Kategorieen verbunden der Realität näher liegende Begriffe erzeugt.

Erst in der Umhüllung der dürren Kategorieen mit diesen Formen entstehen die anschaulicheren, konkreten Begriffe oder die Schemata der Quantität, Qualität, Substantialität, des kausalen und modalen Verhältnisses. Das Quantum tritt als Zahl und Gröfse auf — Kant bezeichnet diese näherhin als ausgedehnte Gröfse und zieht damit verstohlen den Raumbegriff heran —, die Substanz erscheint als das Beharren in der Zeit, der kausale Zusammenhang als zeitliche Succession. Die Qualität

und das modale Dasein wird beides als Sein in der Zeit, die Notwendigkeit als Sein zu aller Zeit gedacht.

Es ist nun b) klar, dafs die Kategorieen auf alle Dinge Anwendung finden müssen, von denen wir Kunde erhalten. Dies läfst sich a priori ausmachen.

Alles, was Gegenstand der Erfahrung werden soll, mufs eine extensive oder intensive Gröfse haben und es mufs in einem kausalen und modalen Verhältnisse stehen. Eine Veränderung ist nur wahrnehmbar, wenn etwas als substantiell beharrt, und die Veränderung mufs kontinuierlich sein, die Wirkung darf nicht mehr enthalten als die Ursache. Das Quantum in der Welt mufs überhaupt gleich bleiben; was sich verändert und was beharrt, mufs immer zu derselben Gröfse sich ergänzen.

Die Zeitbestimmung macht K. von kontinuierlicher kausaler Veränderung abhängig. Wir können uns hier nun allerdings daran erinnern, dafs die Zeit nach gleichmäfsigen oder kontinuierlichen Veränderungen gemessen wird (Lauf der Sterne, Gang des Schattens, Ablaufen des Sandes, Bewegung des Pendels) und zwar mufs hier die Veränderung durch eine kontinuierlich wirkende Ursache bedingt sein, allein dieses Verhältnis ist nur für die Zeitmessung wichtig. Der Zeitbegriff selbst ist von diesem kausalen Verhältnis unabhängig, wie denn auch Kant ihn zuvor als eine unabgeleitete apriorische Form der Anschauung erklärt hat. Zeitliche Succession findet auch da statt, wo ohne innern kausalen Zusammenhang Zustand auf Zustand, Erscheinung auf Erscheinung folgt und nur ein bleibender Hintergrund ist notwendig, von dem sich der Wechsel abhebt. Wir unterscheiden daher zeitliche und kausale Folge, das post hoc und propter hoc.

Kant läfst in seiner apriorischen Entwicklung der Kategorieen mit Hilfe der Schemata durchblicken, dafs er eine Vielheit von Substanzen annimmt, was er eigentlich nur unter der stillschweigenden Hereinnahme einer Erfahrungsthatsache thun konnte. An und für sich läge von apriorischem Geschichtspunkt aus die Spinozistische Annahme nahe, die nur eine Substanz und flüchtige Modi kennt. Indessen würde doch auch hier der Grundsatz gelten, dafs alles in Wechselbeziehung, genauer Wechselwirkung stehen müsse. Mag man was immer für eine Vielheit annehmen, so beziehungslos steht nichts neben einander, dafs nicht irgend welches Band sie umschlingt. Irgend ein attraktives oder repulsives Verhältnis mufs doch obwalten.

c) In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ entwickelt Kant die apriorischen Elemente im deduktiven

Sinne weiter. Er unterscheidet das Bewegliche (Materie) und die Bewegung und betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt der Quantität (Phoronomie), der Qualität (Dynamik), der Relation (Mechanik) — und der Modalität (Phänomenologie.) Das Bewegliche im Raum muſs von apriorischen Gesichtspunkten aus nach Kant als raumerfüllend gedacht werden, es muſs eine Anziehungs- und eine Abstoſsungskraft haben, damit es nicht ins Unendliche sich ausdehne und zu Null sich zusammenziehe. Die Abnahme beider Kräfte in der Ferne läſst sich mathematisch berechnen. Die Mechanik muſs von dem Grundsatze ausgehen, daſs in aller Veränderung die Quantität der Materie beharrt, jede Veränderung eine äuſsere Ursache hat, und daſs Wirkung und Gegenwirkung sich entspricht. Die Phänomenologie beschäftigt sich mit der Frage, ob die Bewegung geradlinig oder kreisförmig gedacht werden muſs.

d) In der handschriftlich erhaltenen „Metaphysik der Natur", welche kürzlich Albrecht Krause in eigener Bearbeitung herausgegeben hat (Frankfurt, Schauenburg), wird die Deduktion noch weiter bis an und über die Grenzen der Physik geführt. Die Wärme und die Aggregatzustände werden aus der Kategorie der Qualität abgeleitet und die raumerfüllende Kraft der Materie durch Oscillationen erklärt, in denen Anziehung und Abstoſsung fortwährend in gleichen Zeitteilen abwechseln. — Die Einwirkung der äuſseren Objekte auf die menschlichen Empfindungsorgane bestimmt Kant als Akte der Autonomie, wodurch „das Subjekt in der empirischen Anschauung sich selbst afficiert in der empirischen Anschauung, gemäſs einer Form, die a priori gegeben ist."

e) Die „Kritik der Urteilskraft" löst die Frage der Naturzweckmäſsigkeit vom apriorischen Standpunkt. Der Zweck ist ein transcendentales übersinnliches Einheitsprinzip, in welchem wir das Mannigfaltige begründen und zusammenfassen.

Wir können den Dingen nach Kant verschiedene Zwecke beilegen. Entweder a) Es ist die Form unseres Erkennens (und die Art unseres Fühlens), für welche Naturobjekte bestimmt und angemessen scheinen. Diese Angemessenheit drückt sich in der ästhetischen Lust aus. b) Der Zwek ist ein utilitaristischer — ein Ding dient dem Nutzen eines andern, z. B. den Sauerstoff, den die Pflanzen ausatmen, brauchen die Tiere — oder endlich c) der Zweck ist ein innerer. Ein innerer Zweck bestimmt den Organismus. Im Organismus sind die Teile um einander und des Ganzen willen da, sie üben eine bildende Kraft und gestalten nach ihrer Form äuſsere Stoffe und pflanzen sich fort. Die Naturprodukte nach dieser innern Zweckmäſsigkeit beurteilen, heiſst teleologisch beurteilen.

Die Naturprodukte sind einer doppelten Betrachtungsweise zugänglich. Das Ganze einer Erscheinung, der gesamte Organismus kann als Erfolg und Ende der produktiv wirksamen Kräfte, als Resultat der zusammenwirkenden Theile, oder als Zweckursache von Anfang wirksam erscheinen. Diese letztere Betrachtung ist zunächst nur die Umkehrung der letztern, sie verhält sich wie die Division zur Multiplikation. 2×3 ist 6, hier erscheint 6 als das Resultat, fragen wir aber nach den Faktoren von 6, so bieten sich unter verschiedenen Kombinationen auch 2×3 oder 3×2. Wenn wir vom Gesichtspunkte des Zweckes aus das Zusammenwirken der Teile zu bestimmen suchen, so hat nach der Kantschen Terminologie der Zweckgedanken eine blos regulative, keine konstitutive Bedeutung. Letztere erhält der Zweckgedanke erst, wenn man ihn als Absicht und Ziel der schaffenden Natur unterschiebt. Unser diskursives Denken geht naturgemäſser von den Ursachen, den konkurrierenden bewegenden oder erzeugenden Kräften zur Wirkung fort, im Zwecke dagegen unmittelbar die Ursachen begründet mitzudenken, setzt einen intuitiven Verstand voraus. Ob in der Auſsenwelt causae finales oder nur efficientes wirken, läſst sich auf dem apriorischen Boden, auf dem wir uns bis zum Schlusse bewegen, nicht entscheiden.

Für die Empirie bleibt bei dieser Erkenntnistheorie kein Gebiet mehr. Man kann nur gewaltsam Kant zum Empiristen oder gar wie Natorp, zum Positivisten stempeln. Freilich sind nach K. die Denkformen leer und inhaltslos und eigentlich nur die Erfahrung gestattet, sie zu füllen und weiter zu entwickeln. Allein man sieht nicht eigentlich ein, was die Erfahrung beibringen soll. Das Ding an sich ist ja völlig unerkennbar, der Erfahrungsstoff chaotisch und alle Ordnung stammt aus dem Geist. Zudem ist bekanntlich auf Kantschem Boden das Ding an sich gar nicht beweisbar, da der Schluſs von der Ursache auf die Wirkung nur subjektive Bedeutung hat. Kant widerspricht übrigens selbst, wie wir an den oben stehenden Ausführungen sahen, dem realistischen Grundsatze und es war auch ganz naturgemäſs, daſs aus ihm eine Schar von Idealisten und aprioristischen Deducteurs hervorging. Der idealistische Kant ist der echte, nicht der später zugekünstelte realistische Kant.

Sei dem indessen, wie ihm wolle, den Denkformen muſs sowohl der Idealismus als Realismus, der auf Kantschem Boden möglich ist, irgend eine objektive Bedeutung beilegen, wenn man nicht vorzieht, dem Humeschen Skepticismus sich zuzuwenden, den ja Kant eben überwunden zu haben vorgibt. Ist dem aber so, dann ist nicht abzusehen, warum diesen Denkformen

alle objektive Bedeutung auf einmal abhanden kommen soll, wenn sie auf ein transcendentes Gebiet sich beziehen, wenn sie zu den Begriffen der Seele, der Freiheit und Gottes hinführen. Hier gerade gelangt das substantiale und kausale Denken des Menschen auf seinen höchsten Gipfel, und es ist rein und ungemischt die apriorische Denkform, welche nach Kant zu jenen Begriffen führt. Die Antinomieen, in welche sich das reine Denken hier verwickeln soll, sind doch nur scheinbar und der einzige stichhaltigere Grund scheint darin zu liegen, dafs hier die Erfahrung fehle, welche den Kategorieen ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit ermöglicht. Allein es gibt doch auch auf diesem Gebiete eine Erfahrung, wenn auch keine unmittelbare. Wir erfahren das substantielle Wesen der Seele, wir erfahren Gottes Dasein in deren Wirkungen. Die Wirkungen der Dinge auf uns in den Sinnen hat durchaus nichts voraus vor den erfahrbaren Wirkungen der Seele im Denken, Wollen, oder den Einwirkungen Gottes auf unser Leben und unser Gewissen. Wenn bei Kant stillschweigend das Kausalitätsgesetz dort auf das Ding an sich führt, hätte es auch hier auf Dinge an sich, auf die Seele und Gott führen sollen, oder es hätte hier wie dort dem Verlangen des Kausalitätsgesetzes gewehrt und der völlige Subjektivismus anerkannt werden müssen.

Nun zu der uns vorliegenden Arbeit Grundkes[1]! Diese zeichnet sich durch Klarheit uad Gründlichkeit aus und fordert wenig Widerspruch heraus. Ganz richtig ist namentlich das Schwanken Kants zwischen Idealismus und Realismus und der dadurch entstehende klaffende Widerspruch in seinem System gekennzeichnet. Dagegen befriedigt weniger die historische Ausführung, die man nach dem Titel erwartet, wie Kant zum Ideealismus gelangte. Wie Schopenhauer (sämmtl. Werke V², S. 92) verweist Grundke auf Locke als Vorbild Kants. Während Locke nur die sekundären Eigenschaften der Dinge, das was Gesicht, Gehör, Geschmak, Geruch und Gefühl berührt, also Licht und Farbe, Ton und Schall, Süfsigkeit und Bitterkeit, Wärme und Kälte als subjektiver Natur und den Dingen nicht eigentlich zugehörig hinstellte, soll Kant dazu fortgeschritten sein, auch die primären Eigenschaften aus dem Geiste apriorisch abzuleiten. Indessen hat schon Cartesius, wie wir oben sahen (IV, 477) angedeutet, Substanz, Dauer, Zahl und anderes derartige, was von ihm selbst zu den eigentlich wesenhaften Attribute gerechnet wird, könnte aus dem Selbstbewufstsein stammen,

[1] Kants Entwicklung vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin.

und er war es auch, welcher auf die subjektive Natur der Empfindungsqualitäten hinwies. Gewöhnlich erwähnt man in den philosophiegeschichtlichen Werken aufser Locke Hume als Vorläufer Kants. Dieser hat mit seiner scharfsinnigen Kritik des Kausalitäts- und Substanzbegriffes die Kritik Kants ins Leben gerufen. Eine genetische Entwicklung des Kantschen Idealismus hätte endlich auch jenes Anteils gedenken müssen, den die Leibnitz-Wolffsche Basis des Kantschen Philosophierens lieferte. Bei Leibnitz ist bekanntlich der Raum phänomenal, und es lag nahe, auch die Zeit unter diesen Gesichtspunkt zu stellen.

DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 4.
Die Leidenschaften.

Im ersten Princip der Moraltheologie, sowie solches für das praktische Handeln erfordert ist, hat Thomas die unermefsliche Weite dessen gezeigt, was allein all' unser Wollen und Begehren füllen und befriedigen kann. Es können auf unsern Endzweck mit Recht die Worte im Buche Job angewandt werden: „Siehe, er wird den Strom in sich aufnehmen und wird nicht darüber staunen: er vertraut, dafs der ganze Jordan in seinen Mund sich ergiefse.“ Der ganze Strom der vorüberfliefsenden Welt kann in uns treten, der ganze Jordan der Vergänglichkeit kann unser Inneres beleben; — der Hunger nach dem Endlosen wird nur desto gröfser. Der Mensch staunt über das, was er sich erworben, was er in Besitz genommen hat; — denn alles, was er in Wahrheit besitzt, vermehrt in ihm nur das Staunen über die Fülle dessen, was er noch besitzen kann. So weit ist unser letzter Endzweck, dafs alle Mächte der Geisterwelt selber, so hoch sie auch stehen mögen, darüber schweigend staunen und es von sich abweisen, selbständig uns zu dessen Besitze verhelfen zu können.

Hier haben wir ein erstes Princip der sittlichen Thätigkeit voll überaus grofser Fruchtbarkeit vor uns. Es ist dies nicht eine abstrakte Wahrheit, die den Geist aufbläht, ohne ihn zu nähren. Es ist jenes Princip, welches überall in der Welt der