

Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie [Fortsetzung]

Autor(en): **Grupp, G.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761971>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

der scholastischen Theologen der von Kuhn als „äußerlich“ und unmöglich hingestellte „physische“ Einfluß bewirkt, indem er die Teilnahme am eigenen göttlichen Geistesleben vermitteln soll; denn die höchste Blüte des sittlichen Lebens ist nach Kuhn eine göttliche Frucht, gleichwie und weil die tiefste Wurzel des Geistes eine göttliche ist. Mit andern Worten: bei Kuhn erscheint als Ergebnis der Entwicklung in der Seele bereits von Natur vorhandener göttlicher Lebenskeime das, was sonst die Theologen und wir dürfen sagen die göttliche Offenbarung selbst als freies Gnadengeschenk, als *donum superadditum* betrachten. Daß diese Grundanschauung vom Übernatürlichen und seinem Verhältnisse zum Natürlichen, die eine theosophische ist, das Kuhnsche philosophisch-theologische System durchwaltet, ist leicht einzusehen, wenn man es nur versteht, die zerstreuten Lehren zusammenzufassen und in einem gemeinsamen Brennpunkt zu sammeln.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

Von Dr. G. GRUPP.



c) Lotzes Metaphysik.

Die Metaphysik ist der schwächste Teil der Lotzeschen Philosophie, so anregend manche Untersuchung ist, und dies allein darum, weil Lotze ein lebendiger, klarer und sicherer Gottesbegriff abging. Auf der höchsten Höhe der Forschung überkam ihn eine idealisierende und pantheisierende Neigung, der Geist Fichtes und Hegels überwältigte ihn in der Person seines verehrten Lehrers Weisse. Während sein ganzes System, soweit wir es bisher kennen lernten, einem Pluralismus in Herbart-Leibnitscher Form und einem ausgesprochenen Dualismus zwischen Geist und Materie huldigt, gerät er in den höchsten metaphysischen Fragen in ein monistisches Fahrwasser. Diesen Widerspruch ans Licht gezogen zu haben, ist besonders das Verdienst Ed. v. Hartmanns, dessen Führung wir hier folgen.

Die Schrift Hartmanns über Lotze¹ schließt sich seinen andern Schriften an, in denen er zeitgenössische Philosophen behandelt, und berührt sich am nächsten mit seiner Abhandlung über Wundt in den Preussischen Jahrbüchern 1889. Wundt und Lotze sind unter den modernsten Philosophen diejenigen, welche dem Philosophen des Unbewußten (Hartmann) am meisten Konkurrenz machen und seiner Alleinherrschaft am meisten Abbruch thun. Nach ihrer Überwindung hofft H. noch größere Siege zu feiern. Daraus erklärt es sich, daß er nacheinander Lotze und Wundt behandelt und über beide nicht viel Gutes zu sagen weiß. Wir von unserem Standpunkt aus können dieser Auseinandersetzung mit Ruhe zusehen, und es ist uns am Sieg der einen oder andern Partei nicht allzuviel gelegen. Besonders Wundt steht uns nicht näher als Hartmann, und Lotze ist in seinen letzten Ansichten nicht viel empfehlenswerter als Hartmann. Daher verfolgen wir mit Interesse die scharfsinnigen Ausführungen Hartmanns über die Widersprüche Lotzes. Hartmanns klare Analyse der Lotzeschen Ansichten ist um so willkommener, als er in seiner so ganz verschiedenen Art der Darstellung jenen Ansichten eine eigentümlich scharfe Beleuchtung gibt. Es ist allen, die Lotze kennen, bekannt, wie schwer es ist, diesen beweglichen Geist zu fassen und ihm feste Resultate abzugewinnen. Man kann viel von Lotze lesen, ehe man weiß, was er eigentlich sagen will. Mit Recht sagt H. von ihm, es gebe bei ihm kein Ja, zu dem sich nicht irgendwo anders einmal ein Nein finde. Wenn daher ein so entschiedener und konsequenter, wenn auch nicht genug vorsichtiger und umsichtiger Denker, wie Hartmann, Lotze bestimmte Aussagen gleichsam abnötigt, so mag das, abgesehen von der kritischen Bedeutung, sogar zu unserer Kenntnis Lotzes beitragen. Freilich gerade diese Abnötigung wird am Ende zum Schaden Lotzes gereichen. Eine bestimmte Entscheidung in einer Richtung wird nicht seine ganze Ansicht darstellen, und wenn dann damit anders — oft entgegengesetzt — lautende Ansichten an andern Orten verglichen werden, wird man leicht Widersprüche entdecken. H. kehrt begreiflicher Weise diese Widersprüche mit Vergnügen hervor und wird dadurch doch oft ungerecht, so sehr der Schein für ihn spricht.

Schon die Entwicklung des Substantialitäts- und Kausalitätsbegriffes führt Lotze zu eigentümlichen Folgerungen und Widersprüchen.

Den gewöhnlichen Substantialitätsbegriff, der einen einheitlichen Grund mit vielen Kräften, Eigenschaften und Thätigkeiten zusammenreimen will, fand Herbart undenkbar. Ein unveränderliches einheitliches Wesen kann nicht veränderlichen Zuständen unterliegen und eines nicht vieles sein. Lotze hält nun dieser

¹ Lotzes Philosophie, Leipzig, Friedrich 1888.

Ansicht entgegen, daß wir aus eigener Erfahrung ein Wesen mit veränderlichen Zuständen kennen, nämlich das eigene Ich mit seinen wechselnden Gefühlen und Vorstellungen. In ähnlicher Weise hätten wir nun nach Lotze bei allen übrigen, auch leblosen, Substanzen die Möglichkeit veränderlicher Zustände und Thätigkeiten zu verstehen. Diese Ähnlichkeit erstreckte sich nicht bloß auf die allgemeine Möglichkeit eines Zusammenseins von Einheit und Vielheit, sondern auch auf die Art und Weise, wie das Ding seine verschiedenen Zustände zusammenfaßt, und verlange die Annahme einer Beseelung aller Substanzen (Monaden). Indem wir diesen Gedanken zurückweisen, können wir nur billigen, was gegen Herbart des weiteren ausgeführt wird. Um Einheit zu sein, brauche die Substanz nicht notwendig einfach zu sein, wie eine monoton sich selbst gleiche Qualität, die niemals selbst ein Reales, sondern nur Eigenschaft eines andern Realen sein könne. Ein Einfaches könne gar nicht Einheit in dem Sinne sein, daß es das beharrliche Wesen eines Veränderlichen ausmache. In dem weitem Verlauf der Untersuchung verflüchtigt sich bei Lotze der Begriff einer zusammenfassenden und substantiellen Einheit zu einer bloßen Form. Es ist eine bloße Idee, in welcher der göttliche Geist die verschiedenen Zustände und wechselnden Momente zur Einheit eines scheinbaren Dinges verbindet, als Macht über die Zustände der Seele aber wird die Idee zum Gesetz. Die substantielle Einheit verwandelt sich so zu „einem gegliederten Begriff, in welchem eine gesetzgebende Formel eine Vielheit verschiedener Bestimmungen zur Einheit zusammenfaßt.“ Die Konsequenz dieser Anschauung wäre ein Idealismus im Sinne Malebranches und Hegels, welche alle Realität und Materialität in reine Gedanken auflöste. So weit geht aber Lotze nicht, er hält daran fest, daß die Idee eines Dinges oder das Gesetz seines Verhaltens verwirklicht und auf irgend eine Weise „in die Form wirkungsfähiger Selbständigkeit versetzt werde,“ m. a. W., daß zur *essentia* eines Dinges die *existentia* hinzutrete. Herbart nahm in ähnlicher Verlegenheit seine Zuflucht zu einer unbegreiflichen Setzung oder Position, wodurch die Idee zu einer Realität werde. Lotze glaubt aber, daß nur der göttliche Wille dieses Wunder vollziehen könne, bemerkt jedoch gegenüber einer unzarten Zerpfückung des Wirklichen in *essentia* und *existentia*, die stetige Willensfunktion Gottes, welche die Realität (*existentia*) des Dinges ausmacht, und die intellektuelle Anschauungsfunktion, welche ihre Idee (*essentia*) ausmacht, seien unzertrennbar zusammengehörige Seiten der einheitlichen Thätigkeit Gottes.

Wie diese Ausdrücke zeigen, sind die Dinge nicht etwa zu Produkten göttlicher Thätigkeit, sondern zum unmittelbaren Ausdruck dieser Thätigkeit selbst, welche stetig fortdauert, herabgesunken. An andern Stellen freilich läßt Lotze die Dinge Gott gegenüber selbständig sein, sie lösen sich gleichsam vom Urgrund ab und geraten außer Gott. Ja er läßt die Dinge um so realer sein, je mehr sie für sich sind, am allerrealsten wäre dann der bewußte Geist, welcher im höchsten Grade für sich und niemals Mittel, sondern immer Selbstzweck ist.

Einen ähnlichen Widerspruch bietet die Erklärung der Kausalität. Das eine Mal erklärt Lotze die Wechselwirkung sich fernstehender Atome durch die verbindende Einheit Gottes, die Wechselwirkung würde auf dem Zusammenhang zwischen zwei Aktionen Gottes, deren Ausdruck die Atome wären, beruhen, ein andermal schreibt er den Atomen ein Wissen um ihr gegenseitiges Verhalten und dementsprechendes zweckmäßiges Wirken zu. Auf eine von diesen beiden Arten glaubt Lotze allein das Kausalitätsproblem zu lösen.

Lotze geht nämlich von der bekannten Ansicht aus, daß alle Wirkung auf Fernwirkung hinauslaufe.

„Die Bewegungsübertragung durch Stofs — so interpretiert Hartmann den Gedanken Lotzes — scheint uns durch die sinnliche Erfahrung ganz vertraut; das Nachdenken zeigt aber, daß ohne die Dazwischenkunft abstofsener Kräfte gar kein verständlicher Grund für die Übertragung der Bewegung von einem Körper auf den andern anzugeben ist und der Vorgang logisch unbegreiflich bliebe. Eine anziehende oder abstofsene Kraftäußerung wiederum kann nur stattfinden zwischen zwei von einander räumlich getrennten Punkten, während sie bei zwei sich berührenden, d. h. ineinanderfallenden mathematischen Punkten jede Möglichkeit, sich zu entfalten, einbüßt. Zwei ausgedehnte Körper, die einander berühren, können also nicht in den sich deckenden Berührungspunkten, sondern nur in den sich nicht berührenden materiellen Elementen anziehende oder abstofsene Wirkungen entfalten.“

Dies angenommen fragt es sich, wie kann eine Kraft sich von dem einen Ding oder Atom ablösen und einem andern Ding zufallen und wie ist es möglich, daß bei der Zustandsänderung α des Atoms a eine Zustandsänderung β des fernstehenden Atoms b eintritt. Auf letztere noch schwierigere Formulierung läuft die erstere hinaus, wenn man folgendes bedenkt. Eine Kraft ist niemals ablösbar, wie ein Ding, wie ein Produkt oder eine Hülle, in dieser Hinsicht ist sie vielmehr wie eine Eigenschaft des Dinges, von welchem der Satz gilt: *attributa non separantur a substantiis*, sie ist ein Vermögen, das wie ein

Zustand an dem Ding haftet und niemals verselbständigt werden kann. Gesetzt aber auch, die Kräfte lassen sich verselbständigen, sie lassen sich übertragen, so entstände die Frage, wie könnte die Kraft den Weg finden, der von einem Atom zum andern führt, und wie findet sie Einlaß bei dem zweiten Atom?

Alle diese Schwierigkeiten vermag Lotze nur zu lösen, indem er den Atomen ähnlich wie Leibnitz eine mehr oder weniger dumpfe Empfindung beilegt, vermöge deren sie auch ferne Vorgänge wahrnehmen und darnach ihr Verhalten einrichten. Ja selbst diese Annahme genügt ihm nicht völlig, er hält noch eine Vermittlung durch den Urgrund alles Seins, das absolute Subjekt für nötig.

Wir können uns mit diesem Lösungsversuch nicht zufrieden geben, sondern glauben, es genüge die Annahme eines materiellen, aber imponderabeln alles durchdringenden „Äthers“, um die Wechselwirkung auch entlegener Dinge zu erklären. Wie die neuere Physik annimmt, durchdringt der Äther alle Dinge und ist vor allem der Träger der Lichterscheinungen, aber auch als Vermittler der gegenseitigen Anziehung und Abstofsung wird er vielfach zu Hilfe genommen. Wir möchten nun dessen Bedeutung noch erweitern und ihn zum Vermittler aller Wechselwirkungen überhaupt machen, so verschieden sie sind. Der Äther pflanzt die im Innern eines Dinges entstandene Veränderung durch eine Erschütterung fort, die wahrscheinlich im umgekehrten Quadrat der Entfernung abnimmt, wie das Licht. Die Verschiedenartigkeit der Veränderungen und Wirkungen wird durch leise Modifikationen dieser Erschütterung ausgedrückt. Man könnte dies vielleicht für unmöglich halten, allein man erinnere sich, auf welche einfache Weise die Natur die Bewegung des Äthers, der Luft und der sich berührenden Moleküle zu verändern braucht, um so verschiedenartige Farben und Töne, Wärme- und Elektrizitätserscheinungen hervorzurufen, wie sie uns bekannt sind. Eine Fernwirkung im Sinne Lotzes aber ist schon deshalb auszuschließen, weil auch die menschliche Seele, so hoch organisiert sie ist, Fernwirkungen im gemeinten Sinne weder erleidet noch ausübt, sondern für alle Wahrnehmungen und Empfindungen der Vermittlung durch sinnliche Mittel bedarf.

Die von uns vorgeschlagene Lösung des Kausalitätsproblems würde auch die Versöhnung des frühern Dynamismus mit dem heute allein herrschenden Atomismus herbeiführen und zur Erkenntnis führen, daß eine Zerpflückung des Naturganzen in eine

diskontinuierliche Atomenwelt und die Isolierung der Atome ebenso unrichtig ist, wie die Verschmelzung aller Unterschiede in einem Kräftecontinuum. Man soll die Welt nicht in lauter Stäubchen zerreiben und nicht zu einem Klumpen zusammenballen wollen, und weder die Analogie eines Sternenheers noch eines unterschiedslosen Meeres genügt, das Welträtsel zu lösen. Beides muß vielmehr beisammen sein, eine kontinuierliche Einheit und eine diskrete Vielheit, um den Zusammenhang und die Wechselwirkung ebenso zu erklären, wie den Unterschied und die Selbständigkeit der Dinge. Doch kehren wir zu Lotze zurück!

Noch unannehmbarer als Lotzes Lösung des Substanz- und Kausalitätsbegriffes, ist seine Behandlung des Raumes und der Zeit. Außerhalb unseres Bewußtseins gibt es nach Lotze nicht nur keinen Raum in unserm Sinne, sondern auch nicht einmal etwas Ähnliches oder Homologes. Die Dinge sind raumlos und ihre gegenseitigen Beziehungen vollziehen sich ohne Raum. Nur wir sind es, welche diese raumlosen Beziehungen in die Sprache unserer Raumvorstellung übersetzen. Die Atome sind übersinnliche Wesen, welche mehr oder weniger erregbar sind, intensive Wirkungen setzen und in engeren oder weiteren Beziehungen und Verwandtschaftsgraden stehen und darnach allein richtet sich unsere Raumschauung und versinnlicht die Beziehungen der Atome in einem Neben- oder Hintereinander derselben.

Ähnliche Vorstellungen schweben Lotze auch bei der Analyse des Zeitbegriffes vor, auch hier müht er sich mit der Vorstellung einer zeitlosen Entwicklung des Inhalts eines Atoms oder Wesens ab. Seine Entscheidung streift hart an der Ansicht vorbei, daß es rein logische, beziehungsweise kausale Abhängigkeits- und Zusammenhangsverhältnisse sind, welche wir in die Anschauungsform der Zeit übersetzen. Wenn er dennoch nicht bei dieser Ansicht stehen bleibt und das logische Verhältnis von Grund und Folge von dem realen Verhältnis der Ursache zu ihrer Wirkung unterscheidet, so geschieht es nur mit einer gewissen Resignation und Unbefriedigtheit und in seiner Religionsphilosophie kehrt er aufs neue zu dem fallengelassenen Gedanken zurück.

7. *Der Positivismus.*

Der von England aus bei uns importierte Positivismus ist ein eigentümlich skeptisch modifizierter Empirismus. Die mittelbare oder unmittelbare Erfahrung und die durch die Erfahrung gebotenen aber innerhalb ihres Bereiches fallenden Folgerungen, lehrt dieses System, sind das allein Gewisse; unsicher aber und

ungewiß ist alles Transcendente und zwar nicht nur alles Transcendente im theologischen, sondern auch im metaphysischen Sinne, kein Schluß vermag hier eine Brücke vom Positiven zum Hyperempirischen zu schlagen und auf diesem Gebiete ist die Skepsis unbedingt in ihrem Recht.

Der frühere Empirismus hat immer noch etwas Transcendentes und Metaphysisches anerkannt, nur Hume hat ganz die Konsequenzen des modernen Positivismus gezogen und alle metaphysischen Begriffe, wie Substanz und Kausalität, verworfen. Nicht nur das Innere der Dinge ist unerkennbar, sondern ihr Ansich überhaupt, ihre Realität, ihr Sein und Wirken, weil es weder der mittelbaren noch der unmittelbaren Erfahrung (dem Experiment) zugänglich ist. Die Wissenschaft hat es nur mit Erscheinungen zu thun und soll diese rationell bearbeiten. Die Naturgesetze sind nur Gesetze der Erscheinungen, aber sie sind deswegen um nichts unsicherer, als wenn sie als Gesetze der Dinge selbst ausgegeben würden. Die Metaphysik, welche sich erdreistet, das Innere der Dinge zu erforschen und Begriffe wie Substanz, Kraft, Wirkung und Bewegung analysieren will, ist auf Vermutungen und Phantasieen angewiesen, und der eine Metaphysiker widerspricht daher dem andern. Sobald man sich aber mit dem allein Sichern und Positiven begnügt, wie die Astronomen, Physiker und Biologen, ist eine allgemein gültige widerspruchsfreie Wahrheit zu erreichen. Die Metaphysik ist unfruchtbar; erfolg- und ergebnisreich ist allein die positive Forschung.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß mit Aufgabe der Metaphysik der Philosophie eigentlich der Boden entzogen wird, denn in der Metaphysik gipfelt ihr Bestreben, und wer die Metaphysik verwirft, der verstümmelt auch die Ethik und Psychologie, ja auch die Logik, so sehr sich die Positivisten um die Logik anzunehmen scheinen. Sie haben sich ja in der That schlechte Verdienste um die Logik erworben. Nicht bloß haben sie alle deduktiven Elemente aus ihr beseitigt, sondern auch die Tragweite des Schlusses geschmälert. Der von mir Kausalschlus genannte Art des Syllogismus¹ können sie keine weitgehende Bedeutung zuteilen, da es sonst möglich würde, auf etwas Metaphysisches oder Transcendentes zu kommen.

Trotz ihres Namens haben die Positivisten sich bisher nur im Negativen stark gezeigt, sie waren reich an skeptischen Be-

¹ Vgl. meinen Aufsatz: „Die logischen Gänge des Denkens“ im Phil. Jahrb. IV, 271 ff.

denken, an zerstörenden Gedanken, aber arm und schwach im Aufbauen, und ihr Ansehen und ihren Einfluß verdanken sie nur der geneigten Stimmung, die sie in unserem naturforschenden und oberflächlichen Zeitalter bei den Vertretern der sogenannten exakten Wissenschaften fanden. Die Positivisten geben den stille-gehegten Gedanken der experimentierenden, zählenden, sammelnden und registrierenden Gelehrten Ausdruck und scheinbare Begründung, die um so willkommener war, als sie von philosophischer Seite selbst auszugehen schien. Wie oft haben wir schon von Leuten, die von Positivismus so wenig wußten wie von Empirismus, hören müssen, was hat euer Philosophieren für einen Wert? Ihr bringt es doch zu keinem Resultat und werdet das Welträtsel doch nie lösen! Die Ursache solcher Ausrufe liegt aber nicht, wie man glauben könnte, nur in der Wertlosigkeit der Wissenschaft, sondern in dem Unvermögen, ihr zu folgen. Es ärgert manchen, daß andere mehr wissen wollen, als sie, daß sie tiefer eingehen und sich höher erheben. Ein längeres Verweilen auf abstrakter Höhe ist vielen zu beschwerlich, es ist ihnen nicht möglich, sich von der nächsten Wirklichkeit zu emanzipieren und sich nach innen zu wenden. Zu dieser Gattung Menschen gehören leider auch viele Gelehrte mit Seciermesser und Aktenbündeln, deren Verdienste wir sonst gern anerkennen. Ihre „exakten“ Forschungen haben ja gewiß ihren Wert, und die Philosophen sind weit entfernt, diesen Wert bestreiten zu wollen, allein sie sollen auch ihrerseits anerkennen, daß es etwas anderes ist, zu sammeln, zu registrieren und zu vergleichen, und etwas anderes zu denken und auf den Höhen der Spekulation zu wandeln. Nicht jeder hat Neigung und Fähigkeit, sich in Folianten zu begraben und Notizen zu sammeln, wie nicht jeder für die Reflexion und Spekulation geschaffen ist. Diese Thatsache sollte man namentlich auf der „positiven“ Seite anerkennen und nicht ohne weiteres alles als Hirngespinnst und vage Vermutung unbesehen verwerfen, was die Philosophie in Jahrhunderte langer Arbeit zu Tage gefördert hat. Leider war es zum Teil die unheilvolle Entwicklung der modernen Philosophie, welche diese Mißachtung verschuldet hat. Bei Hegel und Konsorten vermochten freilich die Vertreter exakter Forschung keine ehrliche Wissenschaft zu entdecken. Sie fanden bei den „Positiven“ ihre Männer, hier fanden sie alle ihre Voraussetzungen und stillen Gedanken verfochten. War doch der Vater der Positiven, A. Comte, allein selbständig und originell auf jenen positiven Gebieten, welche jetzt als alleinige Domäne echter Wissenschaft erklärt werden. Im Gebiete der Philosophie

war Comte, wenigstens wie unser Gewährsmann Gruber¹ die Sache darstellt, bloßer Dilettant, ohne Tiefe und Schärfe des Gedankens, wie er denn auch den Gemeinsinn allein anwendet und anerkennt. Seine Gedanken über Philosophie sind so platt und alltäglich, dazu in einer so schlechten, unfranzösischen und eleganzlosen Sprache niedergelegt, daß es nur Engländern einfallen konnte, in ihm eine philosophische Größe zu finden. Dagegen entwickelt er über Physik, Chemie und Biologie einerseits und über die geschichtliche Entwicklung andererseits anregende Gedanken. Man sieht, daß er hier eher zu Hause ist, als in der Philosophie.

Die Mathematik ist nach Comte die Grundwissenschaft sowohl hinsichtlich der Methode als hinsichtlich ihres Gegenstandes, sie ist die Grundquelle aller Positivität. Auf die Mathematik lassen sich alle Erscheinungen zurückführen, sei es, daß man ihre statische und dynamische oder auch ihre qualitative Seite ins Auge faßt. In der That ist die Astronomie in ihrer durch Kepler und Galilei begründeten Form nur eine angewandte Mathematik, und ebenso hat die Physik ihre höchsten Triumphe in der mathematischen Berechnung der ihr angehörigen Phänomene gefeiert. Alle Qualitäten, wie kalt, schwer, farbig, werden in Bewegungsverhältnisse aufgelöst, und die Bewegung selbst erschließt sich in der Mechanik mathematischer Betrachtung. Doch entspricht die Physik nicht in demselben Grade wie die Astronomie dem positiven Ideale mathematischer Wissenschaftlichkeit, sie enthält noch viel zu viel irrationale Momente, störende Faktoren, wie Reibung, Widerstand des Mittels u. s. f. Die Astronomie steht logisch und sachlich der Mathematik am nächsten, sie ist bis jetzt allein vollständig positiv geworden und bedarf am wenigsten teleologischer und metaphysischer Voraussetzungen. Die Physik verleiht dagegen dem Menschen Kräfte, welche ihm Wunder entbehrlich machen. Sie hat auch vor der Astronomie eine Methode voraus, nämlich die Experimentation. Diese Methode, „dieser Teil der universalen Logik“ hat in der Physik ihr eigentliches Gebiet. Sobald in der Physik das Gebiet des Experimentes überschritten wird

¹ Aug. Comte, der Begründer des Positivismus v. Herm. Gruber, S. J., Freiburg, Breisgau 1889. Der Referent hat einigemal versucht, in die eigenen Worte Comtes einzudringen, wurde aber durch die unglaubliche Weitschweifigkeit und ungenießbare Form dieses Philosophen immer wieder abgeschreckt. Um so größeren Anspruch auf unsern Dank hat Gruber, der die Comteschen Werke wacker durchforscht hat und ihre Quintessenz in übersichtlicher und klarer Form bietet.

und die tiefere Frage nach dem Woher gestellt wird, muß sie sich in unkontrollierbare Hypothesen einlassen, deren Wert zweifelhaft ist (z. B. die Äthertheorie).

An die Physik schließt sich nach Comte die Chemie und Biologie an, und zwar unmittelbar, ohne daß ein vorgeblicher Unterschied zwischen anorganischen und organischen Stoffen eine Kluft in der Entwicklung der Wissenschaft bilden würde. Es gibt keinen Widerstreit zwischen der lebenden und leblosen Natur, vielmehr besteht das Leben in der harmonischen Wechselbeziehung zwischen lebendem Wesen und umgebendem Mittel, welches den ununterbrochenen innern Prozeß der Neubildung und Zersetzung ermöglicht. Auch zwischen Tier und Mensch besteht kein Unterschied. Die Seelenvermögen sind im Gehirn begründet. Der menschliche Verstand ist ganz durch die affektiven Triebe bestimmt oder wie schon Condorcet sagte, ganz vom Willen oder Instinkt abhängig. Ein andermal drückt Comte den gleichen Gedanken so aus: „Die Vernunft ist nichts anderes als ein veränderlicher Instinkt“, und folgert durch Umstellung: „Der Instinkt ist nichts anderes als die fixierte Vernunft.“

In die Geschichtsphilosophie warf Comte den ganz orginellen, wenn auch einseitig übertriebenen Gedanken hinein, die ganze geschichtliche Entwicklung lasse sich in ein theologisches, metaphysisches und positives Stadium zerlegen. Die theologische Weltansicht sei für den Anfang der Kultur notwendig gewesen, weil sie allein der Menschheit den nötigen Impuls und die nötige Gemeinschaft zu kultureller Arbeit gegeben habe, und sie lasse sich selbst wieder in drei Hauptformen unterscheiden. Die erste Form bilde der Fetischismus mit seiner pantheistischen Allbeseelung, die zweite der Polytheismus. Der Polytheismus habe sich der Wissenschaft und Kunst sehr förderlich erwiesen, jener indem seine abergläubischen Beobachtungen den Geist der Beobachtung überhaupt erweckten, und dieser indem er mit seiner Götterwelt die Phantasie erfüllte. Charakteristisch für den Polytheismus sei die Sklaverei und die Vermischung der geistlichen und weltlichen Gewalt. Erst die dritte Hauptform des theologischen Stadiums, der Monotheismus, habe die geistliche und weltliche Gewalt getrennt und die Sklaven emancipiert. In seiner eigentümlichen Art komme der Monotheismus am reinsten zum Ausdruck im römischen Katholizismus, dessen moralischer und intellektueller Wirksamkeit er alle Anerkennung zollt. Das metaphysische Stadium wird eingeleitet durch die mittelalterlichen Scholastiker und Rechtsgelehrten und kam in der Reformation zum Durchbruch. Das eigentliche Princip der

Reformation ist die Freiheit der Forschung und die moralische Freiheit: „Als die Macht der religiösen Überzeugungen zu schwach geworden war, die Leidenschaften zu bändigen, hat die Reformation, sagt Comte, das erlösende Wort gesprochen“. Die gerade Fortsetzung der Reformation bildet der Deismus, die Aufklärung und die Revolution. Daneben entwickelt sich bereits das positive System, dessen Grundlage Comte bis zum mittelalterlichen Aufschwung der Industrie zurückverfolgt.¹ Doch hat es seine eigentliche Entfaltung erst mit Beginn der neuen Zeit, mit Ausbildung des Post-, Kolonial- und Bankwesens erhalten. An die veränderten Wirtschaftsverhältnisse schließt sich eine Umgestaltung der Weltanschauung an, die jedoch erst im Werden begriffen ist. Zu seiner vollständigen Durchführung bedarf das positive System einer hierarchischen Organisation, deren Grundzüge Comte im Anschluß an kirchliche und St. Simonistische Ideen entwirft. Ich enthalte mich einer Kritik dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion, da aus meinem eben citirten Werke „System und Geschichte der Kultur“ zur Genüge erhellt, wie weit ich sie für richtig halten kann (siehe I, 73, 131, 164; II, 96, 118, 345, 438, 494).

Das Hauptwerk Comtes, in dem er diese Lehre entwickelt: *Cours de philosophie positive* war 1835—1841 in 6 Bänden erschienen und fand nur sehr langsam Beachtung. Nach 1841 fällt ein gewisser Umschwung in Comtes Geistesleben, leider eine Wendung zum Schlimmern. Von seiner Frau getrennt liefs er sich in den Verkehr mit einer gewissen Clotilde de Vaux ein, die auf ihn einen bezaubernden Eindruck machte und der er nach ihrem Tod als seiner „heiligen Gefährtin“, seinem „Engel“ eine schwärmerische Verehrung zollte, obwohl ihre Verbindung nur ein Jahr gedauert hatte. Er bildete einen förmlichen Gottesdienst mit asketischen und liturgischen Formen aus. Clotilde wird in seiner Phantasie zum Ausdruck und Symbol seines Menschheitsideales. Die Menschheit nämlich, nicht Gott soll nach C. in Zukunft den Mittelpunkt der religiösen Gefühle bilden, und die Religion ist nichts anders als die durch Liebe und Glaube bewirkte Einheit der Menschen. Die Menschheit ist das grofse Wesen, dem alles unterthan ist, die Erde (der grofse Fetisch) und der Weltenraum (das grofse Mittel). Doch wird ihr nur die öffentliche Verehrung in den Kirchen unmittelbar gewidmet, der persönliche Kult mufs sich auf das Weib

¹ Mit Recht preist Comte das Mittelalter wegen seiner Verdienste um Industrie und Handel, vgl. Belege in meinem „System und Geschichte der Kultur“ II, 31, 33, 35, I, 71.

beziehen, „in welchem die Sympathie, die Quelle aller Einheit, vorherrscht. Dasselbe ist die beste Personifikation des Großen Wesens.“ Unter den verschiedenen weiblichen Typen ist für jeden die Mutter, die Gattin und Tochter diejenige, durch deren Kult das Gefühl der Ehrfurcht für die Menschheit genährt werden soll. Die nähere Art und Weise des positiven Kultus besteht in einer ekelhaften, oft an Wahnwitz grenzenden Nachäffung des christlichen Kultus. Wenn schon seine Anhänger ob solcher Ausschreitungen einer überreizten Phantasie an dem Verstande ihres Meisters zu zweifeln anfangen, so fällt uns die starke Dosis Wahn- und Blödsinn noch mehr auf, die er seinem Systeme zuletzt beifügte.

Eine eigentliche Bedeutung erhielt Comtes System erst durch die begeisterte Zustimmung Stuart Mills. Mill war ein klarer, scharfsinniger Denker, dem nur die schöpferische Originalität und der Tiefsinn gebrach. Das Werk Comtes kam ihm gerade recht zum Abschluß und zur Ergänzung seines echt englischen empirischen Denkens. Haben doch die Engländer von jeher einem verständigen Empirismus gehuldigt, ohne deswegen von allen Phantastereien frei zu bleiben. Im Frauenkultus war z. B. Mill kein geringerer Schwärmer als Comte und hat durchaus unpraktische Vorschläge zur Frauenemanipation gemacht.

In die Fußstapfen Mills trat Herbert Spencer, über dessen Philosophie uns zwei prächtige Schriften vorliegen, nämlich „die Grundlage der Spencerschen Philosophie von Gaquoin“ und „Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft von Gideon Spicker.“ Beide Schriften sind ebenso treu und gewissenhaft in Darlegung der fraglichen Lehre, als scharfsinnig und gerecht in der Kritik, und wir können beiden Verfassern in allem, was Spencer betrifft, beistimmen, wiewohl wir die idealistischen Voraussetzungen des einen und die pantheistisch-spinozistische Anschauung des andern nicht teilen.

Das „System der Philosophie“ H. Spencers hat zwei Abteilungen, das Unerkennbare und das Erkennbare. Zum Unerkennbaren rechnet er alles Metaphysische und zum Erkennbaren das gesamte Gebiet des innern und äußern Sinnes oder, wie er es nennt, das der schwachen und das der lebhaften Kundgebungen oder der objektiven und subjektiven Welt, des Ich und Nichtich, so weit es sich innerhalb unseres Bewußtseins darlegt. Denn was außerhalb des Bewußtsein liegt, das Ding an sich, ist unerkennbar. Darin stimmt Spencer mit Kant überein, welchen Comte nicht berücksichtigt hatte.

Mit Scharfsinn weist Spencer die Widersprüche der Metaphysiker und der metaphysischen Begriffe nach, des Raumes z. B., der von den einen als rein apriorisch, von den andern als dinghaft aufgefaßt wird, ferner im Begriff der Wirkung (siehe oben S. 434). Das Verhältnis der Bewegung zur Ruhe ist zweideutig, die wahrgenommene Bewegung ist nie die absolute, sondern eine relative und der Übergang von der Bewegung zur Ruhe ist unbegreiflich. Unser ganzes Erkennen läuft nach Sp. auf ein bloßes Klassificieren hinaus, ein Verbinden des Gleichen und Unterscheiden des Ungleichen, auf die Anpassung innerer Beziehungen zu äußerer Beziehungen des Neben- und Nacheinander (Koexistenz und Folge), m. a. W. unser Erkennen ist relativ.

Eben so widerspruchsvoll seien die Ansichten über die Entstehung der Welt. Die einen sagen, sie sei selbstexistent (Materialisten) oder selbst erschaffen (Pantheisten) oder von einem äußeren Urheber erschaffen (Theisten). Sowohl in Bezug auf die Materialisten als Theisten bestreitet nun Spencer, daß eine Selbstexistenz denkbar sei. Man müßte annehmen, diese Existenz hätte keinen Anfang genommen und schliesse eine unendliche Vergangenheit ein. Eine unendliche Vergangenheit aber sei unvorstellbar. Das Selbstexistierende könne nicht begrenzt und daher weder a) verursacht oder bedingt noch b) selbst Ursache sein. Nehme man aber etwas Unverursachtes an, so habe man die Hypothese von der Verursachung fallen gelassen und dem Ursache um Ursache verlangenden Kausalitätsdrang der Vernunft widersprochen, die Kausalreihe werde abgeschnitten. Das Unbegrenzte und Unbedingte könne auch b) nicht Ursache eines andern sein, denn es verlange ein Sein außerhalb aller Beziehung, eine Ursache aber bestehe nur in ihrer Beziehung zu ihrer Wirkung. Dazu komme, daß beim Absoluten das Stehen außerhalb aller Beziehung und das Treten in Beziehung oder die Periode vor der Welterschöpfung und der Beginn der Welterschöpfung auseinander gedacht werden müsse. Allein im Unendlichen könne keine solche Veränderung eintreten, es könne nicht von einem unvollkommenen Zustand (dem der Ruhe) zu einem vollkommeneren (dem der Thätigkeit) übergehen, und die Einheit des Absoluten wäre jedenfalls durchbrochen. Endlich dürfe das Unendliche nicht notwendige Ursache des Erschaffenen sein, weil es sonst bedingt wäre, sondern die Verursachung müsse eine freiwillige sein. Freier Wille finde sich nur in einem bewußten Wesen, Bewußtsein aber setze die

Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus, was beim Absoluten undenkbar sei.

Mit Recht tadelt Spicker H. Spencer, er trage in das Absolute einen empirischen Zeitbegriff hinein; fügen wir bei: auch einen empirischen Kausalitätsbegriff. Das Ewige übersteigt allerdings unsern Verstand und läßt sich durch unsere Zeitvorstellung nicht ausfüllen und erklären, allein die Logik fordert einmal diesen Begriff, wie den des Unbedingten überhaupt. Das Unbedingte hat sich in der Schöpfung nicht verändert, von Ewigkeit her stand sie im Geiste Gottes fest, und Gott verendlicht sich durch Inbeziehungtreten mit dem Endlichen so wenig, als wir uns durch Leitung der Tiere vertieren. Gott ist keine starre Substanz, welche absolut einfach sein müßte, um ihre Einheit zu bewahren (siehe S. 433), in ihm ist Bewußtsein, weil er stets im Sohne die Welt der Ideen betrachtet. Auf einem andern Punkt ist die Kritik Spencers glücklich, und Spicker unglücklich in ihrer Abwehr. Ein Selbsterschaffen oder Selbstentwickeln im pantheistischen Sinne ist in der That, wie Spencer sagt, undenkbar und unlogisch, nur hatte Spencer am wenigsten die Berechtigung, den Begriff solcher Evolution zu verwerfen, da er ihn selbst in seiner Naturphilosophie und Sociologie bis zum Übermaß mißbraucht und die gesamte Welt der Natur und des Geistes aus unbestimmten Keimen sich entwickeln läßt, ohne eine höhere Kraft zu gebrauchen. Aus sich kann die Potenz sich nicht zum Aktus entwickeln und Spicker beruft sich umsonst auf Aristoteles, um ihre Denkbarkheit beim achtlosen naiven Leser einzuschmuggeln. Ein Übergang von Potenz zum Aktus setzt immer eine bewegende Ursache voraus, und diese hat Aristoteles überall, beim Universum, wie beim Organismus, anzubringen gewußt. Eine Universalpotenz, den schlafenden unbewußten oder halbbewußten Gott der Pantheisten, der im Menschen endlich vom Schlafe auferstand, kennt Aristoteles nicht — übrigens auch Spickers Meister Spinoza nicht — und er bedarf auch nicht des Ungedankens einer Sichselbstübersetzung von der Potenz zum Aktus. Dieser Ungedanke wird dadurch um nichts verständlicher, daß Spicker auf den menschlichen Geist hinweist, welcher rein aus sich es zu solch erhabenen Werken bringt, wie die Dichtungen eines Goethe oder die Malereien eines Rafael sind. Spicker vergißt, daß der menschliche Geist auch nach Spinoza von Gott stammt, daß er Jahrhunderte lang Zeit hatte, die Natur und den Menschen zu erforschen, deren Geheimnisse zu belauschen, daß überdem jeder Dichter und Künstler sich an den

Arbeiten seiner Vorgänger schulen konnte und dieses ein Wunder wäre, wenn der mit diesen Anregungen geschwängerte gottgegebene Geist es nicht zu selbständigen und ausgebildeten Werken gebracht hätte.¹

Im übrigen hätte sich Spicker nicht einmal um diese chimärische Selbstentwicklung zu bemühen brauchen, scheint doch sein Pantheismus nicht der gleichen Art, wie der Hegels oder Hartmanns zu sein, die sich lächerlicher Mittel bedienen, um etwas aus Nichts entstehen zu lassen.² Er scheint vielmehr im Sinne Spinozas das materielle Sein als ein ewiges Attribut oder eine Eigenschaft der einen Allsubstanz zu fassen und ignoriert S. 23 sogar die idealistische Auffassungsweise der Materie, wie wir sie in diesem Jahrbuche V, S. 216 f. dargelegt haben. Wir sind aber trotz Spinoza und Hegel der Ansicht, daß sich die Welt nur durch Schöpfung erklären lasse, und werden darin nicht beirrt durch Spickers Behauptung, die christliche Schöpfungslehre sei keine philosophische, sondern eine religiöse Betrachtungsweise, eine Behauptung, die um so auffallender ist, als Spicker unmittelbar zuvor den Begriff einer Schöpfung aus nichts gegen Spencers Angriffe in Schutz genommen hat.

Wenn von Spencer alles Metaphysische als unerkennbar bezeichnet wurde, so ist er doch nicht gewillt das Unerkennbare als nicht seiend oder als reines Nichts zu betrachten. Die dem Nichtich angehörenden Erscheinungen oder die starken Kundgebungen weisen nach ihm auf eine außerhalb unseres Bewußtseins liegende Realität hin, wie die Begriffe des Raumes, der Bewegung und Kraft. Es liegt den äußern Erscheinungen wie den Begriffen, mit denen wir sie bearbeiten (Raum, Bewegung etc.) das Ding an sich zu Grunde, und zwar ist das Ding an sich die Ursache und das phänomenale Sein die Wirkung. Das Ding an sich sucht Spencer des näheren als Kraft zu bestimmen und entwickelt aus ihr den Begriff des Stoffes und der Bewegung als ihre Kundgebungen, des Raumes und der Zeit als die Bedingungen, in welchen sich die Kraft kund gibt. Die Kraft selbst aber ist und bleibt eine unbekannt-Größe, weil sie sich mit keiner bekannten Größe messen läßt. Diese unbekannt-Größe nun wird von Spencer mit dem Schlufs-

¹ Vgl. über dieses Problem mehr in meinem „Systeme und Geschichte der Kultur“ I, 150 ff. (Geschichtliches Substanz- und Kausalitätsgesetz) und I, 61 ff.

² S. Jahrbuch V, 218, wo ich die betreffende Stelle Spencers nach Spicker citierte.

punkt einer logischen Betrachtung verknüpft, welche darin besteht, daß das oben charakterisierte relative Wissen und Erkennen durch ein Absolutes ergänzt werden müsse, um nicht illusorisch zu werden und zuletzt mit diesem Absoluten in eins gesetzt. Das Absolute sei aber, meint Spencer, nur ein Postulat unseres relativen Denkens und als absolut mit unsern relativen Begriffen nicht zu fassen oder es sei unerkennbar, man könne gar nichts über dasselbe aussagen als daß es sei, namentlich müsse der Gedanke an eine Persönlichkeit des Absoluten fern bleiben.

Noch von einem andern Gesichtspunkt aus gelangt Spencer zu demselben Resultat. Eine Vergleichung aller Religionen lehre, meint er, den gemeinsamen Zug, daß ihnen die Welt ein Rätsel ist und daß sie hinter den Erscheinungen als ihre Ursache eine unerforschliche geheimnisvolle Macht voraussetzen. Die Formen und Vorstellungen, in denen die Religionen diese Macht zu fassen suchten, seien aber alle vergänglich und veränderlich gewesen. So gut wie die alte Mythologie stellen die christlichen Dogmen Versuche dar, das Unendliche und Unausprechliche dem Geiste zugänglich zu machen, was im Grunde unmöglich sei, alle Formulierungen haben daher im Fortschritte der Zeit anderen Formulierungen weichen müssen, während der unvergängliche köstliche Kern, der durch alle Formen sich hindurchziehende Gehalt alle Wandlungen des Bewußtseins und Zeitgeistes überdauert habe. Jetzt sei endlich die Zeit gekommen, wo man alle diese Versuche als nutzlos aufgeben und eine bessere Sonderung vom Glauben und Wissen eintreten lassen könne als in der Vorzeit. Alles Dogmatisieren sei ein Hineinpfuschen der Wissenschaft in die Religion. Wenn sich die Wissenschaft ganz auf ihr Gebiet beschränke und je mehr sie hier Fortschritte mache, desto größer werde das Gebiet des Unkennbaren und damit der religiösen Gefühle. Die Wissenschaft sei eine Kugel: je mehr sie wachse, desto mehr nehme auch der sie umgebende und von ihr ausgeschlossene Raum — das Unerkennbare — zu.

Spicker geht mit Spencer bis zu dem Punkte, wo er alle Formulierungen der religiösen Gefühle verwirft, er stellt sich zu Spencer, wie Kaftan zu Dreyer¹ und glaubt an die Möglichkeit neuer Formulierungen. Ohne uns über diese Meinungs-

¹ Vgl. die ausgezeichneten Abhandlungen Langhorsts über „Undogmatisches Christentum“ und „Kaftans neues Dogma“ in den Stimmen aus M.-Laach 1890/91, dazu s. m. „System und Geschichte der Kultur“ (II, 498 ff.)

verschiedenheit und Meinungsgleichheit länger aufzuhalten, gehen wir zu den Schlufsbemerkungen Spickers über, welche auch diejenigen Gaquoins sind; beide betonen den Widerspruch, in den sich Spencer selbst versetzt, wenn er von dem gegebenen Bewußtseinsphänomen auf ein Unerkennbares schließt, das aus einem negativen unmerklich zu einem positiven Begriffe wird. Obwohl er nichts von ihm zu wissen vorgiebt, muß er unwillkürlich mehreres von ihm aussagen: nämlich daß das Unerkennbare absolut und Ursache der Erscheinungswelt ist. Wenn es aber Ursache der Erscheinungswelt ist, so muß sich aus dieser Welt noch mehr schließen lassen nach dem Grundsatz *causa aequat effectum*. Ja man kann noch weiter gehen, da Spencer so unvorsichtig ist, die menschlichen Individuen als Mittel zu dem höheren Zwecke des Absoluten darzustellen und von jedem zu verlangen, daß er sich als eines jener zahllosen Agentien betrachte, in welchem die unbekannte Ursache wirksam ist, und da er überdem die verschiedenen Religionsformen und Religionsstufen als relativ wahre Offenbarungsweisen des Absoluten gelten läßt. Damit nähert sich Spencer jenem wissensstolzen Pantheismus eines Hegel, Schelling und Schleiermacher, welcher das Absolute noch mehr zu erhellen und aufzuklären vorgibt, als die katholische Dogmatik. Die echt christliche Glaubenslehre steht mit viel größerer Scheu und Achtung vor dem Geheimnisse, sie betont unaufhörlich das Übervernünftliche, Unbegreifliche und Unaussprechliche der christlichen Wahrheit, während jener dückelhafte Pantheismus, dem sich zuletzt Spencer zuneigt, demuts- und achtungslos das Absolute zu sich heranreißt. Spicker hat infolge dieser unbedacht entschlüpften Herzensneigungen seines Autors leichtes Spiel, er kann von den gemachten Zugeständnissen aus leicht schließen, daß unser Glaube und unsere Vorstellung von einem so oder so gestalteten Absoluten ein Ausfluß oder Kundgebung des Absoluten selbst oder eine Art seiner Offenbarung sein müsse und deshalb einen wahren Kern nicht bloß negativer sondern auch positiver Art einschliesse m. a. W. etwas Erkennbares und der Vernunft Angemessenes enthalte.

Einen konsequenteren und kritisch schärferen Positivismus als Spencer hat in Deutschland Laas vertreten. Wir haben uns über diesen Laasschen Positivismus 1886 in der „Litterar. Rundschau“ S. 139 des weitern ausgesprochen und namentlich seine Begründung verfolgt. Wir kommen hier auf Laas zurück, da auch Gaquoin sich am Schlusse seines Schriftchens mit ihm abgibt. Nach Laas ist jede Annahme einer Realität, sei es

psychologischer oder materieller Art unbeweisbar und unnötig. Das einzig Reale ist der Bewusstseinsgegensatz von Ich und Nichtich, oder die perpetuierende Korrelation von Subjekt und Objekt. Damit fällt nicht nur jedes Ding an sich, jedes Absolute, sondern auch die Realität der Außenwelt und einer Seelensubstanz und es bleibt nur eine fortwährende Phantasmagorie übrig, eine Scheinwelt, in der sich das Objekt im Subjekt und das Subjekt im Objekt spiegelt, ohne daß ein Etwas hinter dem Spiegelbild stände. Begründet wird diese närrische Annahme hauptsächlich mit Kants Kritik der reinen Vernunft und nebenher spielt auch das alte Sophistentum eines Protagoras eine Rolle. Soweit kommt man zurück, wenn man den gesunden Pfad verläßt! — Damit schliesse ich die Beiträge, welche infolge einer gewissen Entmuthigung und anderer Arbeiten eine längere Unterbrechung erfahren haben. Beachtung haben sie wenig gefunden, obwohl sie manches Originelle enthalten, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil man diese neuen Gedanken nicht mir, sondern dem Autor, den ich gerade behandelte, zuschrieb und weil die Beiträge in keinem sichtbaren Zusammenhang mit den übrigen Abhandlungen standen.



RICHTIGSTELLUNGEN DER ANSICHTEN DES NEUESTEN KOMMENTATORS DES HL. THOMAS VON AQUIN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.



Im 4. Heft des 5. Bandes dieser Zeitschrift habe ich gegen die Recension des hochw. Herrn Dr. Wilhelm Esser über das von mir der Öffentlichkeit übergebene Buch, betitelt: „Die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas“, aus dem Grunde reagiert, weil der sehr verehrte Herr Recensent mir mit der Behauptung gegenüber getreten ist, meine in soeben genanntem Buche niedergelegte Doktrin stände mit Bezug auf sechs Punkte im Widerspruch mit der wirklichen Lehre des hl. Thomas.