

Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **8 (1894)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761930>

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.

Scholarum instituto, quod verbis profitentur, re ipsa recessissent etc. Wer „diversa“ von der Thomisten-Schule im hl. Thomas entdeckt, der ist also nicht ein „verus“ und „orthodoxus Assecla“ des hl. Thomas, sondern einer, der „verbis profitetur“, aber „re ipsa recedit“. Was würde der Autor wohl dazu sagen, wenn ich mich für einen „verum et orthodoxum Assecla“ des P. Molina ausgeben wollte, obgleich ich „diversa“ von alledem verteidigte, was die Molinisten in ihrem Autor gefunden zu haben vermeinen?



DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

Von Dr. M. GLOSSNER.

VII.

Naturphilosophie.

Mit triumphierender Miene und im stolzen Bewußtsein des gewissen Sieges tritt der moderne Kritiker an die thomistische Naturphilosophie heran. Während Thomas in der Gotteslehre nicht von Aristoteles allein abhängt, sondern auch von der Bibel, und vom Dogma bestimmt werde, trete in der Naturphilosophie die volle Abhängigkeit von ihm entschieden hervor. Die Naturphilosophie sei der durchaus schwächste Teil der thomistischen Philosophie und zeige nicht bloß unvollkommene Kenntnis der Natur, sondern auch vielfach falsche Auffassung derselben. Man suche zwar die Scholastik gegen die Anklage, die Wissenschaft der Natur vernachlässigt zu haben, durch den Hinweis auf ihre höhere Aufgabe zu verteidigen, die Metaphysik und Theologie auszubilden; es liege aber gerade in dieser vermeintlichen Entschuldigung eine schwere Anklage gegen die Scholastik; denn diese soll ja nach der Ansicht der Neuscholastiker die natürliche Gotteslehre gerade auf die Natur und ihre Beschaffenheit gegründet haben und Thomas selbst habe zu diesem Behuf auf die Naturwissenschaft großen Wert gelegt. Wenn man gleichwohl die Natur nicht tiefer und selbständig erforschte, so liege der wahre Grund teils in der Meinung, Aristoteles habe in dieser Beziehung alles Notwendige bereits geleistet, teils aber in der

Verbindung der herrschenden Naturanschauungen mit Vorstellungen, durch die eine irgend bedeutend geänderte Naturauffassung ausgeschlossen und verpönt war. Übrigens sei die jeweilige Naturerkenntnis keine so sichere Grundlage für die Gotteserkenntnis, da die Natur für menschliche Forschung sich als unendlich erweise, ihre Erkenntnis also nie vollendet sein könne. Die Scholastik komme daher über den Subjektivismus insofern nicht hinaus, als eben nicht die Natur als solche, sondern das jeweilige Bild von derselben die Grundlage für die höhere Erkenntnis bildet, und die moderne Philosophie sei nicht deshalb schon subjektivistisch, weil sie von der rationalen und idealen Natur des Geistes aus nach Dasein und Wesen des göttlichen Weltgrundes forsche. Sollte aber wirklich nur von der Natur aus eine Theologie ausgebildet werden können, so müßte diese Natur Gott auch wirklich und auf eine leichte und sichere Weise zu erkennen geben. Damit aber stünden die Thatsachen im Widerspruch; denn die unverstandenen Erscheinungen der Natur führten zu den verkehrtesten Vorstellungen vom Göttlichen. — Wie dem übrigens auch sei, so hätten die Scholastiker in ihrer Ansicht von der Grundlage der Gotteserkenntnis eine Aufforderung ersehen sollen, die überlieferte Naturauffassung zu prüfen und die Natur weiter zu erforschen. Dies hätten sie aber unterlassen. Die Neuscholastiker aber sollten bedenken, daß die neuere Philosophie aus der fortgeschrittenen Naturforschung mit Recht den Grund entnehme, die scholastische Philosophie in Bezug auf den Grund des Daseins entsprechend zu modifizieren und zu berichtigen (S. 269 ff.).

Wiederum haben wir einen Knäuel von unbewiesenen, wenn auch teilweise bestechenden Behauptungen vor uns. Allerdings bildet nach scholastischer Ansicht die Natur, d. h. deren vernünftige Betrachtung, eine sichere Grundlage für die Erkenntnis des Übersinnlichen und Göttlichen. Es ist auch richtig, daß die Scholastik ihre wissenschaftliche Naturerkenntnis im einzelnen vielfach, jedoch nicht ausschließlich aus Aristoteles schöpfte. Wenn nun aber der Kritiker meint, diese Erkenntnis sei zu mangelhaft gewesen, um darauf eine Philosophie der Natur und eine natürliche Theologie aufzubauen, so ist er den Beweis schuldig geblieben. Der Kritiker unterschätzt die durch einen freien und offenen Blick auf die Natur auch ohne die zahlreichen Hilfsmittel der modernen Forschung erreichbare Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften und Unterschiede, der Zweckbeziehungen, Stufenfolge und Ordnung der Dinge. Er unterscheidet nicht genügend zwischen einer ausgebreiteten Detailkenntnis

der Erscheinungen und der richtigen Bestimmung der allgemeinen Naturbegriffe von Körper, Raum, Zeit, Bewegung, Leben, Kausalität u. s. w. Würde diese letztere eigentlich philosophische Erkenntnis der Natur schlechthin an die Detailkenntnis der Erscheinungen gebunden sein und mit ihr gleichen Schritt halten, so wäre durchaus nicht zu begreifen, wie es komme, daß die moderne Naturphilosophie so weit hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben und über das Schwanken zwischen einem unwissenschaftlichen und skeptischen Positivismus und einem träumerischen Apriorismus sich nicht zu erheben vermochte. Endlich denkt der Kritiker viel zu gering von den nach Methode, Inhalt und Umfang so bedeutsamen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, aus denen die Scholastik trotz mancher Irrtümer doch auch die schätzbarste Belehrung über die verschiedensten Zweige der Naturforschung schöpfen konnte.

Mit Hilfe der Unterscheidung einer vernünftigen Naturbetrachtung auf Grund der allgemein zugänglichen Naturerscheinungen und einer experimentellen Detailforschung löst sich auch der vorgebliche Subjektivismus der Scholastik; denn ihre Philosophie und Metaphysik beruhen nicht auf einem „jeweiligen“, den Schwankungen der Zeiten ausgesetzten subjektiven Naturbild, sondern auf den auch ohne künstliche Hilfsmittel und vollendete Kenntnis der Erscheinungen, evidenten Thatsachen der Bewegung, des Unterschiedes von mechanischer Mischung und chemischer Verbindung, von Unorganisch-leblosem und Organisch-lebendigem u. s. w. Oder glaubt man etwa, der Zuwachs von neuen Elementarkörpern, der Fortschritt der organischen Chemie u. dgl. vermöge an der richtigen begrifflichen Bestimmung jener Unterschiede etwas zu ändern? Man rühmt die moderne „Biologie“ und meint einen Schritt vorwärts zu thun, indem man mit der Erklärung des pflanzlichen Lebens aus der alleinigen Wirksamkeit physikalisch-chemischer Kräfte unter die feinsinnige formal-teleologische Auffassung eines Aristoteles weit herabsinkt!

Was den Subjektivismus betrifft, den wir der modernen Philosophie zum Vorwurf machen, so beruhen die Äußerungen des Kritikers auf einem offenkundigen Mißverständnis; denn der Subjektivismus besteht nicht etwa darin, daß vom Geiste, statt von der Natur ausgegangen wird, sondern darin, daß die Idee, die Vorstellung, der Vernunftbegriff statt der Wirklichkeiten der Natur und des Geistes (es ist nämlich eine grundlose Insinuation, daß die Scholastik nur die Natur zur Grundlage der Metaphysik mache) als Fundament der Erkenntnis betrachtet wird.

Im Erkennen ist nicht das Objekt, sondern das Subjekt und zwar das rationale Subjekt das Ursprüngliche und Bestimmende: dieser Satz drückt das Princip und die Richtung aus, welche die moderne Philosophie von Descartes bis Hegel kennzeichnen, indem Descartes von der Vernunftidee ausgeht, von ihr aus aber noch einen Übergang zur Objektivität zu finden glaubt, während Kant diese Möglichkeit in Abrede stellt, Hegel aber geradezu die Vernunftidee an die Stelle der Objektivität setzt und für den wahrhaften und ausschließlichen Gegenstand der Erkenntnis nimmt.

Ferner die Behauptung anlangend, Gott habe die Welt unter der scholastischen Voraussetzung einer durch die Natur vermittelten Gotteserkenntnis so einrichten müssen, daß sein Dasein und seine Beschaffenheit „leicht und sicher“ daraus erkennbar sei, so ist zu erwidern, daß dieses „leicht und sicher“, sofern an eine irrtumslose, umfassendere und tiefere Gotteserkenntnis gedacht wird, keineswegs aus jener Voraussetzung folge; denn da der Mensch als Individuum wie als Gattung der Entwicklung unterworfen ist, was doch sonst der Kritiker selbst und zwar in einer das Maß der Wahrheit überschreitenden Weise so sehr betont, so widerspricht es der Natur des Menschen nicht, daß die höchste Erkenntnis oder die Erkenntnis des Höchsten eine Frucht der Mühe und Anstrengung bildet. Mit gutem Grund folgern hieraus die Theologen eine moralische Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung, damit nicht der Daseinszweck für die Mehrzahl der Menschen vereitelt werde. Die thatsächlichen Irrtümer aber, auf welche der Krit. hinweist, sind nicht aus einer mangelhaften Naturerkenntnis abzuleiten, sondern aus sittlichen Gründen und stellen sich als ein Abfall von der Reinheit der ursprünglichen Gotteserkenntnis dar. Die wiederholte Behauptung des Krit. nämlich, die Religion habe mit unvollkommenen Vorstellungen und Wahngelbilden begonnen, steht nicht allein mit dem Zeugnis der Offenbarung, sondern auch mit den Thatsachen der Geschichte im Widerspruch.

Den Wink, der von dem Krit. den Neuscholastikern gegeben wird, die Berechtigung der neueren Philosophie zur Modifikation der aristotelischen Philosophie nach den fortgeschrittenen Naturwissenschaften anzuerkennen, wollen wir uns gefallen lassen, jedoch nur unter Vorbehalt einer schärferen Prüfung der uns zugemuteten Berichtigungen. Die Furcht, es möchten die notwendigen Reparaturen die Fundamente und wesentlichen Teile des Baues selbst erschüttern, dürfte nicht allzusehr begründet sein, sobald wir vernehmen, welches die der Berichtigung

bedürftigen Punkte seien. Denn sie betreffen lauter Probleme, von welchen wir glauben mit Fug annehmen zu dürfen, daß ihre Lösung auch ohne die inzwischen von den Naturwissenschaften gemachten Entdeckungen möglich ist.

Die nach den modernen Naturwissenschaften zu berichtenden Punkte sind nämlich keine andern als die Lehren über Zeit und Raum, über die Grundprincipien der Welt Dinge und des Weltgeschehens, über Stoff, Form, Substantialität, Wesen und Existenz, bewegende und Zweckursache, die Lehre von der Potenzialität, vom Organischen und Lebendigen, vom Ursprung und der Fortpflanzung des Beseelten, endlich von der Materie als principium individuationis: wie man sieht, lauter philosophische Probleme, die, wie man meinen möchte, kaum mit Lanzette und Skalpell, Fernrohr und Prisma, Wage und Retorte, sondern mit philosophischen Mitteln, d. h. Dialektik und vernünftiger Reflexion behandelt sein wollen. Wir gehen nicht allein mit Vertrauen und Zuversicht, sondern auch mit dem Entschlusse an die Prüfung, unter allen Umständen die Wahrheit anzuerkennen, und den Irrtum, wann und wo er nachgewiesen erscheint, unumwunden zuzugestehen.

Die vom Kritiker erregten Erwartungen erfahren schon im Beginne, bei Erörterung der aristotelischen Begriffe von Raum, Zeit, Bewegung und dem Weltgebäude eine Enttäuschung. Wir erwarten, daß gegen die aristotelisch-scholastische Theorie von diesen Gegenständen sichere Entdeckungen und Resultate der neueren Forschung ins Feld geführt würden. Statt dessen lesen wir, was zunächst den Raum betrifft, einige Bemerkungen über populäre Vorstellungen vom Himmel jenseits der begrenzten Welt, deren sich auch die religiöse Kunst bemächtigt habe (S. 275), die aber durch das kopernikanische System und die Ausbildung der neueren Astronomie ihren Halt verloren haben. Daß nun aber nicht allein die Vorstellung von der Ausdehnung des Weltgebäudes, sondern der aristotelisch-scholastische Raumbegriff selbst durch das kopernikanische System widerlegt sei, wagt auch der Kritiker nicht zu behaupten und beruft sich einfach auf Theophrast, sowie auf die Philosophie und Physik der neueren Zeit, von welchen der aristotelische Raumbegriff durchaus aufgegeben sei. Da die Frage keine physikalische, sondern eine philosophische ist, die philosophischen Systeme der Neuzeit aber je nach der Verschiedenheit ihrer Richtung auch verschiedene Begriffe vom Raum aufstellen, so kann eine solche Berufung offenbar nicht genügen. Der Kritiker mußte demnach an eine Widerlegung des aristotelischen Raumbegriffs aus

sachlichen Gründen gehen; da er dies unterliefs, haben auch wir keine weitere Veranlassung, auf den Gegenstand näher einzugehen, und wenden uns der Kritik des aristotelisch-thomistischen Zeitbegriffs zu.

Der Kritiker meint, die aristotelische Bestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später nähere sich der Auffassung der Zeit als subjektiver Anschauungsform, nimmt aber dieses Urteil sofort wieder zurück, da Aristoteles die Zeit als etwas Wirkliches betrachte, als eine gezählte, nicht zählende Zahl. Man bemerke jedoch, daß der Kritiker sowohl am aristotelischen Begriff des Raums als an dem der Zeit zwischen zwei von Aristoteles sorgfältig auseinander gehaltenen Dingen nicht unterscheidet, nämlich einerseits zwischen der Ausdehnung und dem Wo, andererseits zwischen der Zeit und dem Wann. Ausdehnung und Zeit betrachtet der Stagirite als Arten der Quantität (Categ. c. 6), während ihm das Wo und Wann besondere Seins- und Aussageweisen bilden. Die Welt hat nach Aristoteles kein Wo und kein Wann, obgleich sie räumlich (ausgedehnt) und zeitlich (in kontinuierlicher Bewegung) ist. Was aber Aristoteles durchaus und mit Recht ferngehalten wissen will, ist die Vorstellung eines von der Welt vorausgesetzten Raumes, in welchem sie hineingestellt ist, und einer der Bewegung vorangehenden Zeit, in der diese aufgenommen und verlaufen würde. Diese sinnlichen Vorstellungen von Gefäßen, in welchen Dinge und Bewegungen aufgenommen würden, teilte im Grunde selbst Kant, nur daß er sie idealistisch, als bloße Anschauungsformen ins Subjekt verlegt, nicht außerhalb desselben, wie eine Art von Ungeheuern, nicht Substanz noch Accidens, vorhanden sein läßt (So Gassendi u. and.).

Was die Bewegung betrifft, so ist es unrichtig, wenn der Kritiker sagt, Aristoteles führe alle Arten der Bewegung auf die örtliche zurück. Diese — moderne — Ansicht ist nicht die des Aristoteles; nach diesem sind zwar die übrigen Bewegungen, z. B. die Alteration, durch die örtliche bedingt, lassen sich aber nicht darauf zurückführen. Die Veränderung der Farbe z. B. geschieht nicht ohne örtliche Bewegung, sie ist aber deshalb im aristotelischen Sinne noch lange nicht bloße örtliche Bewegung. Noch weniger läßt sich das Entstehen und Vergehen auf bloße örtliche Bewegung zurückführen. Daß Aristoteles jede Art von Bewegung als Übergang der Potenzialität in die Aktualität bezeichne, ist richtig; mit dieser Bestimmung aber ist nicht, wie der Kritiker meint, wenig, sondern viel, sehr viel gewonnen. Denn soll Veränderung nicht bloßer Schein sein, so muß im

Veränderlichen ein potenzieller, und zwar passiver Grund vorhanden sein, eine Möglichkeit, die durch Bewegung aktuiert wird. Daher muß die moderne Auffassung, Bewegung sei immer in Aktualität (S. 277) und es gebe nur aktive Potenzen oder Kräfte, als eine philosophisch unhaltbare, als die in naturwissenschaftliche Anschauungen eingedrungene Frucht eines philosophischen Dynamismus nach der mathematischen Formel der positiven und negativen Größen angesehen werden.

Die Anklage, daß die bedeutendste Bewegung, die der Form (sic) oder Gestaltung, unberücksichtigt geblieben, ist grundlos, wie der Kritiker selbst durch die weitere Bemerkung zugesteht, als ihre Ursache sei eine starre Formel angenommen worden. Wie falsch aber auch diese Behauptung sei, wird sich im Folgenden zeigen. Bezüglich der angeblichen Unklarheit der aristotelischen Theorie von der Ursache der Bewegung (die übrigens nur vorhanden ist, wenn man durchaus — mit Zeller — den griechischen Philosophen zum Dualisten stempeln und ihm die seinen anderweitigen Lehren widersprechende Annahme eines psychischen (!) Begehrens der Materie zuschreiben will) gibt unser Krit. zu, daß sie von der Scholastik beseitigt worden sei. Es entstünden aber andere Schwierigkeiten. Gott als reiner Geist könne nicht die Materie hervorbringen, ebenso wenig könne von ihm auf natürliche Weise die mechanische Bewegung abgeleitet werden. Der Kampf der Arten aber sei mit dem scholastischen Gottesbegriff — der göttlichen Weisheit und Güte — unvereinbar. Es müßte also der Gottesbegriff entsprechend abgeändert werden, um die mechanische und teleologische Bewegung auf Gott zurückführen zu können.

Auf diese Bedenken ist die Antwort in dem vorangehenden Abschnitt unserer Verteidigung der thomistischen Philosophie bereits gegeben. Nachdem die absolute Geistigkeit des ersten Seins bewiesen und gezeigt ist, daß alles andere Sein von ihm stammt, kann es keine Schwierigkeit haben, von ihm die Materie abzuleiten; nur muß das auf eine seiner angemessene Weise, d. h. durch Annahme einer Schöpfung aus Nichts geschehen. Dasselbe gilt von der mechanischen Bewegung. Diese hat in Gott nicht einen natürlichen Grund, d. h. Gott bewegt nicht wie Naturwesen, sondern durch seine Willensmacht, die jedem natürlichen Agens in eminentere Weise äquivalent. Und diese Annahme ist nicht unnatürlich; denn was wäre natürlicher, als daß Gott in einer seiner Natur entsprechenden, jede Unvollkommenheit ausschließenden Weise bewegt? Auch die teleologische Bewegung kann trotz des „Kampfes ums Dasein“

ohne Abänderung des scholastischen Gottesbegriffs auf Gott zurückgeführt werden; nur darf an die göttliche Weisheit nicht der niedrige Maßstab menschlichen Begreifens angelegt werden. Der Vorwurf, dies zu thun, trifft nicht die Scholastik, sondern den Kritiker, der die von einem weisen und gütigen Schöpfer hervorgebrachte Welt nur wie eine Art von Schlaraffenland, wo sinnliches Wohlsein und Überfluß an üppigstem Sinnengenuss herrscht, sich vorstellen zu können scheint.

Einen ausführlichen Exkurs glaubt unser Kritiker der Stellung der Scholastik und der kirchlichen Autorität dem kopernikanischen Weltsystem gegenüber widmen zu müssen. Er läßt sich diese Gelegenheit nicht entgehen, alle Schleusen seiner Beredsamkeit gegen das kirchliche Lehramt und die Unfehlbarkeit desselben zu öffnen. Was uns betrifft, so halten wir trotz der Bemerkung, daß die Scholastiker der „modernen Observanz“ über diesen Punkt mit Stillschweigen wegzukommen suchen (S. 281), nicht dafür, daß eine Veranlassung gegeben sei, auf einen Gegenstand näher einzugehen, der mit der Philosophie des hl. Thomas nichts zu schaffen hat. Zur Verteidigung des Aquinaten genügt es, auf das bei einer andern Gelegenheit Bemerkte zu verweisen. Der englische Lehrer betrachtete das ptolemäische System als eine Hypothese, durch welche die Möglichkeit einer anderweitigen Erklärung der Erscheinungen nicht ausgeschlossen ist (Bd. IV d. Jahrb. S. 37 f.). Es ist also einfach unwahr, daß er jenes System für unerschütterlich und über alle Zweifel erhaben angesehen habe. Daher kann auch von einer tiefen Erschütterung des ganzen Lehrgebäudes, mit dem jenes System in keinem notwendigen Zusammenhang steht, nicht die Rede sein (S. 280). Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrautorität zur vorliegenden Frage aber möge der Leser die eingehenden Untersuchungen neuerer Forscher (Grisar u. and.) zu Rate ziehen.

Akt und Potenz, Materie und Form bezeichnet der Krit. mit Recht als Fundamentalbegriffe der aristotelischen Naturphilosophie und Metaphysik. Gegen diese Fundamente nun sehen wir ihn mit aller Macht anstürmen. Der Stoff (*materia prima* im thomistischen Sinne als reale Möglichkeit, ohne die ein Werden von Wesen, eine substantielle Veränderung nicht denkbar ist,) gilt ihm als ein Unding, das nie etwas sein und wirken könne. Denn, fragt er, wo sollte diese alle Materialität, wie Räumlichkeit (Körperlichkeit) und Zeitlichkeit bedingende reale Möglichkeit sein oder existieren, oder wie auch nur als seiend gedacht werden können? In keiner Weise sicher. Sie ist ein

Uding und Unbegriff. Als unwirklich könne sie nichts wirken, als qualitätslos kein Ding mit Eigenschaften hervorbringen, als selbst unexistierend nicht zur Existenz verhelfen; selbst negative Bestimmungen könnten von der Materie nicht ausgesagt werden, da sie hierdurch gewissermaßen zu positiven Bestimmungen für den Begriff würden, während doch die Materie als solche ganz unerkennbar sein und nur durch die Form einige Erkennbarkeit erhalten soll. Die Scholastiker vollends hätten auf diesen Begriff der realen Möglichkeit als mit dem reinen Schöpfungsbegriff unvereinbar verzichten sollen. (S. 288. S. 300 u. a. a. O.) Es sei nicht anzunehmen, daß zuerst ein irrationales Unwesen, das der göttlichen Vernunft noch weniger als der menschlichen entsprach, geschaffen, und dann erst das vernünftige Moment hinzugesetzt worden sei. „Mufste Gott selbst erst durch Unvernünftiges zum Vernünftigen kommen oder erst die Seins- und Kraft-lose Möglichkeit schaffen, um Wirkliches hervorbringen zu können?“ Und wenn Thomas, von der Autorität des Aristoteles bestimmt, sich von diesem Unbegriff nicht loszumachen wufste, so sollten doch die Neuscholastiker davon lassen, nachdem die moderne Chemie und Physik gezeigt, daß allüberall in der Materie strenge Gesetzmäßigkeit und Rationalität herrschen, die es verbieten, dieselbe, wie die Scholastik gethan, aufzufassen. Zudem werde jener Begriff eigentlich durch die Annahme wieder aufgehoben, daß es eine Materie ohne Form nicht geben könne, wiewohl man dieses Uding doch zur Erklärung von Allerlei, z. B. selbst der Entstehung der Tierseele verwerte. Endlich mufste diese erste Materie der Alchimie erwünscht sein zur Lösung ihrer Aufgabe, Gold zu machen und zuletzt den Stein der Weisen selbst daraus hervorzuzaubern. (S. 289 f.)

Das also sind die Gründe, mit welchen der moderne Kritiker den fundamentalen Begriff der realen Möglichkeit als Unbegriff und Uding erweisen zu können glaubt. Wir sehen darin nichts weiter als hohle Deklamationen. Gleichwohl soll uns dies nicht abhalten, Punkt für Punkt zu beantworten. Zuerst sei jedoch die Frage aufgeworfen, woher diese Animosität gegen einen Begriff, der schon deshalb, wir sagen nicht mit Achtung und Ehrfurcht, aber doch mit Vorsicht und Umsicht behandelt werden sollte, weil ihn die größten heidnischen und christlichen Denker als einen brauchbaren und wohlbegründeten, ja, notwendigen betrachteten. Wir glauben den tieferen Grund angeben zu können. Der laute und betäubende Lärm unserer Gegner ist nur eine Kriegslist. Wir sollen über die Ungereimtheit der eigenen Aufstellungen des Krit. getäuscht werden. Man lärmt und tobt

wider den bestimmungslosen Stoff, um uns in der Betäubung und Verwirrung den wirklichen modernen Unbegriff einer sich selbst setzenden, sich selbst verwirklichenden und bestimmenden Potenz, das Unding der Identität des Möglichen und Wirklichen aufzudrängen. Man weiß genau, daß der Sieg der modernen Weisheit entschieden ist, sobald wir diesen Begriff acceptieren. Gibt es keine *potentia pura*, so ist auch der Begriff eines *actus purus* nicht aufrecht zu erhalten, und die aristotelisch-thomistische Metaphysik stürzt unter Ach und Krach in Trümmer. Denn der Fundamentalsatz dieser Metaphysik ist kein anderer, als daß alles bewegte, werdende und gewordene Sein einen unbewegten Beweger, ein rein Wirkliches voraussetze. Fällt dieser Satz und ist der Gedanke eines sich selbst verwirklichenden Seins zulässig, so ist die theoretisch-wissenschaftliche Begründung des Theismus und der Religion unmöglich und diese ist in die Region des Gefühles verwiesen: die Wissenschaft ist frei — d. h. den ausschweifendsten Phantasieen preisgegeben.

Wir behalten daher unseren vermeintlichen „Götzen“ der allem kreatürlichen Sein anhaftenden realen Potenz und überlassen dafür anderen den wirklichen modernen Vernunftgötzen (d. h. den Götzen der sich selbst vergötternden Menschenvernunft) eines aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit sich überführenden, sich selbst setzenden oder gar — wie die neueste Fassung lautet — sich selbst schaffenden Seins.

Doch treten wir der Sache näher und beginnen mit der Alchimie und dem Stein der Weisen! Wir fragen: sollte sich wirklich der aristotelische Begriff der Materie den Alchimisten empfehlen? Ist denn nicht nach aristotelisch-scholastischer Ansicht die Materie immer unter bestimmten Formen, zunächst der Elemente vorhanden? Es kann sich also nur um die Frage handeln, was aus diesem bestimmten Körper unter der Einwirkung bestimmter Agentien werden könne? Da aber die Natur und Wirkungsweise des Körpers mehr durch die Form als durch den Stoff bedingt ist, so ist alles Werden ein streng gesetzmäßiges und geregeltes, und es ist weit davon entfernt, daß nach aristotelisch-scholastischer Ansicht Alles aus Allem werden könnte. Wir finden daher die Alchimisten in der Regel nicht im Bunde mit der aristotelischen Philosophie, sondern mit Theurgie und Theosophie, d. h. mit Anschauungen, die das aktive und passive Princip identifizieren, also unserem Kritiker näher als der Scholastik stehen. Der Vorwurf trifft indes in der That den Kritiker selbst, dessen Phantasie als Weltprincip nicht bloß eine reale Möglichkeit ist, aus der ein wirkendes

Agens alles machen kann, sondern eine solche, die aus sich wirklich alles macht, nicht bloß Gold und den Stein der Weisen, sondern den Geist selbst, wenn auch nach zahllosen Versuchen aus sich hervorzaubert. Er trifft alle diejenigen, die — monistisch — alles Wirkliche als Erscheinung eines einzigen Wesens betrachten, das folglich auch latent überall vorhanden sein muß, so daß es nur der richtigen Zauberformel bedürfte, um den Götterfunken daraus zu entbinden. Nur die Scholastik mit ihren festen, „starren“ Seinsstufen, die nebeneinander bestehen als Wirkungen einer überragenden Schöpfermacht, nicht aber auseinander entspringen, trifft er nicht.

Die Potenz der Materie wird, um auf einen anderen Einwand einzugehen, in keiner anderen Weise zur Erklärung der Tierseele herbeigezogen als zu der irgend einer andern an den Stoff gebundenen Wesensform. Das Entscheidende sind auch hier die wirksamen, aktiven Agentien, ursprünglich der Schöpfer, dann — nach scholastischer Ansicht unter dem Einfluß der Sonne — die Erzeuger. — Ferner wird der Begriff der Materie damit nicht aufgegeben, wenn eingeräumt wird, daß sie nur in einer bestimmten Form existieren könne; denn sie ist eben ihrem Begriffe nach nicht Wesen (*essentia completa*), sondern Princip eines solchen. Indem sie aber ein wirkliches Wesen als Teilsubstanz und zwar bestimmbarer Teil konstituiert, behält sie die Möglichkeit, unter anderen Formen zu existieren. Sie bleibt also ihrem Begriffe getreu, obgleich sie nicht in reiner Unbestimmtheit oder als bloße Potenz zu existieren vermag.

Weiterhin beruht die an die Neuscholastiker gerichtete Mahnung, im Hinblick auf Physik und Chemie den Begriff der realen Potenz fallen zu lassen, wie schon früher gezeigt wurde, auf einer Verwechslung des Körpers, z. B. des Elementes, mit dem Stoffe. Die Gesetzmäßigkeit und Rationalität, mit welcher die Elemente wirken, kann mit der Irrationalität des Stoffes, die nur eine relative ist, ganz gut zusammenbestehen; denn im Elemente und überhaupt im Körper ist außer dem Stoffe noch die Form als Grund seiner Eigentümlichkeiten und geregelten Wirkungsweise vorhanden.

Was die weiteren Beschuldigungen betrifft, so wird mit Unrecht der Scholastik die Vorstellung unterschoben, daß sie zuerst den unbestimmten Stoff geschaffen sein und zu diesem das vernünftige Moment hinzufügen lasse. Der Kritiker selbst mußte wissen, daß wenigstens nach thomistischer Lehre der zusammengesetzte Körper, nicht aber der Stoff als solcher, den Terminus der Schöpfung bilde, da der formlose Stoff als der Existenz

unfähig betrachtet wird. Die vom Kritiker geäußerte Ansicht aber, wenn Gott zuerst die Materie setzt (was nach thomistischer Lehre nicht der Fall ist), so bedeute dies, Gott müsse durch Unvernünftiges zum Vernünftigen kommen, legt die Vermutung nahe, daß der Kritiker sich die Schöpfung nur als einen theogonischen Prozeß denken könne. Gott konnte körperliche Wesen schaffen, ohne selbst körperlich zu werden, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesen, ohne selbst zu entstehen und zu vergehen; eine (relativ) irrationale Materie, ohne selbst irrational zu werden. Denn das Schaffen Gottes ist ein Hervorbringen aus Nichts, nicht eine Veränderung seines eigenen Wesens. Wenn aber Gott ohne Einbuße an seinem geistigen Wesen Körperliches schaffen konnte, so mußte er auch unter der Voraussetzung, daß er Körperliches schaffen wollte, diesem ein (relativ) irrationales Konstitutiv beimischen, da es im Begriff des Körperlichen (wenigstens nach thomistischer Lehre) liegt, materiell zu sein. — Endlich der mit so vielem Scheine vorgebrachte Einwand, die Materie als unwirklich könne nicht wirken, als qualitätslos nicht Grund von Qualitäten sein u. s. w., verfehlt durchaus sein Ziel; denn die Materie ist nicht Princip des Wirkens, sondern Grund des Leidens, ganz abgesehen davon, daß der Satz unhaltbar ist, es müsse ein Princip notwendig all das formell enthalten, was es mitteilt; unter dieser Voraussetzung nämlich könnte die Substanz nicht Grund von Accidentien, der Punkt nicht Princip der Linie, die Einheit nicht Princip der Zahl sein.

Mehr Verständnis und Sympathie bringt der Kritiker dem thomistischen Formbegriff entgegen; erneuert aber die uns bekannten Einwendungen, daß man die Formen zu fixen Formeln gemacht und das Gesetz der beständigen Entwicklung des geistigen Lebens verkannt habe. Ein solches in dem vom Kritiker adoptierten darwinistischen Sinne wird allerdings und mit Recht von der Scholastik nicht anerkannt. An dem weiteren Einwand, daß die Formen als ewig gelten, obgleich die Arten entstehen und vergehen, haben wir bereits die Verwechslung des Idealen und Realen gerügt. Wenn auch in Bezug auf die realen Formen gesagt wird, daß nur dem Zusammengesetzten ein Werden zukomme, nicht aber der Form, so wird doch dieser nicht ein ewiges Sein zugeschrieben, sondern man will sagen, die Form entstehe nur insofern, als ein Geformtes, nämlich das Ganze, aus Form und Stoff Zusammengesetzte entsteht. Die Ewigkeit der idealen Formen (Wesenheiten) aber ist eben nur eine ideale und besteht darin, daß die in ihnen liegende Wahrheit

eine von Zeit und Raum unabhängige ist. Die Frage nach dem Wo ist demnach eine müßige. Reflektieren wir dann auf die Ideen im göttlichen Verstande, so haben diese allerdings ein ewiges Sein im positiven und realen Sinne; dieses ewige Sein aber ist von dem Sein des göttlichen Wesens nicht verschieden. Hiermit ist gesagt, daß die reale Vielheit und das wirkliche Werden zwar von Gott gedacht sind, als solche aber nicht in Gott, sondern außer Gott bestehen; denn wie bemerkt wurde, besteht kein Hindernis, daß Gott auch das Unvollkommene erkenne und schaffe. Auch die Erkenntnis des Unvollkommenen nämlich kann vollkommen sein und ist es, wenn sie durch ein vollkommenes Erkenntnismittel sich vollzieht. Selbst im menschlichen Geiste ist die Erkenntnis des Unvollkommenen nur per accidens eine Unvollkommenheit, sofern und soweit sie die Erkenntnis des Vollkommenen verhindert, was bei dem ebenso allumfassenden wie einfachen und ewigen Erkennen Gottes nicht zutrifft.

Mit Darwin, dessen Descendenztheorie nicht mehr abzuweisen sei (S. 294), behauptet der Kritiker einen genealogischen Zusammenhang der Gattungen und Arten und wirft Aristoteles und der Scholastik vor, jene als *disjecta membra* des Kosmos zu betrachten. Dagegen aber muß erinnert werden, daß es zwischen dem rein logischen und dem genealogischen Zusammenhang ein Drittes, nämlich den realen Zusammenhang einer aus objektiven Beziehungen und zweckmäßigem Zusammenwirken resultierenden Ordnung gibt. Der Kosmos ist weder das zusammenhangslose Aggregat von gleichgiltig nebeneinander bestehenden Atomen der materialistischen Naturforscher, noch die in die Vielheit sich entfaltende Alleinheit der pantheistischen Philosophen, sondern das zweckvoll eingerichtete Produkt einer schöpferischen Intelligenz. Die Zusammenhänge in der organischen Welt beruhen auf Wesens- und Wirkensähnlichkeiten, auf Analogieen u. dgl. und sind keineswegs bloß genealogischer Natur, wie sie eine rohe Vorstellungs- und Denkweise allein fassen zu können scheint.

Was die Veränderlichkeit und die Bildung neuer Arten betrifft, so liegt für uns kein Grund vor, hier auf diese Frage einzugehen. Wir haben aber anderwärts gezeigt, daß selbst, wenn neue Arten entstünden, dies weder in der Weise, wie Darwin die Sache darstellt, durch die Häufung zufälliger Veränderungen, noch durch den Entwicklungsprozess einer objektiv-subjektiven Bildungsmacht seine Erklärung finden würde. (Der mod. Ideal. S. 104 f.)

An die Bemerkungen über den Formbegriff reiht der Kritiker eine Lobrede auf das moderne Entwicklungsprincip, das nicht allein in der Natur, sondern auch im Geistesleben sein Recht beanspruche und auch auf die Ideen des Wahren, Guten, Schönen seine Anwendung finde. Nur bei solcher Auffassung sei ein richtiges Urteil über die Menschheit und ihre Geschichte möglich und werde jeder Phase ihre Bedeutung zugeteilt, wie bei der Entwicklung der Pflanze und des Tieres jede Phase ihre Wahrheit besitze. Gehen wir auf diesen Vergleich ein, so ist richtig, daß jede Phase in der Entwicklung eines Organs seine Bedeutung hat, aber nur im Hinblick auf den Höhepunkt der Entwicklung. Wo ein solcher — ein Entwicklungsziel — nicht gegeben ist, wie bei der Annahme einer nur relativen Wahrheit und einer nie abgeschlossenen Entwicklung, da ist diese selbst sinn- und bedeutungslos. — Zweifellos gibt es auch im geistigen Gebiete eine Entwicklung, jedoch nur in der (subjektiven Sphäre der) Erkenntnis des Wahren, Guten, Schönen; nicht aber im Wahren, Guten, Schönen selbst. Der ideale Kosmos ist, wie schon Platon erkannt hat, unveränderlich und ewig; sofern sie Glieder dieses idealen Kosmos sind, nehmen daher auch die Gattungen und Arten an dieser Ewigkeit teil, nicht sofern sie in Wirklichkeit bestehen; denn um dasein zu können, müssen sie zuerst innerlich möglich, intelligibel, von einer ewigen Intelligenz gedacht sein.

Der theistische Standpunkt, der ohne den strengen vom Kritiker preisgegebenen Schöpfungsbegriff nicht festgehalten werden kann, erfordert keineswegs ein substantielles Band — vinculum substantiale — durch welches die Einzelwesen und alle Arten und Gattungen zusammengehalten werden (S. 299); denn auch im göttlichen Schöpfungsgedanken ist trotz der substantiellen Einheit der göttlichen Ideen im göttlichen Wesen doch die Vielheit der Geschöpfe — objektiv — nur als eine Einheit der Ordnung gedacht; denn man muß doch wohl zwischen dem Gedanken und dem Gedachten zu unterscheiden wissen, wie schon früher erinnert wurde. Ein Abbild Gottes ist die Welt auch als eine Einheit der Ordnung, ja, sie kann es in anderer Weise gar nicht sein, wenn überhaupt eine Vielheit geschaffener Wesen bestehen soll. Die Auffassung des Kritikers hebt diese Vielheit ebenso auf, wie dies von Spinoza, Hegel und allen denjenigen geschieht, die in widersprechender Weise die Vielheit der Wesen als ein Wesen betrachten. Wie man aber bei solcher Annahme noch von Theismus reden könne, ist schwer zu begreifen, da außer und über dem einen alle Besonderheit

in sich fassendem Wesen ein weiteres, dasselbe begründendes, eine höhere Einheit, als ebenso überflüssig wie unmöglich erscheinen müßte.

Aus Stoff und Form resultiert nach scholastischer Auffassung ein substantielles Ganzes, eine zusammengesetzte Substanz. Der Kritiker stellt dieses Verhältnis so dar, daß in der Scholastik Substanz das veränderliche Produkt des Werdens bedeute, verschieden von der modernen Ausdrucksweise, derzufolge Substanz das in sich Bestehende, Unveränderliche sei; die zusammengesetzte Substanz aber habe das Dasein von der Materie, die Wesenheit von der Form.

So schief und falsch diese Darstellung, so grundlos sind die Einwendungen. Nach scholastischer Ansicht ist Substanz, was in sich (nicht „durch sich“), nicht in einem anderen, als dessen hinzukommende Bestimmung (Accidens), besteht, mag es nun an sich selbst (abgesehen von einem Wechsel der Accidentien) der Veränderung unterworfen sein oder nicht. Der moderne, spinozistische Substanzbegriff ist der Scholastik mit Recht fremd; derselbe degradiert von vorneherein die „Dinge“, die wir erfahren, die „vulgären“ Substanzen zu Erscheinungen, sei es der einzigen Substanz des Pantheismus oder der vielen Atome des Materialismus.

Gegen die Möglichkeit der Verbindung von Form und Materie wird eingewendet, der Grund der Vereinigung könne nicht in der Materie, die bloße Potenz sei, noch in der Form liegen, die ohne den Stoff nichts sei. Hierauf erwidern wir, Stoff und Form existieren nie anders als verbunden, ursprünglich durch schöpferische Setzung, im Kreislauf des Werdens aber durch die Thätigkeit zweiter Ursachen, die in vorhandenen zusammengesetzten Substanzen substantielle Veränderungen hervorbringen. Die Vorstellung, die sich den Stoff auf der einen, die Form auf der anderen Seite gelagert denkt und dann die Frage nach dem Grunde des Zusammenkommens, der Verbindung beider aufwirft, ist eine durchaus unscholastische, die weder auf die Schöpfung zutrifft, da diese die Substanzen, nicht getrennt deren Elemente setzt, noch auf das natürliche Entstehen und Vergehen; denn neue Substanzen entstehen nicht durch Verbindung vorhandener Formen mit dem Stoffe, sondern durch substantielle Veränderung schon geformten Stoffes, eine Veränderung, die durch die Thätigkeit einer wirkenden Ursache hervorgerufen wird.

Damit fällt das gewöhnliche oberflächliche Raisonement, zwei unwirkliche Dinge könnten nichts Wirkliches geben, das

sich auch unser Kritiker aneignet, zu Boden. Wenn er aber sogar das aristotelische Princip, daß das Aktuale dem Potenzialen vorausgehen müsse, ins Treffen führt, so wäre nur zu wünschen, daß er vollen Ernst mit diesem Grundsatz machen und mit Aristoteles und dem Aquinaten auf ein rein aktuales Sein, einen schöpferischen Grund alles werdenden Seins schließen möchte. Denn da das aus Materie und Form zusammengesetzte Sein nur als Ganzes bestehen, dieses Ganze aber Produkt weder seiner selbst noch auch seiner Teile sein kann, so muß ihm ein einfaches, absolut aktuales Sein (zeitlich oder wenigstens sachlich) vorangehen, durch dessen schaffende Thätigkeit es ins Dasein gesetzt wird.

Gegen diese unsere Darstellung hält nun allerdings der Kritiker den Einwurf bereit, daß der Unterschied von Materie und Form alsdann eine ernstliche Bedeutung nicht mehr habe. Dem ist indes durchaus nicht so. Denn vermag auch der Stoff nie ohne Form zu existieren, so existiert er doch successiv unter verschiedenen Formen und bekundet damit seinen realen Unterschied von der Form. Steht aber die Existenz eines in seinem Wesensgrunde zusammengesetzten, mit substantieller Potentialität behafteten Seins fest, so ist hiermit zugleich die wurzelhafte Verschiedenheit des körperlichen vom geistigen Sein erkannt und die Unvollkommenheit des körperlichen, den Schranken des Raumes unterworfenen Seins auf seinen tieferen Grund, die Materialität oder substantielle Potentialität zurückgeführt.

Die „Verbindung“ von Materie und Form erklärt sich also in letzter Linie aus dem schöpferischen Wirken einer absoluten Aktualität, der „bewegenden“, aktuiierenden Thätigkeit eines selbst unbewegten Bewegers. Was weiß man an die Stelle dieser Theorie zu setzen? Nichts anderes und besseres, als die ungereimte und widersprechende Identität des Potentialen und Aktualen, den Widersinn einer sich selbst bestimmenden, differenzierenden und verwirklichenden Macht (S. 301 ff.). Denn eine solche ist die Frohschammersche schaffende göttliche Imagination als „sinnlich-geistiges, der Natur immanentes Grundprincip“. Nur mit einem offenkundigen Mißbrauch der Worte läßt sich da noch von „Schaffen“ und „Theismus“ reden.

Den weiteren Einwendungen (S. 303) gegen die angebliche Unbestimmtheit des Potenzbegriffs hat die Scholastik durch genaue Unterscheidung der substantiellen und accidentellen, aktiven und passiven Potenz u. s. w. längst vorgebeugt. Ein Grund, die *materia prima* als die einzige Potenz zu bezeichnen, liegt deshalb nicht vor. Da ferner die Scholastik die Einheit der

Wesensformen in jedem Individuum behauptet, so kann auch nicht die Rede davon sein, daß eine „Form“ sich zugleich als aktive und passive Potenz verhalte. Was dann die Wechselwirkung betrifft, so erfordert diese in den aufeinander wirkenden Agentien allerdings aktive und passive (receptive) Potenzen zugleich, und mit dieser Annahme ist erklärt, was zu erklären ist, denn es ist für eine allgemeine Erscheinung der allgemeine Grund angenommen. Der Kritiker meint wohl, es sei damit, daß man das Leiden auf einen passiven, das Wirken auf einen aktiven Grund zurückführt, „eigentlich“ nichts erklärt, bedenkt aber nicht, daß er mit diesem „eigentlich nicht“ die gesamte Ontologie und selbst die „Naturgesetze“, z. B. das der allgemeinen Anziehung, über den Haufen wirft, die „eigentlich“ (im Sinne des Kritikers) auch nichts erklären.

Das Wunderlichste leistet die Polemik des Kritikers gegen den fundamentalen, sowohl durch sich selbst einleuchtenden als auch von der Erfahrung durchweg bestätigten Satz, daß ohne vorausbestehende Aktualität keine Verwirklichung stattfinden könne. Zunächst sei es bekannt, daß nicht jedes beliebige Potentielle von einem schon irgendwie Aktuellen zur Aktualität gebracht werden könne. Als ob Derartiges von einem Aristoteliker je behauptet, resp. geleugnet worden wäre! Fast unmittelbar darauf aber wird gegen jenen Satz in der Weise argumentiert, als würde er voraussetzen, daß jede Verwirklichung durch eine Aktualität von derselben Art wie das zu Verwirklichende geschehen müsse. Denn es wird darauf hingewiesen, daß der Same zur Verwirklichung nicht einer Pflanze, sondern des Lichtes, der Luft u. s. w. bedürfe. Jenes Axiom aber besagt nicht mehr und nicht weniger als daß jede Verwirklichung durch eine Aktualität bedingt sei, in welcher das zu Verwirklichende entweder in formeller oder virtueller oder eminenterer Weise präexistiert. In diesem Sinne ist dasselbe eine einfache Konsequenz des Kausalitätsprinzips, also eine einleuchtende Wahrheit, der keine Erfahrung widerspricht noch widersprechen kann; eine Wahrheit, deren Leugnung die Negation des Widerspruchsprinzips impliciert, wie dies von Hegel, dem konsequentesten, klarsten und aufrichtigsten unter allen Vertretern des modernen, vom Kritiker adoptierten Potenzbegriffs (Potenz = einer sich selbst aktuiierenden Virtualität) zugestanden worden ist.

Die Scholastiker sollen sich unserem Kritiker zufolge jenes Prinzips bedienen, um die biblische Lehre von einer Uroffenbarung dadurch zu begründen. Auch der menschliche Geist

nämlich bedürfe einer homogenen Aktualität, um zum Bewußtsein zu gelangen. Diese Ansicht mag man bei Günther und andern, nicht beim hl. Thomas suchen, der die zur naturgemäßen Entwicklung des menschlichen Denkvermögens erforderliche Aktualität nur zum Teile außer ihm — in den Formen der Dinge — bestehen läßt, als nächstes wirkendes Princip aber den intellectus agens betrachtet. Wir sagen „nächstes“, denn wie alle Bewegung, so hat auch die im denkenden Geiste ihren letzten Grund in Gott, dem ersten Bewegter. Die Notwendigkeit einer Uroffenbarung in dem positiven biblischen Sinne ist nach scholastischer Ansicht für die natürliche Entwicklung des Menschen nur eine moralische und relative, sofern sie auf eine raschere, sicherere und vollkommene Entwicklung desselben abzielt.

Der Kritiker bespricht ferner die thomistischen Lehren über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein sowie vom Princip der Individuation. In beiden Fällen aber läßt ihn das Verständnis vollständig im Stich. Es scheint begreiflich, daß, wer einen realen Unterschied des Potentiellen und Aktuellen überhaupt nicht, einen solchen auch in diesem besonderen Falle nicht anerkennen werde. Die neuere Philosophie und mit ihr der Kritiker huldigen — ihrem Standpunkt in der Erkenntnistheorie, daß nur anschauliche Erkenntnis wirkliches Erkennen sei — gemäß —, dem Grundsatz, real sei nur, was wirklich, aktual, existent ist. Von diesem Standpunkt muß der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein konsequent bestritten werden. Vollends gilt dies auf monistischem Standpunkt, nach welchem alles, was ist, nur als Modifikation einer einzigen notwendigen und ewigen Substanz existiert. Nimmt man dagegen den realen Unterschied des Potentiellen und Aktuellen an, so wird die Beantwortung der Frage nach der Qualität des Unterschiedes von Wesenheit und Dasein davon abhängen, ob der Wesenheit auch abgesehen vom Dasein Realität zukommt oder nicht, mit anderen Worten, ob die Wesenheit durch das hinzukommende Dasein nicht bloß zu aktueller, daseiender Realität, sondern zur Realität überhaupt erhoben wird. Nach der, wie wir glauben, vollkommen begründeten Ansicht des englischen Lehrers trifft das Erstere zu. Indem wir die endlichen Wesenheiten ohne die Existenz auffassen, denken wir wahre und in ihrer Linie abgeschlossene Realitäten, reales, von dem durch Denken gesetzten Sein (z. B. dem Allgemeinen, dem Genus u. s. w.) verschiedenes Sein, zu welchem die Existenz in einer anderen Linie der Realität als aktualisierender Grund hinzutritt.

Der Kritiker schreibt wiederholt der Scholastik die Ansicht zu, daß das Dasein des Zusammengesetzten aus der Materie stamme, was der thomistischen Lehre entschieden widerspricht; denn nach dieser ist nur das Zusammengesetzte für das Dasein empfänglich, die Materie aber entbehrt an sich jedes actus physicus und metaphysicus, wie sich die späteren Thomisten ausdrücken.

Gegen den realen Unterschied führt der Kritiker sowohl theologische als naturwissenschaftliche Gründe ins Feld. Der theologische Grund läuft darauf hinaus, daß sowohl Form als Materie in Gott eine Idee, also (!) auch Wesenheit und Dasein und zwar eine und dieselbe (zunächst ideell) haben, um durch Schöpfung als solche einheitliche Existenz ins endliche Dasein (empirische Realität?) zu treten. Denn das vorher Nichtseiende, das nach scholastischer Lehre nicht aus dem Wesen Gottes genommen sei, könne nur ein göttliches Imaginationsbild sein, ein Vorgestelltes, dem Gott als Vorstellendes inne wohne . . . „So gestaltet sich die Sache konsequent auf dem theistischen Schöpfungsstandpunkt, den die Scholastik inne hat, aber in ihren Ausführungen nicht entsprechend einzuhalten oder auszubilden vermochte.“ (S. 308.) So der Kritiker. Die Welt also existiert bereits nach Stoff und Form in Gott und geht durch den Schöpfungsakt, der nichts anderes als göttliche Imagination ist, in endliches, gesondertes, empirisches Dasein über. Dies ist der konsequente Theismus, den die Scholastik nicht festzuhalten vermochte! Wir gestehen, uns ebenfalls bis zu solcher Höhe der Fortbildung nicht emporschwingen zu können und in dem „Theismus“ des Kritikers nur eine ins Sensualistische schillernde Erneuerung des Hegelschen Pantheismus erblicken zu können. Nach Hegel produziert Gott die Welt durch einen in den Formen menschlicher Denkhätigkeit sich bewegenden (logischen) Prozefs, nach Frohschammer durch schöpferische Phantasiethätigkeit — das ist der Unterschied. Der Epigone ist nur etwas tiefer auf der schiefen Ebene des spekulativen Anthropomorphismus herabgesunken.

Der naturwissenschaftliche Grund besteht darin, daß Arten durch Naturkräfte entstehen und untergehen, woraus folge, daß aus Existenz Wesenheit und aus Wesenheit Existenz hervorgehe. Wir lassen die Thatsache dahingestellt; sollten aber wirklich neue „Arten“ entstehen, so könnte dies nur auf Grund einer „fertigen“ göttlichen Idee, durch den aktuirenden göttlichen Einfluß geschehen. Der Gedanke aber, der dem Argument zu Grunde liegt, daß „Ideen“ durch natürliche Kräfte entstehen, ist einfach

absurd und geeignet, alle Wahrheit und jede Möglichkeit intellektueller Erkenntnis aufzuheben. Mit der Theorie der relativen Wahrheit und eines ziellosen Entwicklungsprozesses ist eine solche Annahme allerdings vereinbar.

Die Schwierigkeit, die der Kritiker zuletzt hervorhebt, daß die Existenz nicht zur Wesenheit hinzugefügt werden könne; beruht auf einer durch die Sprache begünstigten sinnlichen Vorstellung, die schlecht angebracht ist, wo es sich um ein intelligibles Verhältnis handelt. Die Existenz wird sicherlich nicht zu einer vorher bestehenden Wesenheit (der Kritiker denkt dabei an die göttliche Idee, als ob die Dinge aus der göttlichen Idee und dem Stoffe beständen) hinzugefügt; sie eignet aber der wirklichen Wesenheit in der Weise, daß sie diese nicht zur Realität (was sie schon an sich ist), sondern zur aktuellen, daseienden Realität erhebt. Wie in der aus Materie und Form zusammengesetzten Wesenheit ein realer Unterschied des (real) Bestimmenden und Bestimmbaren besteht, obgleich das Letztere außerhalb der Verbindung nichts ist, so verhält es sich ähnlich mit Wesenheit und Dasein. Außerhalb des Daseins hat die Wesenheit nur ein ideales Sein in der göttlichen Intelligenz; die nach dem Vorbild der göttlichen Idee verwirklichte, daseiende Wesenheit aber besitzt eine vom Dasein verschiedene, jedoch von ihm abhängige Realität.

Bei der Behandlung der thomistischen Lehre vom Princip der Individuation scheint der Kritiker jede Orientierung, Stern und Kompaß, vollständig verloren zu haben. Da wir diesen Gegenstand im Jahrbuche (Jahrg. I) ausführlich behandelt haben, so glauben wir uns kurz fassen zu können. Dort wurde gezeigt, daß die Materie gerade wegen ihrer Unvollkommenheit und Potentialität zur Individualisierung der Körper sich eigne, weil sie nur als solche Grund der rein numerischen Vielheit gleichartiger Wesen sein könne. Zu diesem Behufe wird sie allerdings mit einer bestimmten Quantität dasein müssen; diese aber kommt ihr nicht durch die Materie, sondern durch die Form oder äußere Teilung — Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhangs — zu, und bildet nicht den Grund, sondern nur die Bedingung der substantiellen Individualität, so daß die Frage, wodurch die *materia signata* selbst wieder individualisiert werde, jede Berechtigung verliert. Frohsch. behandelt die tiefdurchdachte Lehre des Aquinaten so oberflächlich, wie so viele Andere, die sich nicht einmal den Fragepunkt klar vergegenwärtigen. Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß die Materie Princip der Individuation nicht durch eine Thätigkeit, also

nicht wie eine wirkende Ursache, sondern als Wesenskonstitutiv ist, wodurch das Zusammengesetzte ebenso als numerisch Einzelnes besteht, wie durch die Form als ein spezifisch Bestimmtes. Wirkende Ursache der Individuation ist das Zeugende oder Teilende, durch welches ein individuelles Wesen hervorgebracht oder das der Potenz nach Viele zu einem actu Vielen gemacht wird, nicht aber die Materie, die allerdings erst infolge ihrer Formierung und ihrer Existenz unter bestimmten Größenverhältnissen, jedoch nicht durch eine Thätigkeit, sondern unmittelbar als Konstitutiv und Materialprincip die rein numerische Verschiedenheit von anderen der gleichen Art nach sich zieht. Dies und nichts anderes besagt die so vielfach mißverständene und mißhandelte thomistische Lehre vom Princip der Individuation in den Körperwesen. Dieser, wie wir glauben, für jeden, der philosophisch zu denken vermag, verständlichen Erklärung gegenüber erweist sich, was vom Kritiker über die Vollkommenheit der individuellen Existenz und die Unvollkommenheit der Materie gesagt wird, als hohle Deklamation. Das Unvollkommene und Bedeutungslose könne nicht als Ursache des Bedeutungsvollen angesehen werden (S. 311). Möchte doch der Kritiker selbst dieses Princip überall am richtigen Ort angewendet haben; es hätte ihn gegen folgenschwere Irrtümer geschützt! Der thomistischen Lehre von der Individuation gegenüber ist seine Anwendung am unrechten Orte; denn da die Individuation der Körper in dem Grade eine unvollkommene ist, in welchem sie materiell sind — am vollkommensten im Menschen, am unvollkommensten in Pflanzen und unorganischen Körpern — so eignet sich gerade das Unvollkommene zur Erklärung der körperlichen Individualität.

Die weiteren Einwendungen des Kritikers gegen diese Theorie beruhen auf der falschen Voraussetzung, dieselbe bedeute die Aufnahme und Beschränkung eines real Allgemeinen in der Materie und durch sie. Daher seine Bemerkung, es müßte, wenn das Individuell-Machende, das Materielle, der Leib zerstört werde, das Menschliche wieder in das allgemeine Gattungswesen „Mensch“ zurückkehren, und das Individual- und Persönlichsein sich auflösen und aufhören mit dem Zerfall des materiellen Lebens. Da dieses Mißverständnis von uns, wie wir glauben, genügend aufgeklärt worden ist (Princ. d. Individuat. S. 89 ff., S. 128 ff. d. Separatabdr.), so machen wir hier nur auf das Verfahren des Kritikers aufmerksam, der dem hl. Thomas Lehren unterstellt, die seine eigenen sind, und Bedenken erhebt, die er vor allem selbst zu lösen hätte. Denn das von ihm

angenommene Weltprincip ist in der That ein Allgemeines, das sich in sinnlicher Erscheinung (also doch wohl durch die Materie? — freilich in einem von uns verworfenen Sinne) individualisiert. Läßt er doch die menschliche Seele durch eine Bethätigung der „Gattungswesenheit“ in den Erzeugern entstehen! Diese Auffassung mag an Averroes einen Vorgänger haben und im Darwinismus eine Stütze suchen; der hl. Thomas und die modernen Thomisten haben trotz der Versicherung des Kritikers weder mit dem einen noch mit dem andern etwas zu schaffen. Um jedoch den klaffenden Abgrund, der diese Theorie von der thomistischen trennt, nur mit einem Worte anzudeuten, so liegt der Grund der Vergänglichkeit gewisser Formen nicht in der Auflösung der Individualität und dem Rückgang ins Allgemeine, sondern in ihrer Abhängigkeit vom Stoffe im Werden und Sein. Bestünde diese Abhängigkeit nicht, so wären auch diese Formen wie die menschlichen Seelen subsistent und unvergänglich. Wären sie überdies frei von jeder Beziehung zum Stoffe, so käme ihnen wie reinen Geistern oder den platonischen Ideen nicht nur numerische, sondern auch spezifische Einzigkeit zu.

Wenn der Kritiker von einer Trübung und Verhüllung der göttlichen Ideen, die sie nach thomistischer Ansicht durch die Materie erfahren sollen (S. 313), spricht, so liegt die gerügte falsche Vorstellung zu Grunde. Da die göttlichen Ideen nicht in den Werdeprozeß eingehen, so können sie durch die Materie nichts erleiden. Wenn wir gleichwohl sagen, die Form werde durch die Materie beschränkt, so muß diese Ausdrucksweise dahin verstanden werden, daß verschiedener Stoff nach einem gemeinsamen (spezifischen Typus) geformt sein könne. Der ideale Typus aber wird in Wahrheit weder beschränkt noch verhüllt. Sollte man hierauf mit der Frage reagieren, ob denn nicht die Thomisten von einer Enthüllung (Entsinnlichung) jenes spezifischen Typus durch die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes reden, wodurch eine vorangehende Verhüllung des Idealen durch die Materie insinuiert werde, so ist darauf zu erwidern, daß die Abstraktion nicht als realer Prozeß, der die Dinge oder ihre sinnlich-konkreten Vorstellungsbilder afficiere, gedacht werden dürfe. Die „Entsinnlichung“ ist nur eine subjektive und ideale, die darin besteht, daß vom denkenden Subjekt die spezifizierende Form ohne den individuierenden Stoff aufgefaßt wird.

Vergeblich sucht der Kritiker die Gründe, auf welche die Theorie des englischen Lehrers sich stützt, als bedeutungslos hinzustellen. Die Form eignet sich in der That aus dem von Thomas angegebenen Grunde der Mitteilbarkeit nicht, als

Individuationsprincip körperlicher, durch das Band einer gemeinsamen Wesenheit umschlossener und nur numerisch verschiedener Dinge zu dienen, weil sie dem Körper die spezifische Bestimmtheit gibt, während er durch seinen unter einer bestimmten Quantität vorhandenen Stoff als dieser bestimmte einzelne, von anderen seiner Art der Zahl nach verschiedene, also individuelle und unmitteilbare sich darstellt. — Damit rechtfertigt sich auch der weitere Grund, daß die Form nur durch den Stoff in Raum und Zeit sich befinde, also nur durch diesen individualisiert sei; denn die Individuation, um welche es sich hier handelt, ist eben die eines Körpers, der die spezifische Natur mit andern gemeinsam hat, von diesen aber durch die zeiträumlichen Bestimmungen, die aus der Materie entspringen, oder durch das *hic et nunc* in accidenteller und durch die Materie in substantieller Weise verschieden ist.

Ferner ist der hl. Thomas vollkommen berechtigt, aus der im Abstraktionsprozeß stattfindenden „Entsinnlichung“, die allerdings nur ein idealer, den Gegenstand selbst in keiner Weise afficierender Vorgang ist, zu schließen, daß der rein numerische Unterschied der Körper aus ihrer Materialität entspringt, ohne deshalb zur Annahme genötigt zu sein, daß die Form ein bloß abstraktes, allgemeines Wesen sei (S. 314); denn einerseits wäre die Abstraktion von den materiellen Bedingungen des *hic et nunc* und somit ein reiner Wesensbegriff, wie wir ihn unzweifelhaft besitzen, schlechterdings unmöglich, wenn nicht im Gegenstande selbst für eine Abstraktion und Ausscheidung ein Grund gegeben wäre; andererseits aber folgt daraus doch nicht, daß nur das Allgemeine als solches existiere, da es selbst im abstrahierenden Geiste nicht schon ursprünglich und als unmittelbare Folge der Abstraktion, sondern nur aus der Vergleichung der einen Wesenheit mit den vielen sinnlich vorgestellten Einzelwesen in seiner Formalität als Allgemeines resultiert.

Nicht der hl. Thomas, sondern der Kritiker selbst verfällt dem Vorwurf, das Allgemeine zu hypostasieren. Von seinem Weltprincip, der schöpferischen Imagination, behauptet derselbe, daß es „trotz seiner Allgemeinheit die vielen Individuen setze“. (A. a. O.) Wir hätten also ein wirkendes, die Individuen hervorbringendes Allgemeines, womit die Fähigkeit der Form zu individualisieren bewiesen und die thomistische Lehre von der individualisierenden Materie widerlegt sein soll. Indes ein Allgemeines ist nicht und wirkt nicht, und wenn es wäre und wirkte und zwar individuelles Sein bewirkte, so wäre damit zwar die Frage nach dem wirkenden (äußeren) Grunde,

nicht aber die nach dem inneren Grunde der Individualität beantwortet.

Endlich spricht der Kritiker noch den überraschenden Satz aus, es sei nicht zu verwundern, daß Thomas den „starren“ unfruchtbaren Formen die Individuation nicht zutrauen mochte und lieber nach der so tief herabgesetzten Materie griff, um im Grunde genommen ihr die wichtigste Funktion zuzuweisen (S. 315). Die wichtigste Funktion! Solches kann nur derjenige behaupten, der sich in diesem Gegenstande den Fragepunkt nicht zum Bewußtsein gebracht hat. Wir wissen, daß die individualisierende Funktion der Materie genau der Unvollkommenheit und Potentialität ihres Wesens entspricht.



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.



IV.

Die Zweckbestimmung der menschlichen Natur.

„Die Natur hat die Menschen geschaffen“, schreibt Machiavelli, „mit der Fähigkeit, alles sich zu wünschen, und mit der Ohnmacht, alles zu erwerben. Sie richten mit der ganzen Glut ihrer Seele ihr Verlangen nach den nämlichen Gütern und sind demnach verdammt, sich gegenseitig zu verabscheuen.“ Will jemand die Logik des unerreichten Meisters der modernen Staatsmaschinerie etwa leugnen? Die Klassenkämpfe unserer Tage würden ihn eines andern belehren. Die Güter der Natur will jeder ohne Maß besitzen; und niemand hat die Macht, sich alle anzueignen. Es bleibt beim Mächtigsten sowie beim Reichsten immer noch etwas übrig, was er mit der ganzen Gewalt seiner Seele begehrt, weil er es nicht hat. Auf das Gleiche in der Natur richtet sich das Streben der Besitzenden und das der Besitzlosen. Und weil nicht alle dieses Gleiche haben können,