

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 19 (1905)

Artikel: Das zweite Dezenium des Jahrbuchs
Autor: Gloszner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762021>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.03.2025

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

DAS ZWEITE DEZENNIUM DES JAHRBUCHS.

VON DR. M. GLOSZNER.



Vor nunmehr zehn Jahren war es dem Verfasser dieser Zeilen vergönnt, in einem orientierenden Überblick das Verhältnis der im Jahrbuch vertretenen Philosophie zu dem damaligen Stande der philosophischen Wissenschaft auseinander zu setzen. Was wir damals feststellen konnten, daß die in den katholischen Schulen vorherrschende, von der kirchlichen Autorität empfohlene aristotelisch-thomistische Philosophie als eine philosophia perennis, wie ein Fels aus dem Chaos moderner philosophischer Systeme und Richtungen hervorrage, sind wir berechtigt auch gegenüber dem gegenwärtigen Stande der modernen Philosophie zu behaupten, der nach dem Zeugnisse eines ihrer Anhänger¹ vorherrschend den „pathologischen Zwischenzustand einer philosophischen Anarchie“ darstellt. Um uns nicht dem Vorwurf auszusetzen, ein parteiisch gefärbtes Bild von der neuesten philosophischen Bewegung zu entwerfen, um auf dunkler Folie die von uns vertretenen Anschauungen in ein helleres Licht zu setzen, legen wir die Darstellung zugrunde, die von namhaften Vertretern der modernen Philosophie in der Festschrift für Kuno Fischer gegeben ist unter der Überschrift: „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.“²

Beginnen wir mit der Logik. Bis auf Descartes galt die Logik als die Wissenschaft der Beweisführung, als Organ des Wissens und handelte demzufolge von den Elementen der Beweisführung, Begriff, Urteil und Argumentation, welche letztere, soweit sie von evidenten Prinzipien ausgeht, zur Demonstration wird. Da dieses Verfahren in den Erkenntnisobjekten eine künstliche Ordnung

¹ O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. 1904 S. 117.

² Die Phil. im Beginn des 20. Jahrh. Festschrift für K. F., herausgeg. v. Windelband. I. Bd.

hervorbringt, die dem realen Sein selbst nicht angehört, aber an ihm haftet, sofern es Gegenstand eines diskursiven Denkens ist, so erschien die Logik einerseits in inniger Beziehung sowohl zur Psychologie als auch zur Metaphysik, d. i. zur Wissenschaft vom realen Sein, andererseits aber unterschied sie sich scharf von den realen Wissenschaften, insbesondere den genannten, und man bestimmte als ihr Objekt das *ens rationis*, mit dem Zusatze: *logicum*, um es von Negation und Privation zu unterscheiden, die dem (endlichen) realen Sein anhaften, ohne selbst eine Realität zu bilden, somit in den Bereich der Metaphysik fallen.

Wie verhält es sich nun mit der Logik der Modernen? Um es kurz zu sagen, so ist es der modernen Philosophie nicht gelungen, auch nur das Objekt (*obiectum formale*) der Logik als selbständiger Disziplin zu bestimmen. Sofern sie nicht als eine rein formale, von ihrer psychologischen Grundlage sowie ihrem metaphysischen Endziele losgelöste Disziplin betrachtet wird, führt man sie auf Psychologie oder Metaphysik zurück.

Die Verwirrung hat bereits mit Kant ihren Anfang genommen. Windelband¹ spricht von der reichen Entwicklung und der in weiten Gegensätzen sich auseinanderlegenden Entfaltung der Logik im 19. Jahrhundert. Sehen wir von der empirischen Logik ab, die an die Stelle der Demonstration die Induktion setzt, so wird unsere Aufmerksamkeit durch das andere Gegensatzglied, die spekulative Logik, in Anspruch genommen. Ihre Wurzel liegt in der transzendentalen Logik Kants, die er als etwas „völlig Neues“ neben die „analytische“ oder „formale“ stellte.

„Beide Systeme waren bei Kant in dem entscheidenden Punkte miteinander verwachsen.“² In dieser Verquickung konnten formale und reale (objekt-bestimmende) Logik nicht fortbestehen; vielmehr mußte sich die eine die andere assimilieren. Dies geschah in der spekulativen Logik Fichtes und seiner Nachfolger einerseits und andererseits in der „zu einer rein formalen Disziplin“ ausgebildeten Logik Herbarts. Jene erhob die Denkformen zu realen Potenzen, diese die objektbestimmenden Kategorien Kants zu Formen, die von der subjektiven Denkarbeit erzeugt

¹ A. a. O. S. 163 ff. ² A. a. O. S. 164.

werden. „Für die Fichte folgende Entwicklung . . . fiel die Logik schließlich mit der Metaphysik zusammen“¹, und zwar, fügen wir hinzu, einer pantheistischen Metaphysik, die menschliche Denkformen zu absoluten steigerte, und aus einer bestimmenden wurde die menschliche Vernunft zu einer schöpferischen, die Schöpfung selbst aber zu einem dialektischen Prozeß.

Bemerkenswert ist das von Windelband für die alte Logik abgelegte Zeugnis. „Was Aristoteles im genialen Wurf geschaffen, ist im späteren Altertum und im Mittelalter mit feinsten Filigranarbeit ausgestaltet worden: eine Beweisführungs- und Widerlegungskunst, die in der Theorie des Schlusses gipfelt und die von da aus rückwärts die Lehre vom Urteil und vom Begriff konstruiert hat. An diesem sicher gefügten Bau ist, wenn man einmal die Grundlagen angenommen hat, nicht zu rütteln.“²

Und doch versuchte es der Geist der Neuerung, an verschiedenen Stellen des Baues zu rütteln. Während die alte Logik Inhalts- und Umfangsverhältnisse gleichmäßig ins Auge faßt, führte die Überschätzung der mathematischen Evidenz zu einer einseitigen Betrachtung der Umfangsverhältnisse, ja „die bekannten Kreiszeichnungen . . . sollten nicht nur den eigentlichen Sinn der logischen Formen, sondern auch in letzter Instanz ihren Rechtsgrund enthalten“.³

Ein anderer Punkt, in welchem man und nach unserem Gewährsmann mit Recht an dem alten Bau rüttelte, ist die Stellung des Urteils, die Logik müsse die Begriffe wesentlich als die allgemeingültigen Ergebnisse der Urteile behandeln. „Logik ist Urteilslehre.“⁴

Wir vermögen in dieser Neuerung nur eine Verwechslung des (psychologischen) Urteilsaktes mit der (logischen) Urteilsform zu erkennen; jener besteht allerdings in einem einfachen Verhalten des Denkens zum Objekte, diese aber in einer Analyse und Synthese, die ohne eine Dualität der Begriffe nicht vollziehbar sind. Das logische Urteil also setzt den logischen Begriff als sein Element voraus. Aus dem Umstande, daß sich das Urteil psychologisch in einem einfachen Akte vollzieht, schloß Brentano (wie Windelband selbst erinnert⁵), auf einen wesentlichen Unterschied von Begriff und Urteil und setzte an die Stelle

¹ A. a. O. ² Ebd. S. 165. ³ A. a. O. S. 167. ⁴ S. 169. ⁵ S. 170.

der modernen (Tetens-Kantschen) Einteilung der Seelenvermögen in Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögen eine andere Dreiteilung in Vorstellungs-, Urteils- und Willensvermögen. Dabei wurde er von der falschen modernen Auffassung irregeführt, daß Realität noch nicht in der Vorstellung sich finde, sondern erst im Urteil, dessen Funktion darin bestehe, die Vorstellung aus einer rein idealen in die Sphäre der Realität zu versetzen. In der Tat aber trägt der Begriff oder die intellektuelle Vorstellung aus ihrem Ursprung durch Abstraktion die Realität in sich, so daß sie gewissermaßen bereits ein virtuelles Urteil ist, das im aktuellen Urteil sozusagen in Fluß gesetzt wird.

Indem Windelband erklärt: es handle sich in jedem Urteil darum, eine Beziehung von Vorstellungsinhalten zu denken, und über die Geltung dieser Beziehung zu entscheiden, gibt er selbst zu, daß das Urteil im logischen Sinne zusammengesetzt sei und die Vorstellung voraussetze¹; es ist daher nicht abzusehen, wie Sigwart und Lotze durch Betonung des synthetischen Charakters des Urteils die Unzulänglichkeit der traditionellen Urteilslehre aufgedeckt haben sollen.²

Weit entfernt davon, daß die genannten Logiker den alten Bau erschüttert und an die Stelle desselben einen haltbareren gesetzt hätten, verkannten sie Wesen und Aufgabe der Logik völlig, indem der eine (Sigwart) an ihre Stelle eine Methodologie der einzelnen Wissenschaften setzt, der andere (Lotze) sie aus einer spekulativen zu einer praktischen Wissenschaft macht, die ihre Anfänge bei der Ethik habe.³

Diese reformierte Logik schwankt zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik und nähert sich der „Methode der großen Idealisten“, insbesondere Hegels, der in die logischen Formen den realen Inhalt hineineskamotierte, mit dem Unterschiede, daß die Logik der Sigwart und Wundt in „innige Fühlung mit dem reichen Leben der sachlichen Wissenschaft“⁴ zu treten bemüht ist.

Mit der Ausgestaltung der Methoden soll auch die Geschichte zu einer Wissenschaft geworden sein.⁵ Dagegen ist einzuwenden, daß die kritische Feststellung der Tatsachen nicht genügt, um der Geschichte den Rang einer

¹ S. 172. ² Ebd. ³ S. 174. ⁴ S. 175. ⁵ S. 177.

Wissenschaft einzuräumen; denn diese ist gewisses und evidentes Erkennen aus den Ursachen: ein Erkennen, wie es aus freien Ursachen nicht möglich ist. Es begreift sich daher, daß die angebliche Geschichtswissenschaft noch vor einer Fülle ungelöster Aufgaben steht.¹ Eine Wissenschaft wäre die Geschichte nur dann, wenn sie von der Erzählung der Tatsachen zur Einsicht in ihre Gesetzmäßigkeit fortschreiten könnte, was doch unser Gewährsmann selbst bestreitet.²

In Erkenntnistheorie als in ihre Spitze soll die Logik auslaufen; jedoch die rein erkenntnistheoretische Behandlung der Logik, die ihren Lehren zugleich die Bedeutung metaphysischer Einsichten gab, verlor ihren Glanz mit dem Niedergang der idealistischen Philosophie.³ Die „transzendente Logik“ der Neukantianer verlor sich infolge dieser von der Metaphysik abgewendeten Richtung in psychologische Untersuchungen. Daher sich das richtige Verständnis des kantischen Apriori nur allmählich Bahn brach. Mit der Empirisierung des Kritizismus (seiner Verschmelzung mit Comteschen Ansichten und der falschen Auffassung des vermeintlich nur vom Individuum geltenden Apriori) verkümmerte dessen ethische Seite.⁴ Die an die Namen Kuno Fischer und Liebmanns sich knüpfende Gegenströmung führte zum Wiedererwachen der Hegelschen Philosophie.⁵

In den erkenntnistheoretischen Erörterungen sind es zwei Hauptprobleme, die das Interesse auf sich zogen, das der Transzendenz und das der Kausalität.⁶

Also für die moderne Logik sind die Fragen, ob unseren Vorstellungen ein an sich Seiendes entspreche und welcher Sinn mit dem Begriffe der Ursache zu verbinden sei, noch immer Probleme, Probleme der mit der Logik verquickten Erkenntnistheorie! Für uns ist die Transzendenz überhaupt kein Problem; denn der Idealismus ist nur eine Form des Skeptizismus und hebt mit der Grundlage alles Wissens die Möglichkeit eines solchen überhaupt auf. Die Kausalität aber hat nicht die Logik zu untersuchen; sie ist zunächst ein naturphilosophischer Begriff, der in der Metaphysik seine Rechtfertigung findet.

¹ S. 178. ² A. a. O. ³ S. 150 f. ⁴ S. 182. ⁵ S. 183.
⁶ S. 183 f.

So quält sich diese moderne Philosophie mit selbstverständlichen Dingen ab, in denen sie Probleme findet, für die sie keine Lösung weiß. Von einem Fortschritt kann da keine Rede sein, auch nicht von einem solchen in der Logik. Sie schwankt zwischen einer rein formalen und einer realen Logik, und wiederum zwischen einer empiristischen und spekulativen, und es ist ihr nicht gelungen, das Objekt der Logik (ihr Formalobjekt) richtig zu bestimmen.

Daher begreift es sich, warum es mit der Auffassung der Metaphysik nicht besser bestellt ist. Erklärt doch der schon oben erwähnte O. Külpe: auf der Schwelle der Zukunftsphilosophie stehe das Problem der Realität.¹

Mit dem realen Sein in seiner größten Allgemeinheit hat es die Metaphysik zu tun. Gemeinsam ist der Logik und Metaphysik das Materialobjekt, d. i. alles Seiende; während aber die Logik das ens rationis in dem oben erklärten Sinne zu ihrem Formalobjekt hat, faßt die Metaphysik das reale Sein als solches ins Auge. Man wird sagen, dies seien scholastische, also veraltete Bestimmungen. Nicht doch! Solange nicht, als die Wahrheit nicht nach dem Früher und Später beurteilt werden darf. Jene Unterscheidung wirft Licht auf einen Punkt, in bezug auf welchen die moderne Logik im Unsichern tastet, und lehrt uns ebensowohl die transzendental-kritische als die transzendental-metaphysische Logik vermeiden.

Auch Aristoteles bezeichnet als Gegenstand der Metaphysik das wahrhaft Seiende und fragt nach der Substanz. Die von ihm gegebene Antwort aber weicht sowohl von dem Monismus der spekulativen Systeme und dem Pluralismus der sog. Realisten ab, als auch von jener widerspruchsvollen Verbindung beider, die einerseits eine Vielheit von Substanzen lehrt, andererseits aber diese Vielheit zu Erscheinungen einer einzigen Realität macht.

Külpe unterscheidet vier Hauptrichtungen der neuesten Metaphysik, falls man auch die Leugnung der Metaphysik als eine solche bezeichnen darf, sofern auch sie ein Urteil über das wahrhaft Seiende, wenn auch ein verneinendes enthält. Diese Richtungen sind der Positivismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus.² Als Vertreter des Positivismus, dessen Ahnherr Bacon von Verulam sei,

¹ A. a. O. S. 117. ² A. a. O. S. 4.

werden genannt Ernst Mach,¹ dem alle Wissenschaft eine Nachbildung von Tatsachen (die einfacher Bewußtseinsinhalte oder Empfindungen) ist, der also einer antimetaphysischen Tendenz huldigt; ferner Eugen Dühring, der die Wissenschaft auf eine schematische Darstellung des in Wirklichkeit Gegebenen beschränkt, trotz dieser Einschränkung aber in den gewagtesten Konstruktionen sich ergeht.²

Als Vertreter des Materialismus läßt K. die bekannten Koryphäen Vogt, Moleschott, Büchner und E. Häckel an uns vorüberziehen. Der letztere, dessen Afterweisheit soeben in einer Unzahl von Exemplaren unter das Volk geworfen wird,³ vertritt indes, wenn der Verfasser der Geschichte des Materialismus im Rechte ist, demzufolge nur eine Anschauung Materialismus zu nennen ist, welche die Materie wirklich rein materiell begreift, vielmehr den hylozoistischen als den materialistischen Standpunkt. Von der in Häckels Denken herrschenden Begriffsverwirrung zeigt der Umstand, daß er seine „Philosophie“ selbst bald als eine materialistische, bald als eine monistische bezeichnet. Über Häckels Welträtsel urteilt Külpe: „Das Buch hat denselben Charakter naturwissenschaftlicher Anmaßung, dieselbe feindselige Haltung gegen die traditionelle und die herrschende philosophische Richtung, es verrät die gleiche unerlaubte Ignoranz in Sachen der Geschichte der Philosophie, der Religion und der Kirche (hierzu Anm.: In der Volksausgabe von 1903 sind einige der schlimmsten Sünden dieser Art getilgt) und gleichen Mangel an gutem Willen, solche Dinge vorurteilslos und gerecht zu beurteilen, wie Büchners „Kraft und Stoff“. Das Werk legt auch Zeugnis ab von derselben Unklarheit des Denkens, die Monismus und Materialismus nicht zu unterscheiden weiß, und von derselben Unfähigkeit, die eigentlichen Schwierigkeiten und Probleme zu sehen und ihnen nachzugehen. Man kann es begreifen, was Paulsen sagt, er habe dieses Buch gelesen mit brennender Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes.“⁴

Materialismus und Naturalismus sind, wenn man das Wesen des ersteren in die Ableitung des Geistes aus

¹ S. 17 ff. ² Külpe, S. 32.

³ E. Häckel, Die Welträtsel. Volksausgabe. Bonn 1903. Pr. 1 Mk.

⁴ A. a. O. S. 43.

dem Stoffe setzt, Zwillingsgeschwister. Nach Külpes Ansicht verhalten sie sich zu einander wie eine Theorie und eine praktische Folgerung aus derselben.¹ Als Vertreter des letzteren sind genannt: Feuerbach,² Stirner (K. Schmidt) und der Philosoph unserer jeunesse dorée, Fr. Nietzsche. Aus der Kritik Külpes möge nur folgende Erwägung angeführt werden: „Auf die Stufe des Tieres kehrten wir zurück, wenn wir im Sinne der letzten Phase Feuerbachschen Denkens die leiblichen Bedürfnisse über unser Wesen und Sollen entscheiden oder mit Nietzsche das Leben um jeden Preis als den höchsten, alle Güter nach sich bestimmenden Wert maßgebend sein ließen.“³

In einer neuen Form tritt der Idealismus auf, indem er gegenüber dem deduktiven und aprioristischen Verfahren des alten Idealismus Fichtes und seiner Nachfolger sich induktiv zu begründen sucht. „Der moderne Idealismus, der allgemein die Realität der Welt in etwas Seelen- oder Geistartigem erblickt, ist von der Überzeugung erfüllt, daß Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft die notwendige Vorarbeit für eine derartige Metaphysik geleistet haben und leisten müssen, und daß man von dieser Vorarbeit eine gründliche Kenntnis sich anzueignen habe, wenn man eine metaphysische Erweiterung ihrer Ergebnisse anstrebe.“⁴

Geht nicht aber, fragen wir, ein Idealismus, der die Realität in etwas Geistartigem sieht, bereits von einer Voraussetzung aus, die er auf induktivem Wege nie und nimmer wird beweisen können? Und wie soll eine Metaphysik, die Ergänzung und Vollendung der empirischen Disziplin sein will, überhaupt je zustande kommen? Es ist keine Frage: diese modernste Form des Idealismus beruht auf einer nur zu durchsichtigen Selbsttäuschung, was recht deutlich an dem bekannten Motto eines seiner Vertreter zutage tritt, der seine luftigen Hirngespinnste für auf induktivem Wege gewonnene spekulative Resultate ausgiebt. Die Art und Weise, wie E. v. Hartmann, dessen

¹ Ebd. S. 11.

² F. ging bekanntlich von der Hegelschen Schule aus und enthüllte deren Idealismus als Naturalismus und — Materialismus. Kleutgen charakterisiert das Hegelsche System als einen Rechtfertigungsversuch des Materialismus auf dem Gebiete der höheren Wissenschaft. In der Tat ist der logische Begriff Hegels sich selbst formender Stoff. Arme deutsche Spekulation!

³ S. 52. ⁴ S. 63.

schriftstellerische Fruchtbarkeit wir bereitwillig anerkennen und dem wir das mit Schopenhauer geteilte Verdienst einer klaren und flüssigen Darstellung, die sich vor Kantischer Unbeholfenheit und Hegelscher Dunkelheit vorteilhaft auszeichnet, nicht bestreiten wollen: die Art und Weise also, wie v. Hartmann sein System selbst charakterisiert, zeigt klar, daß dasselbe ein Amalgam (er nennt es Synthese) aus Ingredienzien ist, die widersprechenden Systemen seiner unmittelbaren oder mittelbaren Vorgänger entnommen sind. Im modernen Jargon würde man sagen: es sei ein geschichtliches Entwicklungsprodukt der neuesten spekulativen Philosophie. Tatsächlich aber ist es das Werk eines Mannes, der, wie einst Schelling, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen sich berufen fühlt, dies aber auf anderem Wege als dem des Synkretismus nicht zustande bringt. Oder glaubt E. v. Hartmann, die „Entwicklung“ sei mit ihm abgeschlossen und die „Philosophie des Unbewußten“ sei nunmehr die längst gesuchte philosophische Wissenschaft, die *philosophia perennis*?

Hartmann also kennzeichnet sein System als „Synthese Hegels und Schopenhauers, unter entschiedenem Übergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffes des Unbewußten aus Schellings erstem System; das vorläufig noch abstrakte Ergebnis dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibnitzschen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verschmolzen, in welchem der real phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Momente geworden ist, und das sich so ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft aufgebaut und errichtet.“¹

Es genügt, aus dieser Mixtur des philosophischen Apothekers den (nach dem Hegel entlehnten Ausdruck) „aufgehobenen“ Pluralismus hervorzuheben, der real phänomenal sein soll, etwa wie die Modi Spinozas, in schroffem Widerspruche aber zum Monismus steht, weshalb die alten Eleaten viel konsequenter dachten, wenn sie alle Vielheit als Schein erklärten. Die speziellen Absurditäten

¹ Külpe, S. 80.

der Philosophie des Unbewußten eingehender zu prüfen, liegt außerhalb unserer Aufgabe und Absicht.

An dem Widerspruch der Verquickung von Monismus und Pluralismus leidet auch das System Lotzes, der als weiterer Vertreter des modernsten, angeblich auf die empirischen Wissenschaften aufgebauten Idealismus, genannt wird. Lotzes Monaden sind einerseits als Substanzen gedacht, andererseits aber kommt ihnen nur die Bedeutung von Phänomenen zu, da angeblich eine Wechselwirkung nur unter der Voraussetzung statt haben kann, daß die Dinge Modifikationen des einheitlichen Weltgrundes seien.¹

Fechners, eines anderen Vertreters des empirisch-spekulativen Idealismus, Bedeutung ist sicher von Kälte überschätzt, wenn er meint, dessen phantastische Konstruktionen hätten der Metaphysik neue und fruchtbare Anregungen gegeben.² Vielmehr ist sein System geeignet, jene Ansicht zu stärken, daß das über die Erscheinungen hinausliegende Gebiet der Tummelplatz für Dichtungen und Träumereien sei.

Hohes Lob spendet K. der Metaphysik W. Wundts; die Verehrung und Bewunderung für seine Leistung werde durch die mannigfachen Zweifel an der Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser oder jener Behauptung und Annahme, mögen sie auch noch so fundamental sein, nicht geschmälert.³ Wie Irrtümer in fundamentalen Behauptungen die Verehrung nicht schmälern sollen, ist schwer zu begreifen. Ein fundamentaler Irrtum der Metaphysik Wundts aber ist die Verbindung eines Realphänomenalismus (um uns der Redeweise Hartmanns zu bedienen) mit der spiritualistischen Annahme eines allgemeinen Willens, welche die Körper zu Scheinwesen herabsetzt. Die „induktive“ Spekulation leidet eben an dem wesentlichen Gebrechen, willkürliche spekulative Voraussetzungen von einer nie abgeschlossenen empirischen Forschungsbasis aus begründen zu wollen. Dieser Idealismus weiß sich von dem Vorurteile seines Vorgängers, des aprioristischen Idealismus, nämlich der Einheit alles Seienden und der Verwerflichkeit des Schöpfungsbegriffes nicht loszumachen, daher selbst solche Versuche, wie diejenigen R. Euckens, einen „objektiven Idealismus“ zu begründen und dem Naturalismus entgegen den „geistigen Lebensinhalt“ zu retten,

¹ S. 76. ² S. 70. ³ S. 100.

zu keinem befriedigenden Resultate führen; denn der Immanenzgedanke, der den Geist als „innere Bewegung des Alls“ faßt, steht im Widerspruch mit der „Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Geisteslebens“.¹

Die aristotelisch-thomistische Metaphysik vermeidet diese Klippe, indem sie das höchste Sein, den Grund alles Seins als reine Aktualität, als *actus purus*, bestimmt und die absolute Transzendenz desselben lehrt, womit der strikte Schöpfungsbegriff als notwendige Konsequenz sich ergibt. Die Frage nach der Realität aber ist in ihr befriedigend gelöst, ohne daß sie der empirischen Wissenschaften bedarf, auf dem Wege der Reflexion über die allgemeinsten Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, einer Reflexion, die aus der Tatsache der Veränderung, unter Anerkennung der Substantialität der Einzelwesen auf den substanziellen Dualismus von Stoff und Form schließt, um sich von dieser Grundlage aus zur Erkenntnis des ersten, selbst unbewegten Bewegers zu erheben.

So tastet denn die neueste Metaphysik ebenso wie die Logik im dunkeln und ist außerstande, von dem beständig ventilierten Verhältnis des „Idealen“ und „Realen“ befriedigende Rechenschaft zu geben. Kein Wunder, daß sie auch vor dem Rätsel der Religion ratlos steht, und daß die religionsphilosophischen Erklärungen nach den Richtungen der Windrose auseinandergehen. Eine metaphysische Begründung ist dieser Philosophie von vornherein versagt, da eine Metaphysik, die eingeständenermaßen nicht den Rang einer Wissenschaft besitzt, auf die wissenschaftliche Begründung der Religion verzichten muß.

In der Festschrift für K. Fischer behandelt den Gegenstand E. Tröltsch (S. 104 ff.). Er erklärt als die wichtigste Frage der Religionsphilosophie die nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Ausgeschlossen sei, die Religion als das Produkt des begrifflichen metaphysischen Erkenntnisstrebens zu nehmen und sie auf dessen letzten Beweisgrund, auf den ontologischen Beweis zu stützen; dieser sei nur ein logischer Reflex der religiösen Überzeugung von einem Sinn und Grund der Welt.² Diese Bemerkung enthält Kants falsche Meinung, alle Beweise für Gottes Dasein beruhten auf dem

¹ S. 64. ² A. a. O. S. 153.

ontologischen, dieser aber sei nicht konkludent, da er die gedachte mit der transzendenten Realität verwechsle. Nun sind aber die aposterioristischen Beweise vom ontologischen ganz unabhängig, und nur unter Voraussetzung ihrer Konkludenz ist eine rationelle, metaphysische Begründung der Religion möglich. Die neueste idealistische Metaphysik bringt es daher, nachdem sowohl der Materialismus, der atheistisch, als auch der Positivismus, der agnostisch ist, und der Naturalismus, der die Selbständigkeit des Geistes leugnet, in unserer Frage außer Betracht bleiben, im besten Falle nur zur Idee Gottes, ohne dieser Idee Realität in anderer Weise verschaffen zu können, als durch den Gewaltstreich eines *sic volo*, durch die Intervention des Willens oder des Gefühls. Die weitere Ausführung des Vf.s zeigt dies zur Evidenz. Er spricht sich zwar gegen die Schleiermachersche Gefühlstheorie aus.¹ Ist aber, frage ich, dieses Schleiermachersche Gefühl im wesentlichen etwas anderes als der von Eucken und anderen geltend gemachte „Zentralpunkt des Bewußtseins“, „das sich als Einheit fassende Normalbewußtsein“, der Geist? In allen diesen Annahmen, mag man nun mit Kant die Religion an die Moral oder mit Eucken überdies an die Denknorm, den sittlichen Willen und die ästhetische Konzeption (d. h. die Ideen des Wahren, Guten und Schönen), mit einem Worte an das „Normalbewußtsein“ anknüpfen, erscheint die religiöse Funktion als eine rein subjektive, als der Ausdruck einer wenn auch noch so zentralen und erhabenen Idee, deren objektive Realität stets problematisch bleibt. Es hilft nichts, mit dem Vf. die Selbständigkeit der Religion zu betonen und sich gegen das Haften derselben an einem anderen zu erklären (sei es an der Moral oder in erweitertem Umfang zugleich an Logik und Ästhetik); denn wäre die Religion wirklich (in ihrer mystischen Gestalt) „unmittelbare Immanenzempfindung des kreatürlichen Teilbewußtseins in dem Urgrund alles Bewußtseins“, so käme eine solche Auffassung der Aufhebung der Religion gleich, indem sie an die Stelle der Theorie des Normbewußtseins die eines realistischen Pantheismus setzte.

So schwankt denn die von Kant abhängige Religionsphilosophie zwischen einem Idealismus, der über die bloße

¹ S. 155.

unseren Standpunkt die mehr und mehr als normgebend anerkannte Naturwissenschaft geltend machen.

Philosophen blieb es vorbehalten, die naturwissenschaftliche Methode auf das ethische Gebiet zu verpflanzen.¹ So entstand die naturalistisch-dogmatische Ethik, deren Grunddogma lautet: „Das Leben ist der Güter höchstes“², und die zugleich Nützlichkeitsethik ist.³ Derselben Grundlage entspringt die Erfolgsethik,⁴ welche die Sitte mit der Sittlichkeit identifiziert, ja zum Moralprinzip erhebt.⁵ „Das Normale wird zum Normativen.“⁶

Der immoralistische Individualismus (Nietzsches) bekämpft den nivellierenden Dogmatismus. Gegen seine „Philistermoral“ empört sich der Wirklichkeitssinn einer ausgeprägten Persönlichkeit.⁷ „Die ‚Entpersönlichung‘ des Dogmatismus, die wahre ‚Widernatur‘ seiner scheinbaren Naturgemäßheit werden scharfen Auges erkannt.“⁸ „Bewahrung und Durchsetzung der Eigenart ohne schwächliche und kleinliche Rücksicht!“⁹ Aber die Schwäche des sonst so kraftvollen Individualismus liegt darin, daß er aus der bloßen Natur eine Wertung ableiten, auf ihr eine Norm begründen wollte.¹⁰

Die Rettung nun aus naturalistischer Nützlichkeitsmoral und individualistischer Unmoral soll uns die kritische Ethik bieten.¹¹ „Sie hat die Tiefe der Wirkung für sich,“ wenn nicht die Gegenwart, so doch die Zukunft.¹² Eitle Hoffnung! Was dem Kantianismus nicht gelang, wird dem Neukantianismus ebensowenig gelingen. Ja, für die Nützlichkeitsmoral ist zum Teil geradezu Kant selbst verantwortlich zu machen, da sein abstrakt-formales Moralprinzip zur Füllung mit empirischem Material, dem allgemeinen Nutzen, dem Wohle der Mehrheit herausfordert.¹³

Leicht und bequem machen es sich Kants Anhänger neuesten Datums, wenn sie die Geltung der ethischen Norm als eine „absolut unmittelbare, darum selbst nicht beweisbare“ hinstellen. Die Möglichkeit eines Beweises für das

¹ S. 59. ² 61. ³ S. 63. ⁴ S. 64. ⁵ S. 69. ⁶ S. 72. ⁷ A. a. O. S. 77. ⁸ S. 79. ⁹ S. 80. ¹⁰ S. 84. ¹¹ S. 85 ff. ¹² S. 85.

¹³ In einer Anm. S. 89 versteigt sich der Neukantianer zu der Behauptung, das Telos als konstitutives Naturprinzip genommen, seibarer Unsinn. Und trotz dieser Kluft zwischen Naturordnung und sittlicher Ordnung will man von einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik reden! In einer ateleologischen Natur ist ein sittliches Handeln unmöglich.

Sollen hatte sich Kant durch seinen theoretischen Phänomenalismus selbst verschlossen, daher dieser verzweifelte Ausweg der Berufung auf eine unmittelbare Evidenz.

Auf die Absolutheit des Sollens soll sich dann die allgemeine Forderung gründen, d. h. „sie muß darauf gegründet sein, daß ich um des Sollens selbst willen, als des absoluten Zweckes wegen, über dem kein höherer Zweck steht, aus dem das Sollen deduziert werden könnte, wollen soll. Dann will ich allgemein gültig, verwirkliche einen absoluten Zweck, einen absoluten Wert um seiner selbst willen. Im Werte um des Wertes willen findet die ethische Reflexion ihre Basis.“¹

Dieser absolute Formalismus enthält die Zumutung, im leeren Raume zu fliegen oder zu schwimmen. Ein Wert kann doch nur in einem objektiven Gute liegen. Die Handlung muß daher auf ein Gut als ihren Zweck gerichtet, und es kann nicht gleichgültig sein, was sie für einen Inhalt hat. Soll also die gerühmte Autonomie den Sinn haben, daß „der Wille, das Wollen allein, die reine Form des Willens, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende sei“,² so heißt das den Nagel, an welchem das sittliche Handeln hängt, ins Leere schlagen. Die Allgemeinheit als solche ist eine Abstraktion, ein *ens rationis* und kann keine reale Ordnung, auch nicht die seinsollende, ethische stützen. Die nachkantische Entwicklung des Idealismus hat dies zur Evidenz bewiesen, indem sie alles Konkrete, Individuelle im Allgemeinen auf- und untergehen ließ.

So sehr die Absicht der „kritischen Ethik“, die Moral von egoistischen und utilitarischen Tendenzen loszulösen, Anerkennung verdient: so muß doch die Weise, wie dies geschieht, als entschieden verfehlt bezeichnet werden. Sie redet von Pflicht, ohne einen verpflichtenden Grund aufweisen zu können. Die Vernunft soll verpflichten! Wir fragen: wen? Die Sinnlichkeit? Diese kann beherrscht, geregelt, nicht aber verpflichtet werden. Also sich selbst! Wenn sie dies kann, so steht ihr auch das Gegenteil frei, sich von jeder Pflicht zu entbinden. Die Kantsche Kritik bekennt sich zum ersten Teil des Grundsatzes des „immoralistischen Individualismus“: Nichts ist wahr (nämlich im Sinne des gewöhnlichen Wahrheitsbegriffes der

¹ S. 96. ² A. a. O.

Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand), alles ist erlaubt; sie wird sich konsequenterweise dem zweiten Teil nicht entziehen können und der „autonomen“ Vernunft das Recht zuerkennen müssen, nach eigenem Gutbefinden zu handeln. Die Form der Allgemeinheit brauchte sie hierin nicht zu stören. In Wahrheit aber ist es nicht die Vernunft, die verpflichtet, sondern sie erkennt nur, manifestiert die objektiv vorhandene Verpflichtung. Sie steht einer von ihr unabhängigen Ordnung gegenüber, die sie als theoretische Vernunft anerkennen, als praktische nach der Verschiedenheit der ihr zukommenden Werte behandeln muß. Der letzte Grund einer unbedingten Verpflichtung aber kann nicht in ihr, sondern nur im Urgrund sowohl der Dinge als auch der Vernunft selbst, in Gott, in Gottes Willen liegen, durch den die Vernunftordnung erst zur sittlich verpflichtenden Ordnung wird. Auch in der Ethik ist demnach der Standpunkt der thomistischen philosophischen Moral, von der christlich-übernatürlichen abgesehen, dem des kritischen Idealismus unendlich überlegen.

Wenden wir uns zur Psychologie, ein Gebiet, auf welchem die Modernen mit besonderem Fleiße gearbeitet haben. Ihrer vornehmsten Vertreter einer, W. Wundt, gesteht, daß „mehr vielleicht als irgend ein anderes Gebiet der Philosophie sich die Psychologie im Wendepunkt des 19. und des 20. Jahrhunderts in einer umstrittenen Lage sieht.“¹ Nicht am wenigsten unter denen, die sich selbst an der psychologischen Forschung beteiligen, seien die Meinungen darüber schwankend, was ihre Aufgabe sei, wie diese zu lösen und wie ihre Zukunft sich gestalten werde. Ihr gegenwärtiger Stand biete viele übereinstimmende Züge dar mit ihrem Zustand in der Mitte des 18. Jahrhunderts und der folgenden Dezennien. Dies gelte besonders von der Wertschätzung der Psychologie. Näher als die philosophischen Tendenzen, sie zu intellektualisieren, liegen uns die psychologischen, die Gefühlsseiten betonenden Strömungen in der schönen Literatur. An die Leibnizsche Lehre von den Klarheitsgraden der Vorstellungen konnte sich späterhin das Interesse für die dunklen Seiten des Seelenlebens wieder anknüpfen.

¹ Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Psychologie. Von W. Wundt. S. 1.

Der einseitigen Intellektualisierung der Psychologie trat ein Ergänzungsbestreben zur Seite, das sich teils in der Vermögenstheorie, teils in psychologisch oder metaphysisch gemeinter Zurückführung der Erscheinungen auf eine einheitliche Quelle äußerte. In der Psychologie Wolffs sei die Umwandlung der durch Abstraktion und Klassifikation gewonnenen Gattungsbegriffe in seelische Vermögen das vorwaltende gewesen.¹ (Mit diesem oft gehörten Einwand gegen die Vermögenstheorie täuscht sich Wundt. Die Vermögensbegriffe sind nicht Gattungsbegriffe, sondern beruhen auf der Erwägung, daß ein Wechsel von Tätigkeiten das Können voraussetzt. Jener Einwand wäre im Recht, wenn man über und außer dem Verstande und der Sinnlichkeit ein apprehensives, außer dem Willen und Begehren ein appetitives Vermögen annehmen würde; nur in diesem Falle könnte man von einer Stempelung von logischen Gattungen zu Vermögen (Realgründen) reden. Die Tätigkeit verlangt ein Subjekt, das entweder unmittelbar durch sich, wesentlich, wirkt, oder wirken kann, d. h. durch Vermögen wirkt. In Gott, dem actus purus gibt es daher keine Vermögen, wohl aber im endlichen Geiste und vor allem im Menschen, der zu spezifisch-verschiedenen Tätigkeiten in realer Möglichkeit sich befindet, mit anderen Worten verschiedene Vermögen besitzt.)²

Der Reflexions- und Vermögenspsychologie setzte sich die Assoziationspsychologie, der die Vorstellung eines psychischen Mechanismus zugrunde liegt und die auf einzelne unabhängige Denker (Reimarus, Tetens, Tiedemann) wirkte, zur Seite. Ihre Leistungen litten aber an den zwei Schwächen der Psychologie der Aufklärungszeit, nämlich der Schablone der Vermögensbegriffe (!) und der Rationalisierung des psychischen Lebens.³ Mit der Assoziationspsychologie verband sich der „psychophysische Materialismus der französischen Aufklärung“; endlich warf sie ihre Schatten in der Vorstellung von „Nervenschwingungen“, „auf deren Erzeugung die erste Entstehung, und auf deren kombinierte Wirkungen die Verbindungen der seelischen Vorgänge zurückgeführt wurden.“⁴

¹ A. a. O. S. 5 ff.

² In obiger Bemerkung ist von dem Unterschiede aktiver und passiver Vermögen abgesehen.

³ A. a. O. S. 11. ⁴ A. a. O. S. 13.

Obgleich die Methoden des Denkens der spekulativen Systeme des 19. Jahrhunderts von den Formen psychologischer Analyse grundsätzlich verschieden waren, so verbirgt sich in ihrer inadäquaten Form ein Inhalt, welcher von der auch für die Psychologie grundlegenden Idee einer gesetzmäßigen geistigen Entwicklung erfüllt war. In diesem Punkt berührt sich die „heutige Naturwissenschaft“ mit Schelling und Hegel.¹

Gleichwohl ging die neuere Psychologie mehr auf Herbart zurück, in dessen System die Psychologie den ersten Platz einnimmt, „der die kritische Vernichtung der Vermögenslehre zu seinen besten Ruhmestaten zählt.“ (!)² (Wundt mißbilligt die auch von Herbart betätigte Intellektualisierung des Seelenlebens, wiewohl diese mit der „Vernichtung“ der Vermögenslehre innig zusammenhängt!)

In dem Maße aber, als sich zeigte, daß die Herbart'sche Vorstellungsmechanik mit der Erfahrung nichts gemein habe, gewann die englische empirische Psychologie Einfluß, die an dem alten Assoziationsbegriff festhielt und zugleich der Tendenz huldigte, die Assoziationen als subjektive Spiegelbilder hypothetischer Nervenprozesse zu deuten.³

James Mill und Bain suchten die Assoziationsgesetze womöglich auf ein einziges zurückzuführen, und im Gefühle der Siegesgewißheit nannte J. St. Mill das Gravitationsgesetz im physischen und die Assoziationsgesetze im psychischen „Mechanismus“ die beiden größten Gleichförmigkeiten des Geschehens.⁴ Diese Einheitstendenz führte zur Reduktion der Assoziationsgesetze auf Berührungsassoziationen, woraus Ähnlichkeit und Kontrast abzuleiten seien. Mit dieser ersten Einheitstendenz verband sich eine zweite, nämlich das Bestreben, die Berührungsassoziationen aus psychologischen Übungsvorgängen zu erklären.⁵

Indes hat die Gehirnphysiologie „viel mehr Fragen an die Psychologie gestellt, von deren Beantwortung ihre eigene Deutung der Befunde abhängt, als daß sie selbst imstande gewesen wäre, die psychologische Analyse zu unterstützen.“⁶ Schließlich ist die Unfruchtbarkeit des Planes, die Psychologie in eine Dependenz der Gehirnphysiologie umzuwandeln, deutlich zutage getreten.⁷

¹ S. 15 f. ² S. 17. ³ S. 19. ⁴ A. a. O. S. 20. ⁵ S. 21. ⁶ S. 25. ⁷ S. 26.

Nachhaltiger wirkte auf die Psychologie die Sinnesphysiologie, deren Vertreter, als ihre Hilfsmittel nicht mehr ausreichten, bald auf eigene Faust, bald auf irgend eine philosophische Autorität gestützt, ihre psychologischen Theorien zurechtlegten.¹

Auf Joh. Müller wirkte Kants Lehre; indem er für die transzendentalen Formen ein physiologisches Substrat suchte und annahm, die Netzhaut empfinde sich selbst räumlich ausgedehnt, kam in die Lehre Kants ein ihr völlig disparates Element.²

Den Gegensatz von Empiristen und Nativisten, sowie, so interessant es wäre, die weitere Entwicklung (in Hering, Helmholtz) der Wechselwirkung von Physiologie und Psychologie zu verfolgen, müssen wir uns versagen. In der durch eine neue Invasion der Reflexionspsychologie entstandenen kritischen Lage kam der „neu erstehenden Psychologie“ unerwartete Hilfe von Schellings Naturphilosophie (Fechner und seine Psychophysik). Es handelte sich darum, ein universelles Gesetz zu finden, das die körperliche und geistige Welt im Innersten zusammenhält.³

Wo für Schelling Raum ist, da tritt auch der Logiker und Systematiker der Identitätslehre, Hegel, auf den Plan, deren beider Philosophie „das Licht des Entwicklungsgedankens über alle Gebiete des geistigen Lebens ausgebreitet hat“.⁴ Dieser in Sprach- und Völkerpsychologie, den neuen Errungenschaften durchgeführte Entwicklungsgedanke ist dasselbe Ziel, das Hegel in seiner Philosophie des Geistes erstrebt hat.⁵

„So trägt denn — schließt W. Wundt — die Psychologie der Gegenwart die Spuren aller der Einflüsse in sich, in denen die Philosophie des vorigen Jahrhunderts die hauptsächlichsten der geistigen Strömungen dieser Zeit zum Ausdruck brachte. Von Herbart hat sie die ersten Anregungen empfangen. An Schopenhauer klingen gewisse metaphysische und erkenntnistheoretische Gedanken an. Als ihr mächtigster Vorläufer ist aber schließlich in den allgemeinen Zielen, denen sie zustrebt, der Philosoph hervorgetreten, dem sie anfänglich am fernsten schien: Hegel.“⁶

Sagen wir es mit unseren eigenen Worten, so bewegt sich die ganze Entwicklung im Kreise und läuft schließlich auf eine bloße Formel hinaus, wie überhaupt die Hegelsche

¹ S. 26 f. ² S. 27. ³ S. 31 f. ⁴ S. 48. ⁵ S. 50. ⁶ S. 51.

Idee und ein moralisches Postulat nicht hinausführt, und einem Realismus, der die Gottheit zur spinozistischen Substanz herabsetzt; denn was dem Vf. als das „heute Richtigere“ erscheint, die von der „Gefühlstheorie“ losgelöste Schleiermachersche Lehre, die den Hinweis bedeute auf ein „Gesetz der Selbsterfassung der Bewußtseinseinheit in einem transzendenten Grunde“, ist denn doch in Wahrheit nur eine Erneuerung des spinozistischen Pantheismus.

Schließlich kommt Tröltzsch auf die Inspiration, die Offenbarung zu reden. Sie gilt ihm als die eigentliche und letzte erkenntnistheoretische Kategorie der Religion. Sie vollzieht sich in der „aktualisierten Religion“ als innige Berührung mit der transzendenten Realität.¹ Diese Auffassung der „Offenbarung“ verkennt ihren übernatürlichen Charakter und versetzt überdies aufs neue die Religion in ein rein subjektives Gebiet. Eine Inspiration und Offenbarung, die sich nicht an äußere objektive Tatsachen, beziehungsweise an eine objektive kirchliche Organisation anlehnt, ist allen Täuschungen ausgesetzt, wie die einseitig auf innere Erfahrungen, auf angebliche „Berührung der transzendenten Realität“ sich berufende Pseudomystik protestantischer Sekten beweist.

Auf den schwankenden Grund der idealistischen Metaphysik läßt sich ebensowenig die Religion als die Ethik aufbauen. Durch das Wort Schopenhauers (bemerkt B. Bauch²): „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer,“ werde die Konstellation unserer heutigen Ethik am besten illustriert. Er unterscheidet als in der Gegenwart wirksame Typen ethischer Anschauungen den ethischen Dogmatismus, immoralistischen Individualismus und die kritische Ethik.³

Bauch konstatiert zunächst die Tatsache, daß der gewaltige Fortschritt der modernen Naturwissenschaft eine weniger erfreuliche Nebenwirkung gezeitigt und eine trübe Gegenspiegelung auf anderen Wissensgebieten nicht nur nicht verhindert, nicht nur ermöglicht, sondern geradezu bedingt und hervorgerufen habe.⁴ Eine ernstliche Warnung für jene „theistischen“ Philosophen, die gegen

¹ A. a. O. S. 155 f.

² A. a. O. S. 54 ff. (Ethik von Bruno Bauch.)

³ A. a. O. S. 56. ⁴ S. 57.

Philosophie, nämlich die Formel von der in der Natur sich entäußernden und im Geiste sich wieder zurücknehmenden Idee. Ähnlich lautet die Formel des positivistischen Phänomenalismus von den zwei Seiten des einen Phänomens, der physischen und psychischen, so daß die beiden Grundrichtungen der modernen Philosophie auf psychologischem Gebiete in dem gleichen nihilistischen Endresultat einer nichtssagenden Formel sich berühren. Von den wirklichen und bedeutsamen Problemen der Psychologie, der Existenz, dem Wesen, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der intellektualistisch oder sensualistisch in Phänomene aufgelösten Seele ist da keine Rede mehr. Wird man es uns verargen, wenn wir den wissenschaftlichen Wert dieser Psychologie trotz aller „Empirie“ und trotz alles „Experimentierens“ für tief unter den Leistungen des Aristoteles und Thomas v. Aquin stehend erachten? Das Jahrbuch mag also mit erhobener Zuversicht in den Erfolg seiner Bestrebungen in das dritte Jahrzehnt seines Bestandes eintreten!



GLEICHARTIGKEIT UND UNGLEICHARTIGKEIT DER TEILE IN DER BELEBTEN UND UNBELEBTEN SUB- STANZ UND DIE WIEDERKEHR DER ELEMENTE IN DER CHEMISCHEN AUFLÖSUNG.

VON P. JOS. GREDT O. S. B.



D. Nys, Professor der Philosophie an der Universität Löwen, vertritt in seinem vor zwei Jahren erschienenen Werke „Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique“ die scholastische Ansicht, gemäß welcher der Vorgang der chemischen Verbindung als eine substantielle Veränderung zu fassen ist, die in dem Untergehen der Formen der Elemente und in dem Auftreten einer neuen substantiellen Form besteht. Er glaubt jedoch die Wiederkehr der Elemente im chemischen Auflösungs-
vorgang nur dadurch erklären zu können, daß er annimmt, der chemisch zusammengesetzte Körper, das aus der