



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik

Hohoff, Wilhelm

Paderborn, 1908

Ein Philosoph über die soziale Frage, den Sozialismus und das kirchliche
Zinsverbot.

urn:nbn:de:hbz:466:1-8753



Ein Philosoph über die soziale Frage, den Sozialismus und das kirch- liche Zinsverbot.

Friedrich Paulsen ist der zurzeit wohl am meisten gehörte Professor der Philosophie an der Berliner Universität. Obgleich liberaler Protestant, zeichnet er sich doch aus durch relativ grosse Unbefangenheit und Gerechtigkeit gegenüber dem Katholizismus. Im Jahre 1889 hat er ein Lehrbuch der Ethik erscheinen lassen, das rasch mehrere Auflagen erlebte. Der bekannte und verdiente katholische Apologet Prof. Dr. Konst. Gutberlet urteilt von diesem Werke, es sei „in vielfacher Beziehung eine bedeutende und uns sympathische Leistung“, der Verfasser stehe trotz seines rationalistischen Unglaubens „dem Christentum innerlich nahe“, und er zeichne sich aus „durch Objektivität und Masshaltung in seinen Urteilen“, namentlich der zweite Teil seines Buches behandle die Formen des Gemeinschaftslebens und die modernen sozialen Verhältnisse stellenweise in ganz ausgezeichnete Weise, so dass er in dieser Hinsicht vieles aus demselben gelernt habe.¹⁾

„Die soziale Frage“, sagt Paulsen, „ist nicht allein eine Frage der Politik und der Oekonomie, sondern auch der Moral, nicht eine Frage der Allgemeinheit, sondern auch jedes Einzelnen; in jedem Hause muss die soziale Frage

¹⁾ Gutberlet, Ethik und Religion. 1892. S. 250, 325 u. ö.

gelöst werden, soll sie überhaupt gelöst werden. Jeder Einzelne muss mitarbeiten. Es gehört viel Einsicht und guter Wille, viel Ernst und Geduld dazu; ein Buch über die soziale Frage ist wohl leichter geschrieben.

Die neue Partei hat für die Agitation zwei gewaltige Vorteile. Der erste ist: sie hat eine Idee. Diese Idee mag sehr vag und unbestimmt, sie mag falsch oder unrealisierbar sein und oft in roher, brutaler Form auftreten, es bleibt doch eine Idee von einem Besseren, das kommen soll, von einer Ordnung der Dinge, die der Idee der Gerechtigkeit mehr entspricht als die bestehende. Die alten Parteien haben ihr gegenüber die Aufgabe der Verteidigung des Bestehenden. Wie aber im Krieg der Waffen die Offensive im Vorteil ist, so auch im Kampf der Anschauungen; die Defensive hat nicht das Erregende und Begeisternde, was der Offensive innewohnt. Auf seiten der alten Parteien fehlt es vielfach überhaupt an einer leitenden Idee; alte Denk- und Lebensgewohnheiten und wirkliche oder vermeintliche Klasseninteressen sind hier vielfach für die politischen Anschauungen massgebend. Eine matte Erhaltungspolitik, verbunden mit gelegentlicher kurzsichtiger Interessenpolitik, ist die Folge.

In vielen Punkten stimmt freilich die heutige sozialistische Literatur mit der des alten Liberalismus völlig zusammen: so namentlich in dem extremen Pessimismus in der Beurteilung der gegenwärtigen Staats- und Gesellschaftsordnung, verbunden mit einem ebenso extremen Optimismus in der Beurteilung der menschlichen „Natur“. Es ist Rousseau's Traum, der immer noch geträumt wird: von Natur ist der Mensch absolut gut; in der vom Staat beherrschten Gesellschaft wird er absolut schlecht; also muss man den Staat und die bestehende Gesellschaft zerstören, dann wird sich alles von selber machen. — —

Ich gönne der vielgeplagten Menschheit jeden Traum von zukünftigem Glück von Herzen. Doch fürchte ich, dass der Traum, den Bebel in seinem Buche („Die

Frau etc.“) ausmalt, nicht ganz gefahrlos ist, er kann leicht eine allzu unbillige Missstimmung gegen das wirkliche Leben, wie es die Gegenwart bietet, erzeugen, und er würde, wenn die Menschheit, den Kopf von jenen Bildern erfüllt, aufbräche, das Traumland zu suchen, zu einem allzu schmerzlichen Erwachen führen. Ich zweifle daran, ob der Himmel auf Erden überhaupt kommen wird; dass er aber wenigstens nicht so wohlfeil zu haben sein wird, als unsere Sozialpropheten glauben oder zu glauben vorgeben, das möchte doch auch dem leichtgläubigsten der Gläubigen einleuchtend gemacht werden können.“¹⁾

Zur Rechtsphilosophie des Eigentums macht Professor Paulsen unter anderm folgende Bemerkungen, die verdienen, beachtet zu werden:

„Das Eigentumsrecht ist nicht etwas absolut Festes und Starres, sondern wie jede Institution durch seine praktischen Zwecke Bedingtes und darum mit diesen selbst Wandelbares. Wer Eigentum besitzen, welche Güter Eigentum werden können, welche Befugnisse damit verliehen werden, das folgt nicht aus einem a priori feststehenden Begriff des Eigentums in analytischen Urteilen, es wird vielmehr durch positive Satzung, sei es der Sitte oder des Rechts, bestimmt. Die Satzung aber wird instinktiv oder bewusst von der Rücksicht auf das Zweckmässige geleitet, und da dieses für verschiedene Kulturzustände und Lebensumgebungen verschieden ist, so wird auch die Eigentumsordnung für die verschiedenen Völker und wieder für die verschiedenen Kulturstufen desselben Volkes sich verschieden gestalten und gestalten müssen.

Bei den Juristen ist die formalistische Betrachtung herkömmlich. Es wird eine Definition des Eigentums gegeben, etwa: es sei die absolute Herrschaft der Person

¹⁾ Paulsen, Ethik. 1894. II³, 368—482.

über eine Sache; dann werden aus dem Begriff die einzelnen Befugnisse als logische Folgerungen gezogen: es sei darin enthalten das Recht, die Sache zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, zu missbrauchen oder zu zerstören, zu verschenken, zu verkaufen, zu verpfänden, zu vermieten, durch Testament über sie zu verfügen usw. Und nicht selten hat dann ein solches logisches Schema sich gegen das bestehende Recht selbst gewendet und es umgebildet. Es ist die abstrakt-logische Methode des Rationalismus, die hierin erscheint. In unserem Jahrhundert hat die historische Methode, welche zugleich die teleologische ist, die ältere Betrachtungsweise zu verdrängen begonnen; den Nationalökonomien, die vorangegangen, folgen allmählich auch die Juristen.

Nehmen wir ein Beispiel: das Eigentum an Grund und Boden. Wer soll Eigentümer sein, die Gesamtheit oder das einzelne Individuum? Und wenn letzteres, welchen Umfang von Befugnissen soll das Grundeigentum geben? Das sind Fragen, die nicht durch logische Folgerung aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern aus den konkreten Verhältnissen entschieden werden müssen und trotz der Juristenlogik im wesentlichen immer entschieden worden sind; die Wohlfahrt der Gesamtheit ist dabei zuletzt ausschlaggebend. Im schematischen Entwurf kann man die historische Entwicklung des Grundeigentums in folgender Weise darstellen. Anfangs ist das Eigentum an Grund und Boden, soweit davon überhaupt die Rede ist, bei der Gesamtheit; der Stamm hat Jagd- und Weidegründe inne und verteidigt sie gegen Eindringlinge; die Glieder des Stammes haben unbestimmte und unbegrenzte Nutzniessung. Mit dem Ackerbau und der festen Ansiedelung findet eigentlich erst feste Besitznahme des Bodens als solchen statt, und zwar wiederum zunächst im Kollektiveigentum. Die Dorfgemeinschaft ist Eigentümerin der Feldmark, ein Teil wird jährlich zum Ackerbau bestimmt und den einzelnen Familien zur Sondernutzung überwiesen, Weide und Wald bleiben in gemeinschaftlicher

Nutzung. Das ist die Eigentumsordnung an Grund und Boden, die wir bei den arischen Völkern zur Zeit ihres Eintritts in das geschichtliche Leben überall finden. In dem lehrreichen Werke von E. de Laveleye über das Eigentum und seine ursprünglichen Formen (deutsch herausgegeben und vervollständigt von K. Bücher, 1879) findet man die eingehendsten Nachweisungen über diese Eigentumsordnung und ihre ehemalige und gegenwärtige Verbreitung; sie besteht bei den slavischen Völkern noch heute im weiten Umfang, und nicht ganz unerhebliche Reste sind in Gestalt der Allmenden auch bei den germanischen Völkern übrig geblieben. Der Fortschritt der landwirtschaftlichen Technik, der Uebergang zu intensiverem Anbau des Bodens führte allmählich zu einer neuen Ordnung, zum dauernden Privateigentum der Einzelfamilie und Einzelperson, zunächst mit vielfachen Beschränkungen „in Gestalt von Lehnrechten, Fideicommissen, Erblosung, Erbpacht, Flurzwang; erst nach einer letzten, nicht selten sehr langen Umwälzung, erlangte es seine endgültige Gestalt und den Charakter jenes absoluten, unbeschränkten, individuellen Rechts, wie es gegenwärtig das bürgerliche Gesetz definiert“ (Laveleye, S. 4). Es war das Interesse der Gesamtheit, welches zusammenfallend mit dem Interesse der tüchtigsten und tätigsten Einzelnen, zum Zweck der Kulturförderung die Aufteilung des Gemeindelandes in Sondereigentum durchsetzte; das Privateigentum begünstigt die rationelle Bewirtschaftung, Gemeineigentum den Raubbau.

Es ist möglich, dass die gegenwärtige Gestalt des Grundeigentums nicht die letzte ist, dass die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der Zukunft eine Form annehmen, die zu einer neuen Ordnung führt, möglich dass diese Zukunftsordnung der Urform des Kollektiveigentums sich wieder annähert.

Es ist denkbar, dass dieselbe Ursache, die zur Aufteilung führte, unter veränderten Umständen zur Zusammenlegung zurückführt, nämlich die Notwendigkeit intensiveren

Anbaus. In dem beginnenden Maschinenbetrieb und in der Verbindung des Ackerbaues mit der Fabrikation liegen offenbar Antriebe, die der Zerstückelung des Bodens im Kleinbetriebe entgegenwirken. Sollte einmal die Frage sich erheben, ob es nicht geboten sei, den Grund und Boden behufs vorteilhafterer Bewirtschaftung aus dem Privateigentum wieder in Kollektiveigentum überzuführen oder wenigstens seine Bebauung allgemeinen Vorschriften zu unterwerfen, so würde dagegen nicht aus dem Begriff des Eigentums, sondern nur aus der Unzweckmässigkeit derartiger Massregeln wirksamer Widerspruch erhoben werden können.

Uebrigens ist ja auch gegenwärtig das Eigentum an Grund und Boden nicht ein absolutes; die Expropriation ist ja auch nichts anderes, als die Nichtigkeitserklärung des Anspruches des Einzelnen auf absolute Verfügung über den Grund und Boden in dem Fall, dass sein Recht mit wesentlichen Interessen der Gesamtheit in Widerspruch kommt. Es tritt hier gleichsam die stillschweigende, dem Eigentumsrecht anhängende Klausel in Wirkung: sofern nicht die Wohlfahrt der Gesamtheit eine anderweite Verfügung notwendig macht. Diese Klausel tritt auch in manchen anderen Beschränkungen zu Tage: in der Beschränkung der Verfügung über den Wald, in der Gestattung des Schürfens nach Mineralien auf fremdem Grund und Boden usw.

Wie das Eigentum an Grund und Boden nicht eine logische Folge aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern in seiner jeweiligen Gestalt und mit seinen jeweiligen Beschränkungen eine Ordnung ist, deren letzter Grund in dem Interesse der Gesamtheit an der Bewirtschaftung des Bodens liegt, so steht es schliesslich mit der gesamten Eigentumsordnung: jedes Volk und jede Zeit bildet sie angemessen zu seinen Bedürfnissen und Zwecken, so gut es diese erkennt, und soviel ihm die Anpassung der Rechtsformen an die Wirklichkeit gelingt. Daher auch mit Fortbildung des Kulturlebens beständig

neue Rechtsgebiete entstehen, so in jüngster Zeit das Recht des geistigen Eigentums und das Patentrecht.¹⁾

Die Umformung der Eigentumsordnung ist also nicht eine Frage des (formellen) Rechts, sondern der Zweckmässigkeit oder der teleologischen Notwendigkeit.

Das gilt zunächst gegen diejenigen, welche die bestehende Gesellschafts- und Eigentumsordnung durch Berufung auf das bestehende Recht verteidigen: nur durch Rechtsbruch sei die erstrebte Veränderung zu erreichen. — Hiergegen ist zu sagen, es gibt kein Recht auf die ewige Fortdauer der bestehenden Eigentumsordnung . . . Die bestehende Eigentumsordnung ist durch ihre teleologische Notwendigkeit entstanden, und darauf beruht ihre Heiligkeit. Eben dieselbe Notwendigkeit kann auch zu ihrer Umbildung raten, wie sie es wiederholt getan hat, z. B. in der Auflösung des Gesamteigentums an Grund und Boden, oder in der Auflösung der alten Untertänigkeitsverhältnisse; dagegen gibt es, wie keinen Rechtstitel, so auch keinen Rechtsweg . . .

Also für rechtlich unmöglich kann die Ueberführung der Produktionsmittel in Kollektiveigentum nicht gehalten werden. Die Verteidigung des Privateigentums muss sich auf Zweckmässigkeitsgründe stützen, und das mag ihr, wie gegenwärtig die Dinge liegen, nicht schwer fallen. Es mag aber die Zeit kommen und vielleicht nahe sein, wo wenigstens für gewisse Kategorien des Privateigentums die Zweckmässigkeit nicht mehr in dieser Stärke oder überhaupt nicht mehr spricht. — Hinzuzufügen ist allerdings, dass in solchem Falle eine Abfindung der bisherigen Besitzer eine Forderung der Billigkeit, vermutlich auch der sozialen Zweckmässigkeit wäre . . .

Diese selbe Betrachtung, dass der Uebergang zum Kollektiveigentum nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmässigkeit ist, gilt nun aber nicht minder gegen

¹⁾ Paulsen, a. a. O. II^o, 310—313.

die sozialistischen Kritiker des Eigentums. Von ihnen pflegt die Neuordnung zwar nicht im Namen des formellen Rechts, wohl aber des natürlichen Rechts oder der Gerechtigkeit gefordert zu werden. Die Anschauung, welche K. Marx, der Haupttheoretiker der sozialdemokratischen Partei, vertritt, spitzt sich auf den Satz zu: „jedes Einkommen, das aus Kapitalbesitz fließt, ist, naturrechtlich angesehen, Diebstahl“¹⁾. — Diese letztere Behauptung beruht lediglich auf einem Irrtum Paulsens. Marx hat jenen, ihm auch von anderen unendlich oft imputierten Satz niemals ausgesprochen. Im Gegenteil, er erklärt wiederholt ausdrücklich, dass nicht jedes Einkommen aus Kapitalbesitz Diebstahl sei. Was Marx in dieser Hinsicht wirklich gedacht und gesagt hat, kann jeder vernünftige Mensch unterschreiben, und es weicht das kaum wesentlich ab von den Gedanken, denen Paulsen selbst im folgenden Worte leiht: „Wer nicht arbeitet, der lebt in irgend einer Form auf Kosten anderer; das gilt nicht minder von dem, der als Müssiggänger ererbte Renten verzehrt, als von dem, der als professioneller Bettler oder Dieb lebt. Juristisch betrachtet, verzehrt jener, was sein ist und tut kein Unrecht, moralisch, d. h. die Sache in ihrer Wirklichkeit betrachtet, nimmt er ebenso ohne Gegenleistung, was andere durch ihre Arbeit erzeugen, er lebt als Parasit an dem Tisch des Volkes, ohne einen Beitrag zur Bestreitung der Kosten zu geben.“

Rententitel sind eine Anweisung auf einen Teil des Ertrages der gesellschaftlichen Arbeit; wer ihn hinnimmt ohne Gegenleistung, ist eine unnütze Drohne.

Eine solche Gegenleistung ist die Uebernahme öffentlicher Funktionen, gemeinnützige Tätigkeit in Kunst und Wissenschaft, Politik und Verwaltung, Rechtspflege und Heeresführung, nicht minder die priesterliche Funktion; und auch die Anordnung und Leitung der wirtschaftlichen Produktion kann als solche Gegenleistung gerechnet wer-

¹⁾ Paulsen, a. a. O. II, 376—379.

den. — In diesem Sinne haben Adel und Klerus, wo sie lebendige Glieder des Volkskörpers waren, ihre Stellung aufgefasst und erfüllt. Wer aber gar nichts leistet, der entzieht sich der mit der Uebernahme des Eigentums stillschweigends übernommenen Verpflichtung und besitzt demnach, moralisch geurteilt, das Eigentum mit Unrecht. Der reine Rentenverzehrer (abgesehen von dem Emeritus) ist ein Dieb. Das fühlt übrigens das Volk sehr wohl; und offenbar lag etwas von diesem Gefühle auch dem Verbot des Zinsnehmens, wie es die alte Kirche aufrecht erhielt, zugrunde: wer ohne Arbeit allein von erbten Renten lebt, der lebt von fremder Arbeit, denn Geld trägt ja, wie Aristoteles sagt, keine Früchte.

Das Recht vollzieht nicht das Urteil der Moral, es gibt keine Aberkennung des Eigentums wegen ausbleibender Gegenleistung oder wegen Missbrauchs. — In einigem Masse vollzieht aber die Geschichte das Urteil der Moral. Wo immer Adel und Klerus die Leistungen abschüttelten und nur die Güter und Nutzungen als wohl-erworbene Rechte festhielten, da ging das eine Weile, aber zuletzt kam der Tag, an dem sie als unnütze Glieder oder schädliche Schmarotzer am sozialen Körper abgestossen wurden. So war die französische Revolution das weltgeschichtliche Gericht über den französischen Adel; so die Kirchenrevolution im 16. Jahrhundert das Gericht über den seiner Aufgabe untreu gewordenen Klerus. Der Rentier wird der Geschichte nicht heiliger sein als Adel und Klerus. — —

Stehen wir vor einem neuen grossen Gerichtstag der Weltgeschichte? Sind die Füße derer, die die Bourgeoisie hinaustragen, vor der Tür? Es ist, als ob eine böse Ahnung die Gesellschaft beschlichen hätte. Sicher ist, dass eine soziale Revolution gegenwärtig weniger unerwartet käme als im Jahre 1789. Vielleicht ist aber eben die Erwartung ein Zeichen, dass sie nicht so nahe ist: das Weltgericht der Geschichte scheint immer unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht, hereinzubrechen. Eins jedoch

ist gewiss; wer Renten verzehrt ohne Gegenleistung in irgend einer Gestalt, der arbeitet an dem Kommen des Gerichtes. Das siebente Gebot wird nirgend ungestraft übertreten. Das Verbot des Stehlens ist aber nur die negative Formel zu der positiven: „im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ (II³, 55—57).

Was Paulsen im Obigen sagt, ist ebenso verständig, wie das weitaus Meiste, was sonst heute über die soziale Frage gesagt und geschrieben wird, unverständlich ist.

Ein klein', aber fein' Collegium Logicum.

Aristoteles, der Fürst der Peripatetiker, den die Schule den „Philosophen“ schlechthin und κατ' ἐξοχήν nannte und den Meister derer, die da wissen (il maestro di color' chi sanno), von dem Johannes v. Müller gesteht: „Aristoteles war der hellste Kopf, der je die Welt erleuchtet“ (Brief an Gleim in Gleims Briefsammlung von Körte, II. Bd.) — beginnt seine Metaphysik mit den Worten: „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, alle Menschen begehren von Natur aus zu wissen; der Wissenstrieb ist etwas, was zur Natur des Menschen gehört. Er zeigt dann sofort, was für ein Wissensdrang das ist: „Während die übrigen lebenden Wesen bloss in der Vorstellung und in der Erinnerung leben, Erfahrung aber nur in geringem Masse haben können, so ist dagegen das Spezifische am Menschen das, dass er zu theoretischer Tätigkeit und zum vernünftigen Denken sich erhebt“, — d. i. die übrigen animalischen Wesen begnügen sich mit der partikulären, sensitiven Erkenntnis, der Mensch

aber nur mit der kunstvollen und regelrecht entwickelten Erkenntnis. Dann sagt er, dass wir nach Wissenschaft streben, nicht um irgend eines spiessbürgerlichen Vorteils willen, sondern eben des Wissens wegen. Man sieht also, dass der Stagirit sich hinaufzuschwingen versteht über kleinliche Interessen. Er nimmt seinen Standpunkt in hoher, reinsten Atmosphäre. Dann bezeichnet er scharf das Wesen der intellektuellen Wissenschaft zum Unterschiede von der sensitiv empirischen: „Die Erfahrung (*ἐμπειρία*) ist die Kenntnis des Einzelnen, die Theorie die Kenntnis des Allgemeinen. Das praktische Handeln und Hervorbringen aber hat es immer mit dem Einzelnen zu tun; z. B. der Arzt macht nicht einen Menschen als solchen gesund, ausser *implicite*, sondern den Kallias oder Sokrates oder einen andern mit bestimmtem Namen, dem nun freilich auch das Prädikat Mensch zukommt. Wenn nun jemand den Begriff hat, aber ohne die Erfahrung, und bei aller Kenntnis des Allgemeinen doch das im Allgemeinen begriffene Einzelne nicht kennt, so wird ihm die Heilung oft misslingen; denn die Heilung vollzieht sich zunächst am Einzelnen. Aber dennoch sind wir der Ansicht, dass das Wissen und Verstehen der Theorie in höherem Grade zukomme als der Erfahrung, und der Theoretiker gilt uns für weiser als der Empiriker, von dem Gesichtspunkte aus, dass immer je nach dem Mass des Wissens auch die Weisheit mehr oder weniger gegeben ist. Die Sache ist nämlich die, dass die einen die Ursachen kennen, die andern nicht. Die Empiriker kennen nämlich zwar wohl das Was, das Warum aber kennen sie nicht; die Theoretiker aber kennen das Warum und die Ursache. Deswegen stellen wir auch den Baumeister höher als den blossen Handarbeiter, und setzen bei dem erstern ein höheres Wissen und ein grösseres Mass von Weisheit voraus, eben weil die Baumeister die Ursachen bei ihrem Geschäft kennen, während die Handarbeiter zwar arbeiten, aber ohne eigentliches Verständnis dessen, was sie arbeiten,

wie das auch bei manchen unbeseelten Dingen der Fall ist, z. B. beim Feuer, das eben brennt.“¹⁾

Während Byron meint, dass Philosophie

„Die tollste aller Eitelkeiten ist,
Das hohlste Wort im Kauderwelsch der Schule,
Das je das Ohr geäfft“ (Manfred, Akt 3),

und Goethes Mephistopheles behauptet:

„Ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier auf dürrer Heide!
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt —
Und rings herum liegt schöne, grüne Weide!“

sagt Aristoteles dagegen, die Philosophie, Theorie, Spekulation sei das Erhabenste, Schönste, Beste (*ἡ θεωρία τὸ ἤδιστον καὶ τὸ ἀριστον*, Metaph. XII, 7. 1072, b. 24.).

Was ist „Wissen“?

„Im weitesten Sinne versteht man unter Wissen jede sichere Erkenntnis einer Sache, auf welche Weise dieselbe auch gewonnen sein mag. In einem engeren Sinn bezeichnet man mit Wissen im Gegensatz zum Glauben jede sichere Erkenntnis, zu der man nicht durch fremdes Zeugnis, sondern durch eigene Beobachtung oder eigenes Nachdenken gelangt ist.

Im strengsten und eigentlichsten Sinne jedoch versteht man unter Wissen nur die wissenschaftliche Erkenntnis, d. h. die sichere Erkenntnis einer Sache aus ihren Gründen. Beim eigentlichen Wissen sehe ich nicht bloss ein, dass die Sache ist, sondern auch, wie sie ist und warum sie so ist und nicht anders sein kann, und zwar auf Gründe hin, die in der Sache selbst liegen und jeden Zweifel an der Richtigkeit der Erkenntnis ausschliessen.

Das eigentliche Wissen zeichnet sich also vor jeder andern natürlichen Erkenntnis aus, nicht nur durch die Zweifellosigkeit des Fürwahrhaltens, sondern auch durch den notwendigen Zusammenhang mit der objektiven Wahrheit der Sache. Beim Wissen sehen wir klar

¹⁾ Aristoteles, Metaphys. I, 1. Treffend bemerkt Aristoteles ferner, in der Regel gewähre die Erfahrung ohne Wissen (die Kenntnis des Einzelnen ohne die des Allgemeinen) grösseres praktisches Geschick als das Wissen ohne Erfahrung (Ethic. VI, 8. VII, 3. X, 9).

ein, dass die Sache notwendig so ist, wie wir sie erkennen, und nicht anders sein kann, und zwar urteilen wir so gestützt auf Gründe, die der Sache selbst entnommen sind, und die uns die Richtigkeit unserer Erkenntnis verbürgen.

Die Erfahrung allein, d. h. die Summe der inneren und äusseren Erlebnisse, die wir selbst unmittelbar wahrnehmen, kann uns kein eigentliches Wissen liefern. Sie bietet uns nur Tatsachen und die blosser Erkenntnis dieser Tatsachen ist noch kein eigentliches Wissen. Wenn ich z. B. einen Stein fallen sehe, so ist diese unmittelbare Wahrnehmung noch kein eigentliches Wissen. Erst wenn ich erkenne, warum und nach welchen Gesetzen der Stein fällt und notwendig fallen muss, habe ich eine wissenschaftliche Erkenntnis. Zum Wissen im strengen Sinne bedarf es ausser den Erfahrungstatsachen noch allgemein gültiger und notwendiger Grundsätze und Prinzipien.

Die wahre Wissenschaft beansprucht für ihre Ergebnisse und folglich auch für die Grundsätze, auf die sie sich stützt und von denen sie ausgeht, unumstössliche und allgemeine objektive Gültigkeit. Wenn der Mathematiker behauptet, dass parallele Linien sich nicht schneiden können, so weiss er, dass diese Behauptung unbedingt notwendig ist und für alle möglichen parallelen Linien gilt. Der Satz ist von Zeit und Ort völlig unabhängig, und er wird vom Mathematiker nicht infolge bloss subjektiver Nötigung für wahr gehalten, sondern infolge seiner Einsicht in das Wesen der parallelen Linien. Er fühlt sich in seinem Urteil klar abhängig von dem objektiv gültigen Verhältnis, und deshalb weiss er auch, dass er seine mathematischen Sätze auf die wirklich existierenden Dinge anwenden und sie gebrauchen kann, z. B. um die Höhe der Berge, die Entfernungen der Sterne, die Schnelligkeit ihrer Bewegungen usw. zu berechnen.

Wie den Sätzen der Mathematik, so kommt auch den Sätzen der Logik und Metaphysik unbedingte Notwendigkeit und allgemeine objektive Gültigkeit zu. Immer und überall ist das Ganze grösser als sein Teil, immer und überall schliessen sich Sein und Nichtsein gegenseitig aus, so dass nichts zugleich und unter derselben Rücksicht sein und nicht sein, so und anders sein kann; immer und überall ist, was wirklich, auch möglich u. dgl.

Nominalismus und Realismus in der älteren Philosophie.

Nach dem Vorgange Heraklits des Dunkeln leugneten im Mittelalter die Nominalisten, namentlich Roscellin, das Dasein eigentlicher Allgemeinbegriffe. Sie gaben wohl zu, dass wir uns allgemeiner Ausdrücke bedienen, wie z. B. des Ausdruckes „Mensch“, aber sie

leugneten, dass diesen Ausdrücken eigentliche Allgemeinbegriffe entsprächen. Die allgemeinen Ausdrücke galten ihnen nur als unbestimmte und verschwommene Bezeichnung vieler ähnlichen Einzeldinge.

Die Allgemeinbegriffe betrachteten sie als subjektive Denkformen, durch die wir viele Dinge wegen der Ähnlichkeit, die ihnen der Verstand beilegt, zusammenfassen.

Allein wir sagen doch unsere Allgemeinbegriffe von den Dingen aus. Wenn wir behaupten, der Löwe ist ein Tier und der Adler ist ein Tier, wollen wir damit sagen, der Begriff des Tieres sei sowohl im Adler als im Löwen verwirklicht. Was der Begriff besagt, ist im Tiere enthalten. Wäre der Begriff Tier eine bloss subjektive Denkform, der in den Tieren nichts Wirkliches entspräche, so wäre unsere Aussage sinnlos, ja falsch.

Gegenüber den Nominalisten und Konzeptualisten hielten die grossen Scholastiker, insbesondere Thomas von Aquin und seine Schüler, an der Erklärung der Allgemeinbegriffe fest, die schon Aristoteles gegeben und begründet hatte. Plato hatte, um die Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit und Unwandelbarkeit unserer Allgemeinbegriffe zu erklären, objektiv existierende allgemeine und unwandelbare Ideen angenommen, die den eigentlichen Gegenstand unserer Verstandesbegriffe bilden. Die Einzeldinge wären nur deshalb Dinge bestimmter Art, weil sie irgendwie an den ewigen und unveränderlichen Urbildern teilnähmen. Sein grosser Schüler widerlegte diese Ansicht eingehend und zeigte, wie der Geist von der Erfahrung ausgehend durch Abstraktion zu allgemeinen und unwandelbaren Begriffen gelangt.

Die Sinne, so führt er aus, nehmen allerdings nur die konkreten Einzeldinge mit ihren zufälligen und wandelbaren Eigenschaften wahr. Unser geistiges Erkenntnisvermögen aber kann in diesen Einzeldingen vom Konkreten und Zufälligen absehen und bis zum Wesen der Dinge vordringen. Es erkennt nicht bloss dieses oder jenes konkrete Sein, sondern das Sein überhaupt im Gegensatze zum Nichtsein; ebenso erkennt es nicht bloss diesen oder jenen konkreten Menschen, sondern den Menschen überhaupt, das, was das Wesen des Menschen im Unterschied zu andern Dingen ausmacht und worin alle Menschen miteinander übereinstimmen. Dieser von allen zufälligen Eigenschaften absehende, nur das Wesen des Dinges erfassende Begriff ist unwandelbar und notwendig. Der Begriff des Kreises gilt von jedem wirklichen und möglichen Kreise, und dieser Begriff ändert sich nicht. Es gibt nur eine Wesenheit des Kreises, die genügend durch die Definition charakterisiert ist: eine in sich selbst zurückkehrende ebene Linie, deren Punkte sämtlich gleich weit von einem ausser der Linie gelegenen Punkte abstehen. Auch wenn es in Wirklichkeit keinen Kreis gäbe,

so bliebe doch der Begriff des Kreises derselbe; er ist unabhängig von Zeit und Ort und gilt für jeden Verstand, der die Wahrheit richtig zu erfassen vermag.

Diese Allgemeinbegriffe haben objektive Wirklichkeit; ihr Inhalt ist der Erfahrung entnommen, wenn derselbe auch nicht in gleicher Weise in den Dingen und in unserem Erkenntnisvermögen ist. Der in der Wirklichkeit lebende Mensch ist immer ein nach Grösse, Alter, Talent, Geschlecht usw. genau bestimmter Mensch; aber er hat doch das Wesen des Menschen, in dem er mit allen andern Menschen übereinstimmt, und der Verstand vermag von den individuellen Bestimmungen abzusehen und nur das Wesen des Menschen zu erfassen. Dieses Wesen existiert in seiner allgemeinen Form, d. h. in seiner Loslösung von allen individuellen Bestimmungen nur im Verstande; aber der Inhalt dieses Verstandesbegriffes ist in vielen Menschen verwirklicht; er ist also keine rein subjektive Erkenntnisform.

Unsere Erkenntnis wird durch diese Abstraktion nicht falsch. Abstrahieren heisst nichts anderes als an einem und demselben Dinge die eine Seite oder Eigenschaft wahrnehmen ohne die andere. Wenn ich wahrnehme, dass sich in der Ferne ein Gegenstand bewegt, ohne genau zu sehen, was er ist, ist meine Erkenntnis zwar unvollkommen, aber nicht falsch. Desgleichen ist meine Erkenntnis nicht falsch, weil ich bloss das Wesen eines Dinges denke, losgelöst von allem, was es zu einem einzelnen, besondern Dinge macht.

Die Fähigkeit zu abstrahieren, ist einerseits eine Vollkommenheit, anderseits eine Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes. Die Sinne nehmen immer nur konkrete Einzeldinge wahr. Das Auge z. B. sieht nur den konkreten Baum in seiner bestimmten Grösse, Gestalt, Farbe usw.; es kann keinen Baum im allgemeinen sehen. Die Sinne sind deshalb nicht imstande, das Erkannte zu zergliedern, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Allgemeine von dem Besondern zu unterscheiden und so die Beziehungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, der Über- und Unterordnung zu erkennen. Das ist ein Vorzug des Verstandes, allerdings ein Vorzug, der in einer gewissen Unvollkommenheit begründet ist. Gerade weil wir nicht imstande sind, die Erkennbarkeit eines Dinges durch einen einzigen, adäquaten Begriff allseitig zu erschöpfen, denken wir dasselbe durch verschiedene Begriffe, von denen jeder nur eine Seite desselben darstellt.

Obwohl unsere allgemeinen Begriffe der Erfahrung entlehnt sind, so ist doch unsere Erkenntnis nicht auf die Sinnenwelt eingeschränkt. Viele Begriffe, die wir der Erfahrung entnehmen, sind ihrer Natur nach ganz allgemein: so die Begriffe des Seins, der Einheit und Vielheit, des Werdens, der Veränderung, der Ursache und dergl., die sich

auf alle Dinge in gleicher Weise beziehen. Sodann gehört zu den Erfahrungsgegenständen auch unser eigenes Denken und Wollen.

Aus diesen allgemeinen Begriffen gelangen wir durch Vergleichung und Analyse zu allgemein gültigen und unwandelbaren analytischen Urteilen und Grundsätzen, z. B. zum Grundsatz des Widerspruchs, zu dem Grundsatz, dass jedes Ding seinen zureichenden Grund haben muss; dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich sein müssen, dass kein Ding sich selbst aus dem Nichts hervorbringen kann und dergl. Durch Schlussfolgerungen aus diesen Prinzipien und den Tatsachen der Erfahrung können wir den Kreis unserer Erkenntnisse mehr und mehr erweitern.

Der Nominalismus Kants.

Die aristotelische Erkenntnistheorie war durch die tiefsinnigen Untersuchungen eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquin, eines Bonaventura und anderer grosser Denker allmählich zur allgemeinen Herrschaft gelangt. Nach der Reformationszeit wurden diese Untersuchungen katholischerseits wieder aufgenommen und in manchen Punkten weitergeführt, ohne dass man an den wesentlichen Grundlagen der Theorie rüttelte. Auch auf protestantischer Seite hielt man nach der Reformation an der altbewährten Theorie fest. Das beweist u. a. die Tatsache, dass selbst an protestantischen Universitäten die *Disputationes metaphysicae* von Fr. Suarez († 1617) den philosophischen Vorlesungen zugrunde gelegt wurden.

Kant selbst gehörte in der früheren Periode seiner Lehrtätigkeit der Wolffischen Schule an, die auf dem Boden der überlieferten Anschauungen stand. Erst in der späteren Periode wurde er durch die englischen Empiristen und Skeptiker einer ganz neuen nominalistischen Erkenntnistheorie zugeführt, die seitdem das Denken weiter Kreise beherrscht.

Der Empirismus muss konsequent zur Leugnung aller allgemeinen, notwendigen und unwandelbaren Begriffe und Grundsätze führen. Die Erfahrung kann uns nur lehren, was bisher geschehen ist, aber nicht, was notwendig geschehen müsse.

Kant wollte dem Empirismus gegenüber die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Erkenntnisse retten, aber in einer Weise, die ihn zum extremsten Nominalismus und Subjektivismus führte.

Kant will ergründen, wie Erfahrung möglich sei, d. h. wie wir die Wirklichkeit erkennen. Erkennen wir überhaupt etwas? Das ist der Sinn der Kantischen Fragestellung. Das zeigt ja auch das Resultat, zu dem er schliesslich gelangt. Er leugnet einfach, dass wir etwas erkennen, eine wahre Metaphysik ist unmöglich.¹⁾

¹⁾ Vgl. T. Pesch, *Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“*, Freiburg 1877, S. 6.

Auch dadurch verwickelt sich Kant in Widersprüche, dass er unserem Erkenntnisvermögen die Fähigkeit abspricht, das wirkliche Sein der Dinge ausser unserem Erkenntnisakt zu erfassen, es also auf den blossen Schein der Dinge einengt, und doch zugleich uns eingehend über das wirkliche Wesen unserer Erkenntnis belehren will. Er nimmt ja — allerdings ohne Beweis — drei ganz verschiedene Erkenntnisvermögen im Menschen an, die voneinander abhängen, die ihre bestimmten, inhaltsleeren Erkenntnisformen haben und die uns nur über den Inhalt unserer sinnlichen Erfahrung berichten können. Das sind doch wohl alles Aussagen über das wirkliche Wesen unserer Erkenntnis, also über das Ding an sich, von dem wir nach Kant nichts wissen können. Kant kann überhaupt nie behaupten, was ein Ding in Wirklichkeit sei, ohne sich selbst zu widersprechen. Die Brücke zwischen unserem Erkennen und der objektiven Wirklichkeit ist abgebrochen. Unsere Denkmachine arbeitet nur mit subjektiven Erkenntnisformen und subjektivem Schein, die nie zur wirklichen Welt führen. Wir sind eingeschlossen in einer Wolke subjektiver Erscheinungen; was darüber hinausliegt, ist unbekanntes Land.

Nach Kant sind Zeit und Raum in keiner Weise in den Dingen, sondern nur Anschauungen unserer Sinne. Wirklich merkwürdig! Wer mit gesunden Sinnen durch eine Strasse geht, weiss doch sehr gut, welche Häuser rechts und welche links von der Strasse liegen: er weiss auch sehr gut, in welcher Reihe sie aufeinander folgen und dass nicht er durch seine Wahrnehmung diese Reihenfolge, sondern die Reihenfolge seine Wahrnehmung bestimmt. Wer wiederholt mit dem Dampfer den Rhein befährt, sieht die Städte, Dörfer, Burgen, Hügel usw. immer in derselben Reihenfolge an sich vorüberziehen, und er kann sich leicht überzeugen, dass alle Mitreisenden die gleiche Erfahrung machen. Wenn die Astronomen die Planetenbahnen bestimmen, ihre Entfernung von der Sonne, die Geschwindigkeit der Planetenbewegungen usw., so setzen sie voraus, sie hätten es hier nicht mit bloss subjektiven Anschauungen zu tun, sondern die Sterne beschrieben objektiv im Himmelsraum in schönster Ordnung und Regelmässigkeit ihre Bahnen und die Ursache der elliptischen Form der Planetenbahnen liege in der Anziehung der Sonne und nicht in einer Kategorie unseres Verstandes. — Desgleichen wenn die Geschichtschreiber so genau durch Erforschung der Urkunden und Denkmäler Zeit und Aufeinanderfolge der Ereignisse zu bestimmen suchen, setzen sie die Aufeinanderfolge als eine objektiv gegebene voraus.

Man mag zugeben, dass der abstrakte Begriff der Zeit und des Raumes nicht ohne die vergleichende und abstrahierende Tätigkeit des Verstandes zustande kommt, aber das Nebeneinander und die Aufeinanderfolge der Dinge ist unabhängig von unserem Verstande da.

Kant schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“¹⁾: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“ . . .

Diese Worte enthüllen das Grundverkehrte in der ganzen Kantischen Auffassung. Was wollen wir denn bei all unserem Denken und Forschen? Die Welt erkennen, wie sie in Wirklichkeit ist. Kopernikus hat deshalb eine neue Erklärung der Planetenbewegungen aufgestellt, weil er erkannte, dass die bisherige der Wirklichkeit nicht entsprach, mithin falsch war; er setzte also voraus, dass sich unser Denken nach dem objektiven Sachverhalt und nicht dieser nach unserem Denken richten müsse. In der Tat, was will der Astronom, wenn er die langen Nächte mit seinem Fernrohr den Sternenhimmel beobachtet? Meint er, die Sterne müssten sich nach seinen Anschauungen richten? Oder will er bloss wissen, wie sich die Sterne in seinem Denken ausnehmen? Keineswegs. Er will wissen, was die Sterne sind, welche Entfernungen uns von ihnen trennen, nach welchen Gesetzen sie sich bewegen und verändern, aus welchen Stoffen sie bestehen usw.

Dasselbe gilt von allen Naturwissenschaften und folglich auch von unsern allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen, die den Gegenstand der Metaphysik bilden und ohne die keine wahre Wissenschaft möglich ist. Behaupten, wir seien nicht imstande, mit unsern allgemeinen Begriffen und Grundsätzen die objektive Wirklichkeit zu erfassen, zerschneidet jeder Wissenschaft, ja jedem vernünftigen Denken den Lebensnerv. Es ist nicht zufällig, dass auf Kant die tolle Spekulation eines Schelling, Hegel u. a. folgte, welche die ganze Welt a priori konstruieren wollte, wie die Spinne ihre Netze aus sich heraus entwickelt. A. Lange redet von einer „idealistischen Sturzwelle“, die seit Fichte und Schelling über Deutschland hereinbrach, und die Hauptschuld an dieser Erscheinung trägt der Königsberger Philosoph.

Paulsen behauptet, die neuere Zeit sei über Kant hinausgegangen. Sie neigt der „historisch-genetischen und damit relativistischen Denkweise“ zu und hat die absoluten Wahrheiten aufgegeben. „Es gibt, abgesehen von der der Logik und Mathematik, nur relative, nicht ewige Wahrheiten. Die Wirklichkeit ist in beständigem Fluss, ihr folgt die Erkenntnis.“²⁾

¹⁾ Riga 1787, XVI.

²⁾ Paulsen, Imm. Kant. Sein Leben u. seine Lehre, 1899, 401.

Gewiss ist es folgerichtig, dass eine Zeit, die alles in den Strom der Entwicklung und des Werdens gestellt, die absoluten Wahrheiten aufgegeben hat. Aber höchst inkonsequent ist es, wenn Paulsen mitten in diesem Strom eine Felseninsel auftauchen lässt, um darauf seine Logik und Mathematik zu bergen. Woher nehmen denn die Logik und Mathematik ihr Recht, nicht mit dem Brandmal der Relativität und Veränderlichkeit gezeichnet zu werden?

Die richtige Konsequenz aus dem kritischen Idealismus ist die Verzweiflung an jeder wahren und echten Wissenschaft.

Die Wissenschaft sucht nicht zu ermitteln, was uns heute zu sein scheint oder was wir heute über eine Sache denken, sondern was wahr ist. Solange wir fürchten müssen, dass ein Ergebnis unserer Forschung einstens als unrichtig nachgewiesen werden könne, haben wir wohl eine Vermutung, eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese, aber kein sicheres Resultat der Wissenschaft. Darin besteht die Würde, sozusagen die Majestät der Wissenschaft, dass sie mit Quadern für die Ewigkeit baut, dass ihre Resultate völlig unumstösslich sind und von jedem Intellekt als wahr anerkannt werden müssen.

Das Jahrtausendlang war man von der Bewegung der Sonne um die Erde fest überzeugt. War das Wissenschaft? Die relativistische Denkweise muss das behaupten. Es schien ja allen wahr zu sein. Aber es war keine Wissenschaft, sondern ein Irrtum; es fehlte eben die Übereinstimmung des Erkennens mit dem wirklichen Sein; man dachte sich den Sachverhalt anders, als er war. Solch eine Erkenntnis kann alles andere sein, nur keine Wissenschaft. Der Relativismus in der Erkenntnistheorie wird schliesslich dazu gedrängt, Wahrscheinlichkeit und Wahrheit oder wenigstens Wahrheit und Fürwahrhalten für identisch zu erklären. Wer fest von einer Sache überzeugt ist, der weiss nach dem Relativismus; denn ein anderes Wissen gibt es ja nicht. Der Relativismus muss auch die Fähigkeit der Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, leugnen und damit auf jede Sicherheit verzichten. Er kann nicht mehr zwischen wahren und falschen Urteilen unterscheiden, sondern höchstens noch zwischen mehr oder weniger zuversichtlichen subjektiven Urteilen, die nur für den Erkennenden selbst, ja genau genommen nicht einmal mehr für ihn selbst, richtig sind. Denn es fehlt jeder objektive Massstab zu einer solchen Unterscheidung. **Das ist der Bankrott aller Wissenschaft**, zu dem die Leugnung aller metaphysischen, unbedingt notwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten notwendig führen muss“ (Cathrein, Glauben und Wissen. 1903. S. 3—31).

Cathreins Darlegung des „gemässigten Realismus“ der aristotelisch-scholastischen Philosophie und des

Kantschen Nominalismus oder Subjektivismus (subjektivistischen Idealismus) ist ein Meisterwerk. Das schwierigste Problem der ganzen Wissenschaft ist die Erkenntnislehre oder Noetik. Die schwerverständlichsten Werke der gesamten wissenschaftlichen Literatur sind die Schriften von Kant (und Hegel). Diesen ebenso wichtigen wie schwierigen Gegenstand hat Cathrein in unvergleichlich und unübertrefflich klarer, lichtvoller, leichtverständlicher, und dabei doch in gründlicher und wahrhaft vortrefflicher Weise auf einigen wenigen Seiten zur Darstellung gebracht, so fasslich, einfach und schlicht, dass man meinen sollte, jeder Tertianer könne und müsse seine Auseinandersetzung und Lösung dieses gordischen Knotens verstehen und völlig begreifen. Das beweist, dass er ein grosses Talent und ein ungewöhnlich kenntnisreicher Gelehrter ist, ein höherer wissenschaftlicher Popularisator allerersten Ranges, ein „Vulgarisateur“ im besten und rühmlichsten Sinne des Wortes. Wenn er mit dieser ausgezeichneten philosophischen Vorbildung auf sozialökonomischem Gebiete trotzdem nichts anzufangen gewusst hat, so wissen unsere Leser jetzt zur Genüge, woran die Schuld liegt: am Willen, am Vorurteil, an der Befangenheit, an der Angst vor dem Sozialismus, und daran, dass ihm hier die gediegene, solide Schulung fehlte, die er auf philosophischem und theologischem Gebiete in seinem Orden empfangen.

Sehr gut sagt auch sein Ordensgenosse Alfons Lehmen: „Das Bewusstsein vermittelt uns die Erkenntnis dessen, was in uns vorgeht; die äussere Sinneserfahrung gibt uns Kenntnis von den Körpern und ihren sinnfälligen Eigenschaften. Diese Erkenntnisse beziehen sich auf die physische Ordnung und bieten nur zufällige Einzelobjekte. Denn dass dieser bestimmte Körper rund oder viereckig ist, dass ich mich freue oder Schmerz empfinde, ist nichts Allgemeines, sondern eine einzelne Tatsache, nichts Notwendiges, sondern, wie die Existenz der Dinge selbst, etwas Zufälliges. Durch das Bewusstsein als solches und durch die Sinneserfahrung gelangen wir also nicht zu allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, und doch gibt es ohne diese keine Wissenschaft. Denn Wissenschaft ist keine blosse Aneinanderreihung von Einzelheiten.

Die Erkenntnis des Allgemeinen ist Sache des Verstandes, nicht der Sinne. Der Verstand hat nämlich das Vermögen, durch die von den Sinnen wahrgenommene äussere Erscheinung der körperlichen Dinge in das der Erscheinung zugrunde liegende Innere einzudringen, d. h. vom Sinnfälligen und Zufälligen abstrahierend, das notwendige und allgemeine Wesenhafte zu erfassen und allgemeine Begriffe zu bilden. Indem er dann die allgemeinen Begriffe miteinander vergleicht, sieht er oft unmittelbar ein, dass dieselben objektiv identisch oder aber miteinander unvereinbar sind, und kann daher manche Begriffe ohne weiteres durch ein affirmatives Urteil verbinden oder durch ein negatives voneinander trennen. So gelangt er zu den unmittelbaren analytischen Urteilen, d. h. zu Urteilen, deren Wahrheit sich durch blosser Vergleichung der Begriffe, aus denen sie bestehen, erkennen lässt. Notwendige Voraussetzung der analytischen Urteile sind die allgemeinen Begriffe. Unter allgemeinem Begriffe verstehen wir aber nicht den subjektiven, sondern den objektiven Begriff; nicht das Begreifen des Verstandes oder den Akt, durch den wir etwas auffassen, sondern das Begriffene oder das Ding, insofern es vom Verstande erfasst wird.

Wie es aber nur unter der Voraussetzung von allgemeinen Begriffen analytische Urteile gibt, so hängt auch die objektive Geltung dieser Urteile von der objektiven Geltung der Begriffe ab. Wenn wir also das Urteilen des Verstandes *a priori*, d. h. auf blosser Vergleichung der Begriffe hin, als Erkenntnisquelle bezeichnen, so behaupten wir einschliesslich die objektive Geltung dieser Begriffe; denn ohne dieselbe könnte die Wahrheit der Urteile nicht bestehen, und ohne die Wahrheit derselben könnten wir keine Gewissheit über die Konformität genannter Urteile mit der objektiven Ordnung haben . . .

Das Allgemeine ist der eigentliche Gegenstand des menschlichen Wissens. Das Wissen, als die vollkommenste Art des menschlichen Erkennens, wird nicht durch die sinnlichen, sondern durch die geistigen Kräfte vollzogen. Nun ist es aber ein besonderer Vorzug des geistigen Vermögens, nicht wie die Sinnlichkeit auf einen einzelnen Gegenstand beschränkt zu sein, sondern in einem viele Gegenstände erkennen zu können. Während das Auge nur diesen einen Baum sieht, erkennt der Verstand in dem einen Baume, dessen Dasein das Auge ihm berichtet, das jedem Baume Gemeinsame und insofern jeden Baum. Gerade darin zeigt sich die Vollkommenheit des Verstandes, dass er mit einem Blicke vieles überschaut, durch einen Akt vieles auffasst, in einem Vorkommnisse das gemeinsame Gesetz erfasst, wie Newton in dem Falle eines Apfels das die gesamte Körperwelt beherrschende Gesetz der Schwerkraft. Je scharfsinniger ein Verstand ist, desto mehr erfasst er in wenigem, während ein an-

derer nur langsam, durch viele Einzelheiten hindurch zum Allgemeinen, das alles umfasst, sich hindurcharbeitet . . .

Wir abstrahieren, wenn wir an einem und demselben Gegenstande das eine wahrnehmen, das andere nicht.

Der Verstand erfasst nämlich in den Dingen die Natur oder Wesenheit als das ihm eigene Objekt, wie das Auge von dem Gegenstande die Farbe als das seinige darstellt, indem es z. B. am Apfel nur die Farbe wahrnimmt, aber nicht den Geruch oder den Geschmack.

Der Inhalt der allgemeinen Begriffe findet sich in den Dingen, deshalb haben dieselben objektive Geltung; doch hat der Inhalt in den Dingen keine Allgemeinheit, diese erhält er vielmehr durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes; dagegen liefern die Dinge den Grund der Allgemeinheit.

Das Allgemeine muss irgendwie in den Dingen sein; denn was mit Wahrheit von den Dingen ausgesagt wird, muss sich in denselben vorfinden. Das Allgemeine wird aber von den Dingen ausgesagt. Wir sagen: „Plato ist Mensch, Sokrates ist Mensch.“ Soll diese Aussage nicht falsch sein, so muss das, was der Begriff „Mensch“ enthält, in Plato und in Sokrates sich vorfinden.

Gegenstand der Wissenschaft ist das Allgemeine. Was aber Gegenstand der Wissenschaft ist, muss in den Dingen sein, weil die Wissenschaft sich mit den Dingen beschäftigt. Die Physik, die Astronomie, die Geologie usw. handeln nicht von den subjektiven Verstandesformen, denen in der Seinsordnung nichts entspricht, sondern von Realitäten, die existieren oder wenigstens existieren können. Soll also die Wissenschaft nicht gegenstandslos sein, so muss wenigstens der Inhalt der allgemeinen Begriffe in den Dingen verwirklicht sein oder sein können.

Der Inhalt der allgemeinen Begriffe hat aber in den Dingen keine Allgemeinheit, sondern erhält dieselbe durch die Abstraktion des Verstandes . . . Obgleich die Natur nur im Verstande eine allgemeine ist, so hat doch ihre Allgemeinheit in den Dingen selbst ihren Grund . . .

Die Vergleichung der allgemeinen Begriffe, auf welcher die Möglichkeit der unmittelbaren analytischen Urteile beruht, ist eine selbständige Quelle gewisser Erkenntnis.

Ob es Menschen gibt oder nicht, dem Satze: „Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen“ bleibt seine Wahrheit. Die Wahrheit des Satzes: Der Kreis ist rund, hängt nicht davon ab, ob es eine Linie gibt, die einen Kreis bildet. Solche durch Vergleichung der Begriffe hergeleitete Wahrheiten sind also nicht auf das Gebiet der existieren-

den Dinge beschränkt, sondern haben eine Geltung, die über die Wirklichkeit hinausgeht und der sich alles Wirkliche fügen muss.“¹⁾)

Wer noch weitere, ausführlichere gründliche Belehrung in diesen Dingen wünscht, der findet sie in dem schwergelehrten Werke von Dr. H. E. Plassmann, Magister s. theol. ex „Collegio S. Thomae“ Ord. Praed. Romae, weiland Professor der Philosophie an der Bischöflich-philos.-theol. Lehranstalt zu Paderborn: „Die Schule des heiligen Thomas v. Aquino“, 6 Bdd. 1857—59, namentlich Bd. I, S. 39 ff. 333 ff. II, 143 ff. 195 ff. — und in der neuesten, achten Auflage (Mainz, 1905) des Lehrbuchs der Philosophie von Albert Stöckl: „Lehrbuch der Logik. Neubearbeitet von Dr. Georg Wohlmuth, Prof. d. Philos. am Bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt“ (8. Aufl., besonders I, S. 343 ff. 371 ff.). — Auch das gründliche und doch leichtverständlich geschriebene Werk von Joseph Kleutgen: „Die Philosophie der Vorzeit“, 1860, 2 Bände, verdient achtungsvolle Erwähnung (s. besonders I¹, S. 53, § 33 ff. S. 109, § 67 ff. S. 151, § 89 ff. Eine 2. Aufl. ist 1878 erschienen). — Das Gleiche gilt von dem Artikel „Kant“, von Georg v. Hertling im Freiburger „Kirchenlexikon“ (VII², S. 60—98); vergl. auch den Register-Band s. v.

Ferner sind zu empfehlen die nachstehend genannten Schriften von Tilman Pesch: „Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste. Philosophische Darlegung für weitere Kreise“. 1876; „Die Haltlosigkeit der ‚modernen Wissenschaft‘. Eine Kritik der Kantschen Vernunftkritik.“ 1877; „Das Weltphänomen. Eine erkenntnistheoretische Studie.“ 1881. Diese drei höchst lesenswerten Abhandlungen sind erschienen als „Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach‘“, 1., 3. und 16. Heft, aber auch separat zu beziehen, soweit nicht im Buchhandel vergriffen.

Endlich — um von den ältern, lateinisch geschriebenen, klassischen Werken von Goudin, Roselli, Alamanni ganz zu schweigen, sei hier aufs allerdringlichste der Beachtung empfohlen das hervorragende Buch von Prof. Alois Schmid, dem grundgelehrten Münchener Philosophen und Theologen: „Erkenntnislehre“, 1890, besonders Bd. I, 197 ff. 343 ff. 402 ff. II, 89 ff. 101 ff. 108 ff. 128 ff. 226—229.

Wir können es uns nicht versagen, daraus wenigstens zwei hochbedeutsame und lehrreiche Stellen wörtlich anzuführen:

Über den „Umfang der apriorischen Vernunftkenntnis“ sagt Schmid treffend:

¹⁾ Alfons Lehmen, S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 1899. I¹, S. 195 ff. 212. 224. 226. 231. — 1904. I², 193 ff. 210. 221. 224. 228.

„Zwei das rechte Mass überschreitende Richtungen antagonistischer Natur begegnen uns in vorwürfigem Betreffe. Die eine derselben überspannt das aposteriorische, die andere das apriorische Wissen. Die erstere hat meistens zugunsten des sinnlichen Erfahrungswissens das apriorische Wissen entweder grundsätzlich geleugnet, wie z. B. vielseitig im Materialismus, Sensualismus, Empirismus, Positivismus der ältern und neuern Zeit, oder hat es über Gebühr eingeschränkt, wie z. B. im Kantianismus, der ihm nur objektive Gültigkeit im Bereiche der Sinnenphänomene einräumt, oder in der modernen Metageometrie, welche den dreidimensionalen Raum der Euklidischen Geometrie nur als einen Spezialfall unter verschiedenen andern möglichen Fällen betrachtet. Sie ist teilweise auf den Plan getreten in Form eines theologischen Positivismus, welcher die notwendigen Wahrheiten der mathematischen, metaphysischen, logischen und ethischen Ordnung aus dem freien Allmachtswillen Gottes ableitete, also als an sich veränderliche auffasste, wie es durch Cartesius geschah. — Die zweite obiger Richtungen hat umgekehrt das apriorische Wissen über Gebühr ausgedehnt, hat Begriffe, Ideen, Gesetze, Natur- und Geschichtstatsachen als ewig und unwandelbar geltende proklamiert, die nur der Erfahrung abgeborgt oder aus vorübergehenden Anschauungen und Tagesmeinungen herübergenommen oder der eigenen Phantasie entsprungen waren, und teils als a priori verbindliche, wiewohl unableitbare, eines Beweises nicht bedürftige, teils als a priori konstruierbare, deduzierbare, dialektisch ableitbare usw. hingestellt wurden. Die Geschichte der Philosophie und besonders der nachkantischen Philosophie (der Naturphilosophie Schellings, der Hegelschen Philosophie usw.) liefert uns satzreiche Belege hierfür. Es muss ein für allemal und für immer als ein Missgriff erachtet werden, die Welttatsache überhaupt und einzelne Natur- und Geschichtstatsachen und Tatsachengesetze, und all diejenigen metaphysischen Wahrheiten, welche auf den-

selben als Teilprämissen ruhen, zu rein apriorischen Wahrheiten stempeln und auf irgend eine Weise in das eiserne Netz einer dialektischen Denk- und Seinsnotwendigkeit einspannen zu wollen“ (II, 90).

* * *

Die meisten Marxgegner finden dessen Wert- und Mehrwerttheorie zu abstrakt-deduktiv. Sie halten abstrakte Begriffe für nichts als Hirngespinnste, wollen nur konkrete empirische Tatsachen gelten und etwas beweisen lassen, sie kennen und verlangen nur aposteriorische Beweise. Diese gründlichen Philosophen wissen nicht, dass die eigentliche Wissenschaft es überhaupt zunächst und unmittelbar nur mit abstrakten, allgemeinen Begriffen zu tun hat, und dass Abstraktionen zwar „Gedankendinge“, aber keine Chimären, Illusionen oder Phantastereien sind. Sie haben niemals etwas gehört von den absolut sicheren und äusserst wichtigen Axiomen: „*Scientia est solum de universalibus; de singularibus et de iis quae sunt per accidens, non datur scientia.*“ — „*Experientia singularium est, ars (die Wissenschaft) universalium. Singularium non est scientia. Objectum intellectus humani sunt universalia. Scientia humana non potest esse nisi de rebus sive universalibus, sive singularibus, ut eae subsunt notionibus universalibus, i. e. notionibus ab individualitate rerum abstractis.*“ — „*Cognitio intellectualis abstrahit ab hic et nunc.*“ — „*Abstrahentium non est mendacium*“ (wenn man abstrahiert; so lügt oder irrt man darum nicht).¹⁾ Diese wenigen, einfachen Sätze enthalten *in nuce* die ganze Erkenntnistheorie; an ihnen hängt, mit ihnen steht und fällt alle Philosophie und alle Wissenschaft.

Wahres Wissen und wirkliche Wissenschaft ist nur möglich auf Grundlage der peripatetisch-scholastischen

¹⁾ Vergl. Plassmann, a. a. O., und Tilman Pesch, *Institutiones Logicales*. 1888—89. I, 179, § 157. II, 430, § 909. 431, § 910.

Erkenntnistheorie. Der Materialismus, Positivismus und kantische Subjektivismus müsste, wenn er konsequent sein wollte, offen und ehrlich bekennen, dass er „nichts wissen könne“. Das tun denn auch in sehr anerkennenswerter Folgerichtigkeit die Agnostiker, wie der von ihnen selbst gewählte Name besagt. „Ignoramus et ignorabimus!“ so lautet ihre Philosophie, und mit den Worten des Dichters müssen sie gestehen:

„Es irrt, wer glaubt, dass dem ird'schen Verstand
Die Wahrheit je wird erscheinen —
Ihren Schleier hebt keine sterbliche Hand,
Wir können nur **raten** und **meinen**.“

Dann höre man aber endlich auf, von „moderner Wissenschaft“ zu faseln, sondern sage unumwunden heraus: Nichts Gewisses weiss man nicht! dann mache man die Wissenschafts-Bude ruhig zu und widme sich ganz praktischen Interessen und materiellen Bestrebungen und Genüssen. Die Kantische Erkenntnistheorie, diese angebliche „Grundfeste“ der modernen Wissenschaft, ist durchaus unhaltbar, ein widerspruchsvolles Unternehmen, eine Fälschung der menschlichen Vernunft, ein Spiel mit leeren Begriffen, der gerade Weg zum Skeptizismus und Nihilismus, der Verzicht auf und die Verzweiflung an aller Wissenschaft, die völlige Unmöglichkeit, auf spekulativem, theoretischem Gebiete irgend etwas Solides und Erspriessliches zu leisten.

Seit Sokrates der Alte sprach:

„O je, wie ist mein Wissen schwach!“
Lallt jeder Tropf dies Sprüchlein nach,
Und alle Wissenschaft liegt brach.

Man fand die Ignoranz bequem
Und machte flugs sie zum System;
Wer heut' gelehrt sein will, der muss
Bekennen: Ignorabimus.¹⁾

¹⁾ Ich zitiere die Verse aus dem Gedächtnis, da ich leider vor ca. 30 Jahren, als ich sie las, versäumt habe, sie mir genauer zu notieren. Wenn ich nicht sehr irre, steht die Stelle bei M. Reymond,

Das ist das photographisch getreue Bild der fortgeschrittenen modernen „Wissenschaft“. Wie herrlich weit wir es doch gebracht haben!

Von den heutigen Gelehrten weiss die grössere Hälfte rein gar nichts von Philosophie und Erkenntnistheorie; die andere huldigt dem Empirismus oder aber dem Subjektivismus des Königsberger „Allzermalmers“, des „Luthers der Philosophie“. Darum vermögen sie nichts weiter, als

Das neue Laienbrevier des Häckelismus. Bern, 1877. Von diesem humorvollen Buche sagte s. Z. der „Literarische Handweiser“ (1877. Nr. 203, Sp. 95): „Die Schrift Reymonds gibt auf 178 Seiten in 26 Gesängen eine prächtige Darstellung der Hauptlehrsätze Häckels. Es ist in hohem Grade zu bewundern, wie gut es dem Verfasser gelungen ist, die oft so barbarischen *termini technici* Häckels in Vers und Reim zu bringen . . . Der Verf. übt keine Kritik an den meisten Sätzen Häckels, weil er offenbar der Überzeugung lebt, dass schon eine blosser Darstellung der Häckelschen Fäseleien dieselben genügend richtet. Nur da, wo Häckel ganz unmotiviert in seiner rohen Weise als Glaubensrichter und Apostel eines neuen Glaubens auftritt, greift Reymond wohl einmal zum Stocke.

„Die wirklich abenteuerlichen Behauptungen und leidenschaftlichen Äusserungen Häckels sind zum grössten Teile nur dann psychologisch verständlich, wenn man sie auffasst als irreligiöse und glaubensfeindliche Tendenzschreibereien. Auch unser Verf. scheint diese Ansicht zu haben; denn er lässt Häckel folgendes sagen:

Der Glaube macht die Menschen blind;
Verrunjiert muss alles sind,
Die Klöster und der Zölibat,
Mitsamt dem römischen Primat. —
Doch dazu braucht es mein Genie
Und meine Anthropogenie.
Wer nichts versteht von Stamm und Keim,
Geht leicht den Pfaffen auf den Leim,
Wogegen meine Theorie:
„Der Onto- und Phylogenie
Ursächlicher Zusammenhang“
Der Klerisei macht angst und bang.
Der Papst will infallibel sein;
Doch wisst, ich bin es ganz allein,
Und wer's nicht glaubt, der irrt gewiss,
Heiss' er nun Semper oder His!* (S. 16.)

sich selbst wissenschaftlich zu blamieren und Blech zu produzieren. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!“

Karl Marx bekennt sich zwar mit dem Munde zur materialistischen Lehre, mit dem Kopfe und dem Verstande huldigt er praktisch und faktisch der aristotelisch-scholastischen Noetik, weil er erstens ein Genie war, und weil er zweitens etwas Ordentliches gelernt hatte, weil er namentlich die peripatetische Philosophie gründlich kannte.

„Scientia scientiam confirmare debet“ und „Veritas veritati contradicere nequit“, die eine Wissenschaft muss die andere bestätigen und kann nicht in Widerspruch zu ihr stehen. Die Marxsche Sozialökonomie rechtfertigt und bestätigt die Soziallehre der Kirche, rechtfertigt und bestätigt die scholastische Erkenntnistheorie, leistet wissenschaftlich Grossartiges, während seine Gegner, ausser in geschichtlicher, beschreibender und statistischer Hinsicht absolut nichts leisten, sondern mit Blindheit und Unfruchtbarkeit geschlagen sind. Mögen ihnen endlich einmal die Schuppen von den Augen fallen, dann werden sie auch etwas Nützliches prästieren, denn an grossem Talent, grossem Fleiss und bestem, edeln Willen fehlt es vielen unter ihnen durchaus nicht, wie hiermit nochmals ausdrücklich anerkannt sei. Aber, aber, inzwischen gilt leider von den Leuchten der modernen „Wissenschaft“ noch immer das Schillersche Wort: „Der Kant hat sie alle verwirret.“

„Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt; evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Sie gaben sich für weise aus, waren aber Toren; sie wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert“ (Röm. 1, 22).

Das ist die Folge des Abfalls von der Offenbarung und der kirchlichen Lehre. Die Schuld ist eine allgemeine, gesellschaftliche, von der keine „Partei“ ausgenommen ist. Denn gesündigt worden ist und wird von allen in fast gleicher Weise. Niemand hat das Recht,

sich als den fehler- und irrumslosen „tugendhaften Pharisäer“ aufzuspielen. —

Wahre und echte Wissenschaft ist, wie gesagt, einzig und allein auf Basis der aristotelischen Philosophie zu erreichen, auf Grundlage des antiken und mittelalterlichen sog. „gemässigten Realismus“ und **echten** Idealismus, nicht auf Grund des Materialismus und des falschen „transzendentalen, kritischen“ oder kantischen Subjektivismus und Idealismus.

Selbst Hegel hat für Aristoteles Worte der höchsten Anerkennung. Er nennt ihn „eins der reichsten und umfassendsten Genies, die je erschienen sind“; seine Leistung charakterisiert er mit den Worten: „Aristoteles ist in die ganze Masse und in alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht, und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken.“ „Er ist, wenn einer, für einen Lehrer des Menschengeschlechtes anzusehen; sein Begriff ist in alle Sphären des Bewusstseins eingedrungen, enthält in jeder Sphäre die tiefsten, richtigsten Gedanken (auch in der politischen Ökonomie). Aristoteles ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen“ (S. Werke XVI, S. 298, 416). Auch jetzt dürfe er nicht vernachlässigt werden, da er sogar Platon an spekulativer Tiefe übertreffe (l. c. S. 229). Hegel ermunterte zum Studium des Aristoteles, und seine Schüler waren mehrfach in diesem Sinne tätig (siehe z. B. auch Karl Marx, der dem Aristoteles zum guten Teile seine enorme Überlegenheit über alle andern Ökonomen mit verdankt).¹⁾

¹⁾ Vergl. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. 1897. III¹, S. 670 ff., wo auch ähnlich rühmende Äusserungen von Schleiermacher, Jules Barthélemy-St. Hilaire, August Comte u. a. anführt. — Marx sagt von dem Stagiriten unter anderm: „Wenn ein Denkiiese wie Aristoteles in seiner Würdigung der Sklavenarbeit irrte, warum sollte ein Zwergökonom wie Bastiat in seiner Würdigung der Lohn-

Von Kant dagegen sagt Willmann in seinem grossen und bedeutenden Werke mit Recht: „Der konventionelle Respekt vor Kant lässt die Frage gar nicht aufkommen, ob denn sein kritisches Unternehmen, welches die Philosophie und die gesamte Wissenschaft auf eine neue Basis stellen will, selbst auch nur den elementarsten Regeln eines wissenschaftlichen Verfahrens entspricht, und ebensowenig wird die andere Frage ernstlich untersucht, ob denn die Wissenschaft auf der neuen Basis stehen könne . . . Kants Kritik ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern zerstört die Wissenschaft von Grund aus; ihre Methode ist nicht bloss Unmethode, sondern der Tod aller Methode.

arbeit richtig gehn?“ — Der „grosse Forscher, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen, Naturformen zuerst analysiert hat“, ist Aristoteles . . . Das Genie des Aristoteles glänzt gerade darin, dass er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft verhindert ihn, herauszufinden, worin denn ‚in Wahrheit‘ dies Gleichheitsverhältnis besteht“ (Kapital I², S. 34—36; 59 Note 33; I⁴. 25—27; 48 Note 33). An einer andern Stelle sagt Marx, gegen Dühring polemisierend, von Aristoteles: „Da die politische Ökonomie, wie sie geschichtlich aufgetreten, in der Tat nichts ist als die wissenschaftliche Einsicht in die Ökonomie der kapitalistischen Produktionsperiode, so können darauf bezüglich Sätze und Theoreme, z. B. bei den Schriftstellern der alten griechischen Gesellschaft, nur so weit vorkommen, wie gewisse Erscheinungen: Warenproduktion, Handel, Geld, zinstragendes Kapital usw. beiden Gesellschaftsformen gemeinsam sind. Soweit die Griechen gelegentliche Streifzüge in dies Gebiet machen, zeigen sie dieselbe Genialität und Originalität wie auf allen andern Gebieten. Ihre Anschauungen bilden daher geschichtlich die theoretischen Ausgangspunkte der modernen Wissenschaft“ (Bei Engels, E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft 1883. S. 223). Vergl. auch Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1859. S. 45, Anm. 1 und S. 96, A. 2. — Was Marx hier von den Schriftstellern der griechischen Gesellschaft sagt, gilt wörtlich auch von denen des 13. Jahrhunderts, daher auch vom hl. Thomas v. Aquino. Jos. Biederlack, durch ökonomische Sachkenntnis ungetrübt, weiss das natürlich viel besser, wie der „Häresiarch“ Karl Marx, der es ja in seinem Leben noch nicht einmal bis zum Universitätsprofessor gebracht hat, was doch ein evidentere Beweis für seine geistige Unfähigkeit ist. S. ob. S. 151, ad fin.

„Kants Grösse besteht darin, dass er sich an die grossen Probleme wagte, und sich an allen Begriffen, in die sie sich zusammenfassen, versuchte; wenn er dabei in grosse Irrtümer verfiel, so sind diese gross, nicht bloss in dem Sinne des weiten Abirrens von der Wahrheit, sondern auch in dem Verfehlen des Grossen . . . Ein massloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgebend wird der Freigeist zu einem unfreien Geiste, zum Mundstück des Zeitgeistes, zum Spielball der erregten Wogen, die den Katarakten der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes von Glaube, Sitte, Wissenschaft, ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu venerieren befahl.

„Der Wert der Vernunftkritik besteht darin, dass sie ein Objekt der Kritik ist, an dem diese mehr lernen kann als an minder verfehlten Formen des unechten Idealismus. Sie ist der apagogische Beweis für die Richtigkeit der idealen Welterklärung: sie führt die Leugner der intelligiblen Prinzipien ad absurdum; denn ein *absurdum*, wie es die Geschichte der Philosophie etwa nur noch im Spinozismus aufzuweisen hat, ist das Gewebe von Widersprüchen, Fiktionen und Sophismen, welches die Transzendentalphilosophie vor uns hinbreitet, kein Peplos der Athene, sondern eine Penelopearbeit, bei der, was eben gewebt wurde, sogleich wieder getrennt wird.“¹⁾

Der „philosophische Reformator“ Kant ist dem religiösen Reformator Luther durchaus gleichwertig! Darin haben seine Bewunderer nicht Unrecht. Es steckt eben in jedem Irrtum ein Kern von Wahrheit.

Ohne Logik kann das Wahre nicht vollkommen erfasst werden, sagt Plato. *Sola Logica scientes facere potest*, erklärt Augustinus: ohne Logik, und zwar im Geiste des Aristoteles, gibt es keine Wissenden und keine Wissenschaft, sondern nur Agnostiker, d. h. auf Deutsch Nichts-

¹⁾ Willmann, III¹, S. 504—528, § 106: „Der unwissenschaftliche Charakter von Kants Philosophieren.“

wisser. Denn auch die grösste Polyhistorie gibt noch kein eigentliches Wissen. Ansonst wäre es allerdings wohl denkbar, dass Herr Prof. Wilhelm Roscher möglicherweise ein grösserer Heros der Wissenschaft gewesen, wie Heinrich v. Treitschke und Genossen behaupten, als Karl Marx; an Zitatens übertrifft er den letzteren zweifellos, was wenigstens Sitzfleisch und grosse Diligenz dokumentiert, aber leider auch nichts mehr.

