

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 18 (1904)

Rubrik: Zur neuesten philosophischen Literatur

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: 29.11.2024

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

VON DR. M. GLOSZNER.

1. Dr. F. O. Rose, Lehre v. d. eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Bern, 1901. 2. Dr. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in d. modernen Logik. Leipzig, 1902. 3. Derselbe, Kant und Bolzano. Halle a. d. S., 1902. 4. Dr. Goldstein, Die empirist. Geschichtsauffassung D. Humes. Leipzig, 1903. 5. G. Ratzenhofer, Die Kritik des Intellekts. Leipzig, 1902. 6. Dr. Deussen, Der kategorische Imperativ. Rede, 2. Aufl. Kiel und Leipzig, 1903. 7. Dr. Schwartzkopff, Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Halle a. d. S. und Bremen, 1903. 8. F. Auerbach, Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Leipzig, 1902.

Daß geschichtliche Untersuchungen ohne richtige Orientierung in der Sache zu keinem befriedigenden Resultate führen, beweist die (1.) unter den Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte (Bd. 31) erschienene Schrift Dr. Roses: Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke, ein Beitrag zur Geschichte des Apriori. Das „Apriori“, d. h. die Annahme eines bestimmenden Einflusses der Vernunftbegriffe auf die Objekte der Erkenntnis soll den wahren Kern der Lehre von den eingeborenen Ideen bilden, die im Interesse der Allgemeinheit und Naturnotwendigkeit des Wissens aufgestellt worden sei, eine befriedigende Erklärung dieser Attribute der Wissenschaft jedoch nicht zu bieten vermöge und daher in das Apriori übergehen müsse.

Auf eine kurze Einleitung folgt eine Skizze der Entwicklung der Lehre von den eingeborenen Ideen im Altertum und Mittelalter, die zu verschiedenen Bedenken Anlaß gibt. „Platon dürfte für einen Sensualisten gelten“, obgleich er selbst diese Bezeichnung ablehnt, weil nach ihm alles Erkennen nur ein Abbilden des Vorgestellten durch die Sinne sei (S. 5), und dies trotzdem daß nach Platon die Gegenstände der Erscheinungswelt „nur die Veranlassung zur Bildung der Begriffe darbieten“ (S. 5). Die Lehre

von der Wiedererinnerung ist eine metaphysische Erklärung, „da die Begriffe weder fertig noch dispositionell eingeboren sind“ (a. a. O.). Im Gegenteil! Die Wiedererinnerung ist ein psychologischer Begriff, während die „Idee“ ein metaphysischer ist. Wie sollte auch eine Wiedererinnerung möglich sein, wenn das ursprüngliche Schauen in der Seele keine Spur hinterließ?

„Darf (der Sensualist!) Plato als Vater des Rationalismus gelten, so kann Aristoteles als Haupt alles Empirismus (!) bezeichnet werden.“ Aristoteles Empirist! Er, der die selbständige Sphäre des Intellegiblen mit solcher Entschiedenheit zur Geltung bringt, von welchem der Vf. sagt, der Geist erhebe nach ihm durch eine Art innerer Bestrahlung aus eigener Kraft die den sinnlichen Tatsachen zugrunde liegenden Verhältnisse und Beziehungen ins Bewußtsein, wobei die Anregung der sinnlichen Wahrnehmung vorausgesetzt sei (S. 6 f.), was übrigens nicht richtig ist, da die sinnliche Wahrnehmung nach Aristoteles zur Erzeugung der Begriffe mitwirkt und nicht allein dazu anregt, wie Platon von seinem Standpunkte annahm.

Die Bemerkungen über den habitus principiorum (S. 10 f.) beweisen weiter nichts, als daß Dr. Rose über den scholastischen Aristotelismus „sich niemals klar geworden“.

Von Descartes rühmt Dr. Rose, daß er, nicht Locke den Namen eines Begründers der Erkenntniskritik verdiene, den Ruhmestitel des ersten systematischen Erkenntniskritikers aber müsse man Kant überlassen (S. 12 f.). Auf jenen Ruhm würde Descartes kaum Anspruch erhoben haben; denn es ist ein törichtes Unternehmen, die Erkenntnis zu kritisieren. Hat man sie doch schließlich zu Tode kritisiert, ein Erfolg, zu dem allerdings Descartes beitrug dadurch, daß er die Erkenntnis auf die subjektive Grundlage des cogito ergo sum stellte: „Denn vom Denken und vom denkenden Sein gelange ich niemals zum realen Sein“ (S. 13). In dieser Bedrängnis habe Descartes keine andere Auskunft als das alte Hilfsmittel der Scholastik, den recursus ad Deum, gesehen (S. 14). Wer möchte da nicht dem Wunsche Ausdruck geben, es möchten Leute die Scholastik aus dem Spiele lassen, die von ihr nichts verstehen und, wie es scheint, nichts verstehen wollen. Eine Probe seiner Vorstellung von der Scholastik gibt der

Vf. in der Bemerkung: „Wie wenig die Scholastik zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie unterschied, zeigt Melanchthon“ usw. (S. 19). Wer wird auf Melanchthon sich berufen, wenn es um die Scholastik sich handelt? Was die Sache aber selbst betrifft, so sind in der modernen Disziplin: Erkenntnistheorie psychologische, logische und metaphysische Fragen zusammengeworfen, welche die Scholastik wohl zu unterscheiden wußte, wenn sie auch gewissen Problemen nicht die Aufmerksamkeit schenkte, mit der sie die Modernen behandeln.

Aus dem, was über die Gründe der Annahme der eingebornen Ideen gesagt ist (S. 25), heben wir als charakteristisch folgende Stelle hervor: „Im Grunde genommen will Descartes zeigen, daß Begriffe wie Substanz, Raum, Zeit usw. etwas Notwendiges sind gegenüber der Farbe, der Härte, dem Geruch. Die Lehre von den *ideae innatae* ist nur eine psychologisch gewendete Lehre von apriorischen Elementen im Geiste.“

Der Unterschied von Descartes und Locke wird nach dem Vf. durch Schlagworte wie Rationalismus und Empirismus nicht ausgedrückt. In Descartes' Denken seien erkenntnistheoretische und metaphysische Motive unlösbar verschlungen; Lockes Denken trage so sehr psychologischen Habitus, daß er auch da noch Psychologe bleibt, wo Psychologie nicht mehr ausreicht — in der Erkenntnistheorie (S. 26).

Der empiristischen Tendenz steht im Lockeschen Denken eine ebenso starke rationalistische gegenüber. Locke war eben ganz und gar vom Nominalismus abhängig; nur drängten sich ihm die sensualistischen Konsequenzen dieser scholastischen Abart in den Vordergrund, und in ihrem Sinne hat er geschichtlich gewirkt. Seine philosophische Begabung kann nur sehr niedrig eingeschätzt werden, trotz der Bedeutung, die man ihm heutzutage selbst in Deutschland beilegt — ein Beweis für das immer tiefer sinkende Niveau des philosophischen Denkens.

Der Vf. schließt mit folgenden Worten, deren Beurteilung wir dem Leser überlassen: „Locke hat gezeigt, daß es psychologisch keine fertig (!) eingeborenen Bestandteile des Bewußtseins geben kann, daß aber diese Betrachtung die Annahme gewisser dem menschlichem Geiste eingeborner Fähigkeiten und dispositioneller Anlagen nicht nur zuläßt, sondern erfordert. Nur sind diese nicht wie bei

Descartes materielle (!) Keime, die eine inhaltlich vorherbestimmte Entwicklung voraussagen lassen, sondern bloß formale und ohne Erfüllung durch die Erfahrungsinhalte völlig leere Möglichkeiten.“

„Mit diesen Zugeständnissen hat sich Locke bereits erheblich der eigenartigen Kombination angenähert, durch welche Leibniz — und später Lambert und Kant — die lebensfähigen Gedankenkeime seiner Vorgänger zu dem Begriff des Apriori im erkenntnistheoretischen Sinne zusammenschloß. Mit dem Bekanntwerden von Leibniz' *Nouveaux essais* (1765) verschwindet der Name (!) der eingebornen Ideen fast völlig aus der Geschichte, und alle Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten, die die Lehre der eingebornen Ideen aufgerufen, ranken sich jetzt in ähnlicher Weise um den schwierigen (!) Begriff des Apriori“ (S. 33 f.).

Demnach wäre Lockes Stelle in der Geschichte der Philosophie zwischen Descartes und Leibniz statt zwischen Bacon und Hume anzuweisen. Die Wahrheit ist, daß Locke den „Verstand“ beibehielt, ihm aber sein eigentümliches Objekt — das Intellegible entzog, daher seine schwankende Haltung zwischen Rationalismus und Empirismus.

Zur Erklärung der Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens — um zum Ausgangspunkt zurückzukehren —, bedarf es nicht des „schwierigen“ Begriffs des Apriori, der soviel Unheil anrichtete und zu den luftigen Konstruktionen der spekulativen Systeme führte, sondern der Erkenntnis, daß außer der sinnlichen eine intellegible Ordnung besteht, die von Raum und Zeit — den Bedingungen materieller Existenz — unabhängig ist.

So sehr die Modernen auf Scheidung von Psychologie und Erkenntnistheorie dringen, obgleich zweifellos psychologische Probleme, wie der Ursprung der Begriffe, der Unterschied von sinnlicher und intellektueller Vorstellung, eben erkenntnistheoretische sind: so wenig sind sie sich über das Verhältnis der Logik zur Psychologie im klaren. Die Frage ist behandelt von (2.) Dr. Palágyi, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*. Der Vf. sucht ihn zu schlichten, indem er den Unterschied von Psychologie und Logik auf die Verschiedenheit ihrer Erkenntnisideale zurückführt. Wie unbestimmt, wie verworren aber spricht sich derselbe über diese Erkenntnisideale aus! Wie wenig entspricht die

Unterscheidung des Vfs. dem wirklichen Unterschied der fraglichen Disziplinen! Die Erklärung des Ideals der Psychologie bezeichnet er selbst als eine flüchtige Andeutung. Sie lautet folgendermaßen: „Fassen wir zunächst das Ideal der psychologischen Erkenntnis ins Auge, so meine ich (!), daß die höchste psychologische Ambition sich kaum (!) weiter versteigen dürfte, als die Gesetze der psychischen Vorgänge so sehr zu erforschen, daß wir fähig wären, für irgend eine beliebige Person P, welche in eine bestimmte Lebenslage L versetzt wird, sofort (!) anzugeben, welches bestimmte psychische Verhalten V sie in jener Lebenslage bekunden würde“ (S. 67). Diese positivistische Erklärung soll das Ideal der Psychologie zum Ausdruck bringen! Ganz verschieden von diesem Ideale sei das Erkenntnisideal des Logikers. Er prüfe unsere Erkenntnistätigkeit nur deshalb, weil er glaube, sie durch Zurückwendung auf sich selbst zu einer potenzierten Erkenntnistätigkeit erheben zu können (S. 68). Also dort ein Meinen, hier ein Glauben! Und ist denn nicht jede Wissenschaft auf Potenzierung der Erkenntnistätigkeit, d. h. auf Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnisse gerichtet? Die nähere Ausführung zeigt überdies, daß der Vf. über den Unterschied einer allgemeinen und speziellen Psychologie gar nicht hinausgekommen ist.

Während die Modernen aus Mangel an einem klaren Einteilungsprinzip in unserer Frage unsicher tasten, hat die Scholastik mit Hilfe ihrer Unterscheidung des objectum materiale und formale die Natur der Logik nicht allein im Unterschied von der Psychologie, sondern auch von der Metaphysik klar und überzeugend bestimmt. Die Logik hat zu ihrem Formalobjekt jenes Sein (ens rationis logicum), das der Verstand bei der denkenden Bearbeitung der Gegenstände hervorbringt. Während also die Psychologie die Denkakte als solche betrachtet, beschäftigt sich die Logik mit den an den Denkobjekten haftenden Produkten des Denkens, die jenen nur insofern zukommen, als sie eben Gegenstände menschlichen, d. i. abstrahierenden und diskursiven Denkens sind. Mit dieser Bestimmung ist sowohl die Klippe des Psychologismus als auch die des Formalismus vermieden; die letztere, sofern die Denkformen nicht isoliert, sondern in ihrer (im Denken) auflösbaren Verbindung mit dem realen Sein — den Materialobjekten des Denkens — ins Auge gefaßt werden. Anders

ausgedrückt: Die Logik befaßt sich mit jener künstlichen Ordnung, die der denkende Geist in der Bearbeitung des gegebenen Erfahrungsmaterials einhalten muß, um zu einer irrumsfreien Erkenntnis des Seienden zu gelangen. Logik und Metaphysik unterscheiden sich demnach dadurch, daß jene das *ens rationis*, diese das *ens reale* zu ihrem Formalobjekte hat. Den Modernen sind allerdings solche Unterscheidungen als scholastisch nicht nach dem Geschmack. So mögen sie denn fortfahren, im Finstern zu tasten!

Auch das Verhältnis der Logik zur Mathematik ist nicht, wie der Vf. meint, ein offenes Problem der Philosophie, da es noch keinem Denker gelungen sei, klärlich zu zeigen, durch welchen Unterschied das spezifisch mathematische von dem spezifisch logischen Denken zu sondern sei (S. 6). Freilich in dieser Fassung ist die Frage nicht zu beantworten; denn das Denken ist überall spezifisch dasselbe. Auch der Mathematiker muß in Begriffen, Urteilen und Schlüssen denken. Beachtet man aber die beiderseitigen Objekte, so unterscheidet sich die Mathematik wesentlich dadurch von der Logik, daß sie nicht ein *ens rationis*, sondern ein *ens reale*, die Quantität zu ihrem Formalobjekte hat. Durch Kant wurde die Sache zu einer vollkommen verworrenen dadurch, daß die Quantität (der Raum) zu einer subjektiven Form und die Mathematik zu einer formalen Wissenschaft gestempelt wurde.

Infolge mangelnder Unterscheidung führt auch die Polemik des Vfs. gegen den von Bolzano und Husserl aufgestellten Begriff der „Wahrheit an sich“ zu keinem befriedigenden Resultate. Soll damit der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden (gegenüber den Aprioristen, Kant und seinen idealistischen Nachfolgern, welche die Wahrheit zu einer Schöpfung des denkenden Menschengestes herabsetzen), der Gedanke, sage ich, daß die Wahrheit vom menschlichen Denken unabhängig sei, dieses von der Wahrheit, nicht umgekehrt die Wahrheit vom Denken bestimmt werde, so erscheint der Begriff der „Wahrheit an sich“ als ein durchaus haltbarer, ja notwendiger. Das Wort „Wahrheit“ kann aber in einem zweifachen Sinne genommen werden, im formellen Sinne (*veritas formalis*), und in diesem Sinne gibt es allerdings keine Wahrheit an sich, sondern nur gedachte Wahrheit, in letzter Instanz gedacht vom göttlichen Geiste, in welchem als der einen wesent-

haften Wahrheit alle Wahrheit begründet ist. Nimmt man aber das Wort im fundamentalen Sinne (*veritas fundamentalis*), in welchem der hl. Augustin das Wahre erklärt als das, was ist — *verum est id quod est* —, so ist einleuchtend, daß mit Fug und Recht von einer Wahrheit an sich, eben dem Seienden, durch Übereinstimmung mit welchem das Denken wahr ist, geredet werden kann (S. 17 ff.).

Wirksamer ist die Bestreitung der Scheidung von Ideal- und Realgesetzen, an deren Stelle übrigens richtiger die Theorie einer dreifachen Notwendigkeit der metaphysischen (mathematischen), physischen und moralischen zu treten hat (S. 39 ff.).

Aus der Erörterung des Vfs. verdient der Satz hervorgehoben zu werden: „Hier (in der Leugnung eines Bewußtseins, in welchem die ‚unzeitlichen Ideen‘ ihren Zusammenhang und ihre Einheit haben) tritt uns die für das moderne Denken so charakteristische Scheu vor jeder Metaphysik schier greifbar entgegen. Um die Wahrheiten objektiv zu machen, denkt man sie sich aus dem menschlichen Bewußtsein hinausverlegt, ohne sie jedoch in ein anderes Bewußtsein hineinzuverlegen, wahrscheinlich, weil man dieses andere Bewußtsein ein göttliches nennen müßte“ (S. 44). Gewiß müssen Wahrheiten, die der geschaffene Geist nachdenkt, von einer höchsten Intelligenz vorgedacht sein.

Nicht minder Anlaß zu wohlbegründeter Einrede bietet des Vfs. Bestreitung der Unterscheidung ewiger, notwendiger und zufälliger, zeitlicher Wahrheiten (S. 49 ff.). Es ist nicht richtig, daß zufällige Tatsachen deshalb, weil sie einmal geschehen und damit wahr geworden, für immer wahr sind, also wie andere Wahrheiten dem Widerspruchsprinzip unterliegen, ewige Wahrheiten seien. Sie können dies schon deshalb nicht sein, weil sie von zufälligen Tatsachen abhängen. Ewige, d. h. von der Zeit schlechthin unabhängige Wahrheiten können nur notwendige Wahrheiten sein. Schließlich sieht sich der Vf. zu dem Zugeständnis genötigt, daß allgemeine Wahrheiten, wie die der Mathematik, eine ganz andere Bedeutung haben als die Wahrheiten einzelner Tatsachen, woraus aber nicht folge, daß man die letzteren geringschätzen müsse (S. 57): was ja auch nicht behauptet werden soll! (Vgl. S. 56.)

Das dem Sophisten Hume gespendete Kompliment als „feinsinnigstem unter den neueren Skeptikern“ sind wir nicht geneigt zu unterschreiben. Von feinem Sinne zeugt schon nicht die Auffassung der mathematischen Wahrheiten als „Beziehungen von Vorstellungen“, oder nach anderer Fassung als identischer Sätze, woraus ihre Evidenz erklärt werden soll (S. 49).

Nicht zu übersehen ist die gelegentlich aufgestellte Gleichung: bloß scheinbar, d. h. bloß scholastisch (S. 48). Wer möchte da nicht nach dem bekannten Worte ausrufen: O sancta simplicitas! Wie leicht es sich doch über das urteilt, was man nicht kennt!

Doch der Vf. kennt ja wenigstens den hl. Thomas von Aquin und polemisiert gegen die Annahme eines Gemeinnes — *sensus communis* —, mit welchem das Sehen, Hören, Tasten innerlich erfaßt werden soll. Das Bewußtsein, das wir von diesen Sensationen haben, sei eine Denkfunktion, nicht die eines „inneren Sinnes“ (S. 83f.). Die thomistische Annahme steht indes auf festerem Grunde, als der Vf. meint. Das Sehen, Hören usw. sind offenbar an Organe gebundene, nicht ausschließlich der Seele inhärierende Funktionen. Da nun aber derartige Tätigkeiten (Operationen) nicht auf sich selbst zu reflektieren vermögen, so können sie nur durch ein von ihnen verschiedenes und doch der gleichen Gattung angehöriges, d. h. selbst organisch gebundenes Vermögen in einem Bewußtsein vereinigt sein. Ein solches Bewußtsein, d. h. ein innerer, die nach außen gerichteten Funktionen zur Einheit zusammenfassender Sinn darf auch dem Tiere nicht abgesprochen werden, denen wir doch ein Denken und einen Verstand zuzuschreiben nicht berechtigt sind. Von völliger Unkenntnis der thomistischen Lehre aber zeugt die Behauptung, in dieser Hypothese (innerer Sinn) fehle eine Kommunikation zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen denen eben eine unüberbrückbare Kluft gähnen soll (S. 83). Diese Kluft wird nach der Lehre des heiligen Thomas durch die wirkende Tätigkeit eines höheren Vermögens, welche die Sinnlichkeit zur Rückwirkung auf den Verstand befähigt, „überbrückt“, nämlich durch die Wirksamkeit des von den Neueren so wenig verstandenen *intellectus agens*.

Eingehender beschäftigt sich mit Bolzano derselbe Verfasser in seiner Schrift (3) Kant und Bolzano, eine

kritische Parallele.¹ Hier erscheint Bolzano als Vertreter eines kantisch modifizierten Leibnizianismus, mit anderen Worten: Bolzano bildet den subjektivistischen Apriorismus der synthetischen Urteile in einen objektivistischen „der Wahrheiten oder Sätze an sich“ um. Diese „Sätze an sich“ sind es denn auch, die den Kern der Darstellung und Kritik des Verfassers in der vorliegenden Schrift ausmachen (S. 22 ff.). Daß eine solche Verquickung Leibnizscher und Kantscher Elemente über den die moderne Philosophie beherrschenden Subjektivismus und Formalismus nicht hinüberzuführen vermöge, hat Dr. Palágyi richtig erkannt. Er faßt das Resultat seiner Kritik in den folgenden Schlußworten zusammen. „Indem er (Bolzano) den Sinn der Worte und Sätze nicht nur von den Lauten und Sätzen, sondern auch von unseren Denkakten abtrennt, wird ihm dieser Sinn zu einem für sich bestehenden Sinn an sich, und unsere Gedanken werden zu nicht gedachten Gedanken, unsere wirklichen Denkakte aber werden für sich genommen zu einer völlig inhaltlosen Hülle jener nicht gedachten Gedanken. In diesem Sinne ist aber das Denken nichts als hohle, leere Form: eine wertlose Schale, in welcher als Kern jene nicht gedachten Gedanken stecken. So bildet er eine Logik der vom Denken abgelösten Inhalte aus und schafft sich eine eigentümliche Chemie dieses Inhalts . . . Daß diese Logik der Inhalte nur zum Scheine eine materiale ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden, denn man kann ja Denkinhalte nicht betrachten, ohne sie an sprachliche Formen zu knüpfen (?), wobei sich unvermerkt die Sprachformen an die Stelle der Inhalte drängen. So schlägt der logische Materialismus (?) in einen scholastischen Formalismus um“ (S. 124).

In der letzteren Bemerkung tritt uns aufs neue der Gegner der Scholastik entgegen. An einem anderen Orte lesen wir: „Ich nenne jene Verirrung des Geistes, die den Gedanken mit seinen Zeichen verwechselt, einen logischen Materialismus. Alle Scholastik (!) ist mehr oder minder geneigt, diesem logischen Materialismus zu verfallen und, wie man zu sagen pflegt, den Geist durch den Buchstaben

¹ Über des in Vergessenheit geratenen Philosophen Bolzano Person und Schicksale s. man S. VI. Bezüglich der Aufnahme, die seine Lehre und Schriften von seiten seiner Zeitgenossen gefunden, vgl. „Dr. Bolzano und seine Schriften“, ein Beitrag zur neuesten Literaturgeschichte. Sulzbach, 1839.

zu ertönen“ (S. 92). Die Scholastik war tatsächlich weit entfernt, auch nur wie der Vf. anzunehmen (trotz seines warnenden Hinweises auf den Umstand des möglichen mannigfaltigen sprachlichen Ausdrucks und der Verschiedenheit der Sprachen), daß der Gedanke seine notwendige Stütze am Worte (statt überhaupt an einem sinnlichen Zeichen) habe; sie wußte zwischen dem, was dem Gedanken und dem Zeichen, der Logik und Grammatik angehört, wohl zu unterscheiden.

Wieder an anderer Stelle wird der Scholastiker als ein Denker „definiert“, der, je mehr er sich in die Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks verwickelt, desto mehr glaubt, über allen sprachlichen Ausdruck erhaben zu sein und im reinen Äther des Gedankens schwimmen zu können (S. 78). Endlich ist an einer anderen Stelle gar noch die Rede von einer Schreckensherrschaft des Wortes in der Logik, d. h. der absoluten Scholastik“ (S. 77). Ob wohl der Vf. von der Scholastik nur den Nominalismus kennt? Aber der ist ein Abfall von der echten Scholastik eines Albert und Thomas von Aquin.

Für uns ist es von untergeordnetem Interesse, zu untersuchen, in wie weit der Vf. dem zweifellos scharfsinnigen Bolzano gerecht wird. Dagegen steht eines fest und ist für die Beurteilung der modernen Ideenentwicklung von hohem Interesse, daß Bolzano mit seinem Versuche, Leibniz mit Kant zu verknüpfen, in das Fahrwasser der die logische Ordnung (die Wahrheiten an sich, die unpersönliche Vernunftordnung) hypostasierenden idealistischen Philosophen (Fichtes, Hegels) geriet, freilich ohne die Konsequenzen dieser Denkweise zu ziehen. Wir können daher dem Vf. nicht unrecht geben, wenn er sagt (S. 38): „Ich gewinne aus diesen Erklärungen den Eindruck, daß Bolzano sich ‚die Wahrheiten an sich‘ beinahe wie ein ewiges Weltfatum vorstellt, dem Gott selbst nicht zu entinnen vermag.“ Gleichwohl ist es weniger die im Vorangehenden vom Vf. zitierte, im Hinblick auf den neuesten Gottesbegriff merkwürdige Äußerung Bolzanos, welche jenen Eindruck rechtfertigt, als vielmehr die in der Annahme einer objektiven in logischen Formen sich entfaltenden intellegiblen Welt, die an den logischen Begriff Hegels erinnert, und womit die Existenz einer wahrhaft unendlichen und transzendenten Gottheit unvereinbar ist.

Jenes Zitat aber lautet: „es sei etwas nicht darum

wahr, weil es Gott erkennt, sondern im Gegenteil, Gott erkennt es so, weil es so ist. So gibt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denkt, daß er ist: sondern nur, weil es einen Gott gibt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend“ (S. 38). Hätte Bolzano diesen Gedanken konsequent verfolgt, so würde er mit der Scholastik zwischen formeller und fundamentaler Wahrheit unterschieden haben. Wie alles, was außer Gott ist, nur durch Teilnahme am göttlichen Sein ist, so ist auch alles wahr durch die eine göttliche Wahrheit. Das Wahrsein hängt weder, wie Descartes annahm, von göttlicher Willkür ab, noch gibt es eine vom unendlichen Sein und der unendlichen Wahrheit unabhängige ideale Ordnung, vielmehr gründet alle Wahrheit in der ewigen göttlichen Wahrheit. Andererseits aber hätte die Annahme von Wahrheiten und Sätzen an sich konsequent zu der Theorie von einer aus den idealen in die reale Ordnung übergehenden Gottheit führen müssen.

Der Vf. spricht (S. 81) von einem offenen Probleme der Logik, das von den Logikern noch kaum ventilirt worden sei: nämlich wie es möglich sei, daß der Sinn eines Wortes mit dem Sinne eines anderen so vereinigt wird, daß aus den zwei gesonderten Bedeutungen bloß eine Bedeutung hervorgeht, hinterher aber jene Bedeutung doch als selbständige stehen bleibt. Als Beispiel wird die Vorstellung: diese gelbe Rose angeführt. Das angebliche Problem ist leicht zu lösen und läßt sich besser an der Vorstellung: „Neger“ illustrieren, worin tatsächlich die Verbindung einer Substanz (Mensch) mit einem Accidenz (schwarz) durch ein einziges Wort: Neger statt „schwarzer Mensch“ ausgedrückt ist. Ganz anderer Art sind Wesensbestimmungen, deren Merkmale sich allerdings zur Einheit des Begriffs zusammenschließen. Die aristotelische Logik war sich über dies „offene Problem“ längst im klaren.

Noch verdient die von Bolzano an den synthetischen Urteilen a priori geübte Kritik hervorgehoben zu werden. „Bolzano erklärt es für den folgenschwersten Irrtum Kants, daß man nach ihm nur über solche Gegenstände synthetisch urteilen könne, die durch Anschauung, sei es durch empirische oder auch durch reine Anschauung, gegeben werden. Es gibt nichts derartiges, wie eine reine Anschauung, meint Bolzano (mit Recht!) und verwirft somit die Lehre, daß Raum und Zeit reine Formen unserer Anschauung

wären, und in demselben Sinne bekämpft er auch die kantischen Kategorien, als ob sie formende Begriffe der Verstandestätigkeit wären“ (S. 103f.). „Es ist gar keine Frage, wie ich über den Begriff A hinausgehen könne, um ihm einen Begriff B beizulegen: falls ich nur diese Begriffe wirklich habe, d. h. kenne und unterscheide“ (S. 104).

Urteile, die nicht durch Analyse des Subjektbegriffes, sondern durch Vergleichung der Begriffe gewonnen werden, sind indes richtiger als analytische zu bezeichnen, und gegen Kant ist deshalb zu bemerken, daß er den Begriff: „analytisch“ zu eng gefaßt und infolge davon zur Annahme der ganz unmöglichen synthetischen Urteile a priori geführt wurde.

Treffliches wurde, wie der Vf. berichtet, von Bolzano gegen den Schematismus der reinen Einbildungskraft vorgebracht.

Auf die eigenen Anschauungen des Vf. näher einzugehen, haben wir keine Veranlassung; seine Forderung, das ganze Erkennen, sinnliches wie intellektuelles, zur Geltung kommen zu lassen, den Psychologismus, an dessen „Fersen die großen Zerstörer der Wissenschaften, Relativismus und Skeptizismus“ sich heften, und dem ein „formalistisches Scheindenken“ nicht beizukommen vermag (S. 124), zu überwinden, Rationalismus und Sensualismus zu versöhnen: diese Forderung wird sich auf dem vom Vf. eingeschlagenen Wege durch Auflösung des Unterschiedes notwendiger und zufälliger Wahrheiten nicht erfüllen. In der klassischen Scholastik, die der Vf. entweder nicht kennt oder nicht zu würdigen weiß, ist sie bereits durch eine Auffassung des Verhältnisses der Verstandes- zur sinnlichen Erkenntnis, die vom Leibnizschen wie vom Kantschen Apriorismus gleich weit sich entfernt, erfüllt.

Wohin das Bestreben, die Geschichte zur Wissenschaft zu gestalten, führt, wenn sie vom Standpunkt eines skeptischen Empirismus unternommen wird (ein Unternehmen, das freilich an einem offenkundigen Widerspruch leidet, da auf empiristisch-skeptischem Standpunkt Wissenschaft überhaupt unmöglich ist): dafür liefert uns am Beispiel Humes die Belege die Schrift von (4.) Dr. Jul. Goldstein: Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes mit Berücksichtigung moderner methodologischer und erkenntnistheoretischer

Probleme. Die Art, wie der Vf. das Erscheinen seiner Schrift rechtfertigt, klingt durchaus nicht schmeichelhaft für den Stand der zeitgenössischen Philosophie: auch als Beitrag zur Hume-Literatur sei sie „nicht unzeitgemäß; mehr denn je übt Hume gerade heute einen durchaus spürbaren Einfluß auf weitverbreitete geistige Strömungen. Wundt hat in seiner Einleitung in die Philosophie des näheren ausgeführt, wie Humes Gedanken in der Naturwissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der sich an diese anschließenden Philosophie (!) eine Art Renaissance erlebt haben. Die Richtungen, die man als naturwissenschaftlichen Phänomenalismus (Mach), als immanente Philosophie (Schuppe) und als Psychologismus (Lipps) bezeichnet, haben bei aller Verschiedenheit untereinander in Hume (!) ihren Vorläufer und klassischen Repräsentanten in der Geschichte der Philosophie“ (S. 3 f.).

Auf die von uns im Jahrbuch erörterte Frage: Ist die Geschichte Wissenschaft? wirft das vom Vf. mit den Worten formulierte Problem: „Ist eine der Hauptleistungen des neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichtswissenschaft, erkenntnistheoretisch schon zu ihrem Recht gekommen?“ ein grelles Schlaglicht. Es wäre also eine Hauptleistung des neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichte zur Wissenschaft erhoben zu haben, obgleich man sich im Jahrhundert der erkenntnistheoretischen Untersuchungen über Berechtigung und Charakter dieser jüngsten „Wissenschaft“ nicht klar geworden ist. Wie Dr. Scheler gezeigt habe, vermöge keine der herrschenden Methoden, weder die transzendente noch die psychologische, der geschichtswissenschaftlichen Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts gerecht zu werden; es bedürfe einer neuen, der „noologischen“ Methode, die unter Beibehaltung des Berechtigten der bisherigen Methoden deren Einseitigkeiten vermeidet (S. 5). Wir brauchen den Erfolg dieser neuen Methode nicht abzuwarten, um zu wissen, daß sich aus der Geschichte, ohne ihr Gewalt anzutun, eine „Wissenschaft“ nicht machen läßt.

Die Humesche „Geschichtswissenschaft“ ist das Produkt der seichtesten, beschränktsten Aufklärung. Der historische Empirismus erscheint hier an der „aussichtslosen Arbeit, die geistige Welt wissenschaftlich zu begreifen“ (S. 7): was übrigens – müssen wir ergänzend bemerken –, von jeder Methode, soweit es sich um die Geschichte

handelt, gilt, da im Leben und Wirken des Geistes Freiheit waltet. Diese Freiheit leugnet Hume, da „innerhalb des Spiels der Motive eine stets gleichbleibende Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge“ walten soll, in welche die Willensfreiheit nur störend eingreifen würde“ (S. 11). Der Sophist hatte also keine Ahnung davon, daß mit der Zurückführung des Kausalzusammenhangs auf eine bloße Aufeinanderfolge der absolute Zufall, die Willkür in des Wortes verwegenster Bedeutung, zum Prinzip erhoben werde. Wie den Kausalbegriff, so löst derselbe Sophist auch den Substanzbegriff auf. „In Humes Auffassung des seelischen Lebens als der bloßen Summe der einzelnen Akte haben wir eine Folge seiner Auflösung des Substanzbegriffs zu erblicken“ (S. 15). Demgemäß sucht er die Eigenart einer geschichtlichen Tat aus dem Spiel der einzelnen Motive, Ehrgeiz, Eigenliebe, zu begreifen (S. 16) und ist durch seine erkenntnistheoretischen Ausführungen zu einer unhistorischen Auffassung des Menschen verurteilt (S. 17). Die „bei Hume schon erkenntnistheoretisch notwendige Vergewaltigung des Großen und Singulären, das Herabziehen alles geistig Überragenden auf das Niveau des Normalen, Alltäglichen finden wir überall in der History of England“ (S. 20). „Der Mangel, übergreifende Prinzipien zu erkennen, hat zur Folge, daß dem Empiristen in der Geschichte die Tatsache selbst unverständlich bleibt“ (S. 24). Nach dem „geistvollen Essay ‚Of Parties in general‘ sind Religionskriege sicherlich absurder als die marokkanischen Bürgerkriege“ (S. 25); ein wirklich geistvolles Urteil!

Das Grundprinzip der Humeschen Moral ist die Nützlichkeit (S. 27); in seinem „ethischen“ Vokabular fehlen Begriffe wie Pflicht, Gewissen, Reue usw. (S. 29). Von der Religion sieht er nur die „mitauftretenden pathologisch gefärbten Begleiterscheinungen“ (S. 34).

Sachlich bleibt sein Gefühl gegen Kirche und Priester in allen Ausgaben das des *écrasez l'infame* (S. 35). In politischer Beziehung ist begreiflicherweise der Vertreter des Nützlichkeitsprinzips „im stärksten Maße“ konservativ (S. 37 ff.). „Die Formen der Regierung sind das Werk des Zufalls“ (S. 41).

Nach dem Urteil Leslie Stephens ist bei Hume streng genommen die Geschichte ein unverständliches Rätsel (S. 42). Am meisten auf Hume eingewirkt hat der Patriarch

der Aufklärung, Voltaire, der für seine Art, Geschichte zu schreiben, zum erstenmal den Ausdruck „philosophie de l'histoire“ prägte: ein für die Geschichts„wissenschaft“ ominöser Umstand!

Der Vf. schreibt dem „Philosophen“ Voltaire das zweifelhafte Verdienst zu, ohne Bossuets theozentrische Anschauungen der augustinischen Geschichtsphilosophie (richtiger: Geschichtstheologie!) vom Boden des modernen Lebens (sic) aus ein Verständnis für das Ganze (?) der Geschichte zu gewinnen gesucht zu haben. Dagegen fehlen bei Hume die positiven Ziele der Aufklärung und jene Zuversicht, daß in der Geschichte Ideale (Abstraktionen, wie die von Jean Jacques' Schüler, Robespierre!) sich durchsetzen lassen (S. 49).

Ohne Widerspruch führt der Vf. Macaulays, des allerdings mit Recht bewunderten Stilisten, gefährliches Wort an, die Tatsachen seien nur die Schlacken der Geschichte (S. 51).

Den drei „großen Historikern“ des England des achtzehnten Jahrh., Hume, Gibbon, Robertson, liegt die empiristische Geschichtsauffassung zugrunde, in welcher noch viele der bedeutenderen englischen Historiker des neunzehnten Jahrhunderts, Hallam, Macaulay, Marivaud, wurzeln.

Diese Geschichtsauffassung hat die aprioristischen Theorien der Aufklärung gesprengt, aber trotz der geleisteten „gewaltigen historiographischen Arbeit“ lag die Geschichte stumm und philosophisch im letzten Grunde nichtsbedeutend da. Erst als die „religiösen Kräfte der deutschen Aufklärung“ entbunden wurden, wurde die Geschichte zur befreienden und adelnden Macht, und dieser Zeit galt sie als ein Reich der Vernunft. Allerdings haben wir heutzutage diese eindeutige Stellung verloren und schwanken zwischen einem relativistischen Historismus und einem krassen Verwerfen der Geschichte. „Das Unhaltbare dieser geistigen Lage treibt uns zum Suchen nach einer neuen Lösung des geschichtsphilosophischen Problems“ (S. 56 f.).

Also lautet das Schlußwort des Vfs. Seine Hoffnung auf eine „philosophische“ Lösung dürfte vergeblich sein. Ein geschichtsphilosophisches Problem existiert nicht. Der Begriff: Geschichtswissenschaft ist ein innerlich widersprechender. Will man trotzdem daran festhalten, so wird man entweder den Begriff: Wissenschaft = allgemeines

und notwendiges Erkennen aus den Ursachen, oder den der Geschichte, d. h. der Darstellung freier menschlicher Handlungen, und der durch Freiheit wenigstens als einen wesentlichen Faktor mitbedingten Ereignisse preisgeben müssen.

Daß die moderne „Philosophie“ nur mehr Monstruositäten hervorzubringen vermag, davon gibt ein abschreckendes Beispiel der positive Monismus oder monistische Positivismus, den G. Ratzenhofer außer anderen Schriften in der (5.) „Kritik des Intellekts“ vertritt, und der im Grunde nur ein aufgewärmter, mit naturwissenschaftlichen Scheingründen umkleideter Hylozoismus ist, in der Meinung des Vfs. die richtige Mitte zwischen Idealismus und Materialismus bilden und der „lang gesuchte, immer wieder verleugnete, von den Theologen gefürchtete (?), aber in seiner Wahrheit erhebende und tröstende (?) Monismus“ (S. 115) sein soll.

Der Wert dieses „neuen“ Systems erhellt zur Genüge, wenn man erwägt, daß in ihm als wissenschaftliche Erklärung nur die mechanische gilt, die alle Erscheinungen von der Attraktion und Repulsion der Moleküle bis zu den kompliziertesten Gedankenverbindungen als Bewegungsformen — Modifikationen der örtlichen Bewegung auffaßt, wobei alles Transzendente (Kraft, [kosmisches] Bewußtsein usw.) als „Hypothese“, das Transzendente aber (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) als „Phantasie“ betrachtet wird. In der Tat eine höchst tröstliche Weltanschauung.

Der Vf. mahnt einmal (S. 123), die Philosophie müsse mehr als jede andere Wissenschaft mit Worten vorsichtig sein. Diese Vorsicht ist bereits in der von ihm gewählten Bezeichnung seines Systems zu vermissen. Denn Positivismus bezeichnet eine Richtung, die auf Wissenschaft überhaupt verzichtet, und Monismus ist Pantheismus, d. h. versteckter oder offener Atheismus. Der Einfluß auf die „Menge“ (a. a. O.) kann fürwahr nur ein verderblicher, dem des Materialismus gleichwertiger sein.

Als Positivist setzt der Vf. die Erfahrung über die Vernunft; jene sei allmählich so reichhaltig geworden, daß sich diese die strengste Zurückweisung auf ihre exakten Formalien (sic!) gefallen lassen mußte (S. 3). In der zeitgenössischen Philosophie konstatiert derselbe eine „gewisse Anarchie des philosophischen Bewußtseins“. Die logische Sicherheit der Spekulation sei untergraben. „Die

philosophische Tätigkeit, ohnehin der Hauptsache nach mit der Sicherstellung von Begriffen beschäftigt, wurde mit Aufklärungen darüber belastet, welche Auffassung dieser oder jener Autor mit irgendeinem philosophischen Fundamentalbegriff verbinde. Was für Kämpfe hat Kant in dieser Richtung überhaupt und durch seine saloppe, widerspruchsvolle und unklare Schreibweise verschuldet!“ „Auf diesem Wege hat man es z. B. mit dem Begriff ‚Wille‘ so weit gebracht, daß man sich alles mögliche Ursächliche dabei denken kann, nur nicht das, was jeder gesunde Verstand darunter denkt, nämlich den von der Absicht zur Tat vorschreitenden Entschluß“ (S. 5 f.). An dieser Bemerkung ist etwas Wahres. Wie macht es aber der Vf. selbst? An der gerügten Begriffs- und Wortverwirrung trägt der Monismus schuld, dem der Vf. selbst huldigt und der ihn zur sinnlosen Annahme eines Atombewußtseins, also wohl auch eines Atomwillens verführt. Bereits der erste Abschnitt: „Das Bewußtsein als ursprüngliche Erfahrung“ läßt über den Standpunkt des Vfs trotz seines Protestes gegen den Materialismus keinen Zweifel. „Der Intellekt ist die einheitliche Wirkung aller Nervenrichtungen im Organismus, durch welche dieser befähigt ist, Empfindungen zu erfahren und Vorstellungen zu erfassen“ (S. 9). „Das Bewußtsein ist eine indifferente Äußerung der Urkraft auf Grund der organischen Stoffkonstellation und der Intellekt ist die Folge der in mir individuell differenzierten potenziellen Urkraft. In meinem Intellekte kommt daher auch das angeborene Interesse zum Ausdruck, welches mein Bewußtsein lenkt“ (S. 10). „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein, ohne Intellekt kein individuelles Sein, und ohne Empfindung kein Bewußtwerden.“ „Selbstverständlich sind wir weit entfernt, die Funktionen des sensitiven und intellektuellen (!) Nervenorganismus zu verstehen; aber wir glauben (der Vertreter positiver, d. h. exakter Wissenschaft glaubt also!) bereits an eine Möglichkeit, den formellen (!) Vorgang dieser Funktionen einsehen zu lernen“ (S. 11). Und das alles, die sich differenzierende Urkraft usw. usw., wird ohne jeden Beweis hingestellt!

Was weder dem Materialismus noch der dialektischen Philosophie gelungen sein soll, hat die Untersuchung des Vfs dank der positivistischen Methode zustande gebracht, „das Bewußtsein als eine Tatsache der Erfahrung und als eine besondere Erscheinung des Lebens zu erkennen“ (S. 12).

Wie sie liegt, enthält diese Behauptung eine Binsenwahrheit. Wie sie aber gemeint ist, in dem Sinne nämlich, daß Bewußtsein eine früher oder später erfahrungsmäßig nachweisbare Grundtatsache und Eigenschaft einer immanenten, in den „Energien“ (d. h. in allem körperlichen Sein) erscheinenden Urkraft sei: in diesem Sinne also ist jene Behauptung unbewiesen, unbeweisbar und absolut falsch.

„Die Aktion der Urkraft in ihren verschiedenen Entwicklungsmodalitäten ist das Leben in der Natur“ (S. 14). Primitives Bewußtsein zeigt sich bei jedem Blatte, das sich der Sonne zuwendet. Empfindung und Intellekt treffen hier zusammen (S. 16). „Die Allbelebtheit der Natur geht aus der Einheitlichkeit ihres Prinzips, der Urkraft, hervor.“ Wie kommt der Positivist, der nur Erscheinungen und deren zeitliche Aufeinanderfolge kennt, zur Hypothese einer Urkraft? Gleichwohl läßt er nur streng die Erfahrung sprechen (S. 18).

Ein wichtiger Begriff ist der (anthropomorphistische!) des inhärenten Interesses — „eine Entdeckung des monistischen Positivismus“, ohne den weder das Ich noch Erscheinungen der Außenwelt noch des Universums vorstellbar sind (S. 18 f.)

„Der bewußtseinsvolle Intellekt ist die Funktion des Nervenapparates, wie der elektrische Funke die Funktion der elektrisch gespannten Atome“ (S. 21). Also nicht Parallelismus!

Der Intellekt, als Werk des Bewußtseins, besteht aus angehäuften Erfahrungen; er ist aber auch ein Bestandteil des Organismus mit der besonderen Funktion, bewußte Vorstellungen zu hegen. Solche Gegensätze (? Widersprüche!) beirren den positiven Monismus nicht; denn „es ist eben das Beweiserzwingende des positiven Monismus, daß er alle Gegensätze in der absoluten Einheit seines Prinzips aufhebt“ (S. 28). Hegel und J. St. Mill reichen sich die Hände: ein wirklich erhebendes Schauspiel! Daher die Annahme eines dem Positivismus schlechthin fremden Entwicklungspotentials (S. 32), sowie von Anlagen als Werk der sich stofflich gruppierenden Urkraft (S. 35), d. h. der Gottheit des positiven Monismus!

„Der Instinkt ist unterbewußte Intelligenz, welche den Organismen in dem Maße zukommt, als ihr freier Intellekt für umfassendere Willensakte (!) weniger ausgebildet ist“ (S. 37). Die erworbenen Eigenschaften des primitivsten

Organismus sind stofflich hinterlegte Erfahrungen (S. 39). Substanz, Materie sind rohe Vorstellungen (S. 51). „Der einfachste einzellige Organismus wird mit dem Erwachen seines Bewußtseins zum Ich“ (!) (S. 53). Der Satz vom Grunde ist erste allgemeine Erfahrung assoziativer Natur, welche ein Individuum erleben kann (S. 59). Erfahrungen werden zu Anschauungen mit exaktem Urteile erhoben (S. 69). So kommt also auch die Apodixis, der Apriorismus Kants zur Geltung! Der Begriff des „Dinges hat bisher alle Einsicht der Philosophie bis zur Gegenwart unterbunden“ (S. 71).

Mit der Auflösung der zwei Wirklichkeitsbegriffe, Stoff (d. i. potenzielle Energie) und Energie, in einen, die Urkraft, fallen alle Hindernisse (S. 72).

Diese Urkraft, die Identität von Kraft und Stoff ist, wird auch das religiöse Bedürfnis befriedigen, so daß „Wissenschaft“ und Religion auf ewig versöhnt sind (S. 86).

Das Vernünftige, d. h. Kausale, ist in der Natur wirklich, in der Vernunft aber nur bedingt anzutreffen (S. 88): eine Behauptung, die den wahren Sachverhalt auf den Kopf stellt, da in Wahrheit das Intellegible potenziell in der Natur, aktuell in der Vernunft vorhanden ist, weshalb auch nicht die Erfahrung, sondern allein die Vernunft die notwendige und allgemeine Gültigkeit des Kausalgesetzes garantiert. Widerspruchsvoll ist daher ein System, das einerseits (als Positivismus) kein Urteil erlaubt, das nicht „wiederholte Erfahrungen“ für sich hat, und (als Monismus) jede Erscheinung „der natürlichen Gesetzeseinheit“ unterworfen sein läßt (S. 90). Der Positivismus hat kein Recht, von einem Gesetz der Erhaltung der Energie, der Entropie, von einem logischen (?) Prinzip der Kausalität und einem einheitlichen Prinzip der Urkraft zu reden (S. 97): er schließt ein solches Recht geradezu aus.

Derselbe Positivismus kann die Entstehung intelligenter Wesen auf einem für organisches Leben geeigneten Weltkörper nur als Zufall ansehen (S. 101).

An die Stelle des „vagen“ Zweckbegriffs tritt der Interessenbegriff, in dem alles liegt, was dem Organismus als bewußte, reflektorische oder motorische Absicht (!) zukommen kann (S. 104). Was für ein sinnloses Spiel mit Begriffen, das in diesem einen Satze sich kundgibt!

Der seiner Nüchternheit sonst sich rühmende Positivismus wird zur Phantastik, indem dem Universum ein

Bewußtsein zugeschrieben wird, das alle Erscheinungen und die Wirklichkeit selbst, welche dem Mikrokosmos verborgen bleibt, umfaßt (S. 108).

Noch ein Satz sei angeführt, der unsere Charakteristik des neuen Systems beschließen möge: „Die Urkraft ist eine Masse, aus welcher die verschiedenen Energien austreten“ (S. 111).

Daß der Vf. eine völlige Umgestaltung des herrschenden Unterrichtssystems anstrebt, ist begreiflich; da die Weltanschauung des Altertums vollständig überwunden ist, besteht kein Bedürfnis mehr, den Klassizismus zu pflegen (S. 129). Also: „weg mit dem Klassizismus und Platz für das positive Wissen und Denken“ (S. 130)! Das soziologische Problem wird im Geiste eines Hobbes, Locke und Darwin gelöst (S. 133 ff.).

Nicht gerade hoch schätzen wir die an sich uns sympathische Bemerkung, daß die Geschichtsphilosophie, mit der Geschichtschreibung geübt, stets auf Kosten der letzteren gedieh, und daß die besten Geschichtschreiber gewiß keine Philosophen seien (S. 138).¹ Voran steht der Satz, daß alle Geschichtsphilosophie jener Ausgangspunkte entbehrt, auf welche ein apodiktisches Urteil begründet werden kann; ziehe sie exakt faßbare Ursachen in den Kreis ihrer Erörterungen, so betrete sie das Gebiet anderer Wissenszweige (S. 137).

Ein gelegentliches Zugeständnis für uns ist es, wenn Aristoteles der größte bekannte Denker der Menschheit genannt wird (S. 138). Fraglich bleibt allerdings, ob unser Positivist die Philosophie des Stagiriten vorurteilslos zu würdigen imstande ist. Die Art und Weise, wie er den darwinistischen Kampf ums Dasein und die Zuchtwahltheorie, das Produkt des nacktesten Alogismus für die Soziologie verwendet, spricht nicht dafür. Darwin habe gezeigt, daß infolge der treibenden Urkraft, trotz Anpassung der Arten an die Lebensbedingungen, die lebenden Geschöpfe nach ihrer Fortpflanzungsfähigkeit alsbald keinen Lebensraum fänden, wenn nicht der Daseinskampf die Individuen vermindern würde (S. 153). Kennt denn übrigens Darwin eine treibende Urkraft? Der Vf. trägt mit diesem Begriff in das Zufallsgebäude Darwinschen Denkens ein absolut fremdes Element ein.

¹ Von mir unterstrichen.

Mag dieses neueste, mit nicht geringer Prätension auftretende System vielleicht in einzelnen positivistischen Kreisen, denen die ideenlose Gestalt des laueren, puren Positivismus in dem neuen idealistischen Aufputz besser gefällt, sympathisch erscheinen: wir halten dasselbe für eine totgeborene Schöpfung, die durch ihre inneren Widersprüche zum Untergange prädestiniert ist.

Wie bei aller Polemik gegen die bisherige Philosophie das soeben besprochene System des „positiven Monismus“ den Zusammenhang mit Kant und dessen doppelgesichtiger teils aprioristischer teils empiristischer Betrachtungsweise nicht verleugnen kann, so knüpft auch (6.) P. Deussen in seiner: *Der kategorische Imperativ* betitelten Rede an den „Weisen von Königsberg“, Immanuel Kant, an (S. 5 f.).

Anders als der Vertreter des „positiven Monismus“ will der um die Kenntnis der indischen Philosophie verdiente Vf. die klassische Grundlage unserer Kultur gewahrt wissen. Er verpönt mit Recht eine Unterrichtsreform, die denen, welche auf eine höhere geistige Bildung Anspruch erheben, die mühsame Erlernung der lateinischen und griechischen Sprache ersparen möchte (S. 4). Dagegen liegt eine groteske Überschwenglichkeit, die wohl vielen Lesern ein Lächeln entlocken wird und sich nur einigermaßen aus den äußeren Umständen, unter denen die Rede gehalten wurde, erklären läßt, in der Bezeichnung der philosophischen Lehre Kants als einer Erscheinung, die „einerseits welthistorisch und im höchsten Sinne universell und andererseits doch eine spezifisch deutsche, ja preußische“ sei, und in der Behauptung, daß im geistigen Leben der Menschheit seit dem Auftreten des Christentums kein Ereignis sich verzeichnen lasse, das so völlig umgestaltend gewirkt habe und wirken werde (S. 5).

Einen Hauptpunkt dieser Philosophie bilde der kategorische Imperativ, „jener berühmte Lehrbegriff, durch welchen Kant die Moral aus der Verschlammung der im Egoismus wurzelnden Glückseligkeitstheorien errettete und sie auf einer metaphysischen, der christlichen Anschauung innig verwandten Grundlage aufbaute“ (S. 6). Und doch läßt die folgende Kritik des Vfs an diesem berühmten Imperativ kaum einen guten Faden und löst ihn schließlich in den von dem Königsberger „Weisen“ sicher perhorreszierten Pantheismus des „erhabenen Schopenhauer“

(sic! S. 16) und der vom Vf. hochgeschätzten indischen Philosophie auf. Allerdings, der Keim dazu liegt bereits in der von Kant behaupteten Autonomie des sittlichen Bewußtseins, die nur bestehen kann, wenn der Mensch nach seiner höheren, geistigen Natur göttlichen Wesens ist. Von diesem Gesichtspunkt kann, abgesehen von der gänzlich unberechtigten Berufung auf den Apostel Paulus, den folgenden Worten des Vfs eine gewisse Berechtigung nicht abgestritten werden, für den sittlich autonomen Menschen sei das Gute dessen „ureigenes Werk, aber nicht des Menschen als Erscheinung, sondern des Menschen als Ding an sich, nicht des Menschen, welcher irdisch und aus Erde gemacht ist, sondern des andern, des göttlichen Menschen, welcher nach 1. Kor. 15 vom Himmel, göttlichen Ursprungs, ja Gott selbst (!) ist“ (S. 28). Göttlich ist dem Apostel der himmlische Mensch durch die Gnade der Wiedergeburt im Geiste Christi, nicht von Natur, nicht nach dem nebelhaften Kantschen Ansich, das überdies mit dem empiristischen Charakter dieser Philosophie ebenso wie der kategorische Imperativ selbst in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. Aus diesem Grunde ist auch der vom Vf. (S. 6) als unberechtigt zurückgewiesene Einwand der „Antimetaphysiker“ von heutzutage, eine Erfahrungsphilosophie kenne nur Tatsachen, keine Imperative, vom eigenen Standpunkt der Kantschen Philosophie einer wirksamen Widerlegung unfähig (a. a. O.).

Dagegen macht der Vf. selbst im Anschluß an Schopenhauer folgende Bedenken geltend. Kant deduziere eine Tatsache, die einfach zu konstatieren sei (S. 9). Derselbe lasse den kategorischen Imperativ der reinen Vernunft a priori einwohnen (S. 10). Kant nehme eine falsche Dreiteilung an, welcher Schopenhauer die richtige Auffassung entgegensetze, indem er dem Verstand die Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität zuteilt, der Vernunft aber das Denken in Begriffen (S. 11): eine Auffassung, derzufolge, nebenbei gesagt, den Tieren Verstand — Erfassen des Kausalverhältnisses — zugeschrieben werden müßte. Das Sittengesetz quelle aus den dunkeln Tiefen unserer Natur, sei zwar nicht als ein a posteriori, sondern sozusagen als ein Apriori des Apriori zu bezeichnen (S. 12).

Dem rein formalen Moralprinzip Kants glaubt der Vf. in dem Schopenhauerschen Altruismus einen mit der Forderung des Evangeliums, sich selbst zu verleugnen,

übereinstimmenden Inhalt geben zu können, ohne aber über das in Kants Formulierung betonte Nützlichkeitsprinzip hinauszukommen und den „Egoismus der Glückseligkeitsmoral“ zu überwinden, da im Grunde nach der Theorie Schopenhauers der Nächste mit dem Ich identisch ist, das „Mitleid“ also nur eine andere Form der Liebe zu sich selbst ist.

Die Übereinstimmung der Schopenhauerschen, alle Wesen umfassenden Liebe und seiner Selbstverleugnung mit der Moral, resp. Aszese des Christentums ruht auf ebenso gebrechlichem Grunde wie der angebliche christliche Charakter des Kantschen kategorischen Imperativs. Die Schopenhauersche Verneinung des Willens zum Leben ist von der christlichen Selbstverleugnung, die in der Unterwerfung unter den Willen des Vaters ihr positives Korrelat besitzt, *toto coelo* verschieden.

Ebenso täuscht sich der Verf. wenn er in dem Kant-Schopenhauerschen Idealismus, dem die Natur bloße Erscheinung eines raum- und zeitlosen „Ansich“ ist, geradezu eine Stütze und Garantie für die höchsten Güter: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit zu erkennen meint. Im Gegenteil, vom Standpunkt des Idealismus gibt es weder Gott noch Freiheit noch Unsterblichkeit, wie der Vf. von dem „erhabenen Schopenhauer“ hätte lernen können (S. 19 ff.).

Gegen Kants dürren, jede Neigung ausschließenden Pflichtbegriff -- die ziemlich hölzerne Apostrophe an die Pflicht nennt der Vf. eine der schönsten und tiefsinnigsten Stellen, welche je von Menschenhand geschrieben sind (S. 17) — hält derselbe daran fest, daß alle menschlichen Handlungen, also auch alle moralischen Akte auf Neigung beruhen, bedient sich aber, um den „kategorischen Imperativ“ nicht im Handumdrehen in sein Gegenteil zu verkehren, der völlig hinfälligen Unterscheidung der Erscheinung und des Ansich, die in diesem Falle das Zusammenbestehen von Selbstverleugnung und Selbstbefriedigung (Neigung) so wenig erklärt, als das Zusammenbestehen von Notwendigkeit und Freiheit in der Theorie Kants (S. 25).

Wir werden wohl kaum auf den Widerspruch „voraussetzungsloser“ Denker stoßen, wenn wir behaupten, daß die von der Rückkehr zu Kant erwartete Regeneration der Philosophie, die Hoffnung auf eine Rettung aus dem bestehenden Chaos und Sammlung der denkenden Geister gescheitert ist. Die vorliegende Rede eines hervorragenden

Forschers dürfte aber beweisen, daß die Verquickung der Lehre Kants mit pantheistischen, Schopenhauerschen und indischen Anschauungen die herrschende Verwirrung vielmehr zu vermehren, als zu heben geeignet ist.

Eine sogenannte „Fortbildung“ der Kantschen Lehre ebenfalls im pantheistischen Sinne strebt (7.) Dr. Schwartzkopff an in der Schrift: Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Obgleich der Vf. den fundamentalen Widerspruch, der in Kants Annahme eines auf die Rezeptivität des „Gemüts“ einwirkenden Dinges an sich trotz der ausschließlichen Subjektivität der Kategorien von Substanz und Kausalität liegt, zugesteht und es verschmäht, das „Ding an sich“ als bloßen Grenzbegriff zu erklären,¹ wobei sich schlechterdings nichts denken läßt, seinerseits aber dem Ding an sich Substanzialität und Kausalität zuzuschreiben kein Bedenken trägt: so kann er doch nicht umhin, dieser prinzipiellen Abweichung von Kant zum Trotz von einer Rückkehr zu Kant zu reden, „die ganze Tiefe“ von dessen Weltanschauung man „mit dem diesem Genius gebührenden Danke so weit zu übernehmen habe, als sie nicht von dem vollen Leben abführt“ (S. 3). Allerdings sind in dem realistischen Monismus des Vfs so viele idealistische Elemente aus Kants Philosophie beibehalten, daß der Realismus ernstlich gefährdet und wenigstens die Körperwelt in Kräfte und Geistwesen aufgelöst erscheint. Rühmt doch der Vf. „jene unvergleichliche Entdeckung“ Kants, daß die gesamte Vorstellungswelt im weitesten Sinne ein Erzeugnis des Ich selber“ sei (a. a. O.): wobei man zweifeln kann, ob die vorgestellte Welt oder die Welt der Vorstellungen gemeint ist.

Der Vf. redet zunächst von den Altkantianern (S. 5 ff.) und hebt hier durch fettesten Druck hervor: „Kant selber gesteht im Grunde Ding und Ursache zu.“ Diesen harten Brocken vermochten die Altkantianer, nicht mehr aber vermögen ihn die Neukantianer zu verdauen, und der Vf. gesteht zu, daß Kant von dem Grundgedanken seiner Kritik wie der reinen so der praktischen Vernunft aus zur Anerkennung des „Dinges an sich“ nicht kommen konnte (S. 9). Also in diesem Punkte führt Kant „vom vollen Leben ab“! Das volle Leben verlangt also das Ding und die Ursache. *Naturam expellas furca* usw. Die Natur

¹ S. indes S. 5, wo doch von einem „Grenzpunkt“ die Rede ist.

ist mächtiger als die Hirngespinnste der Philosophen; das mußte auch der große Kant erfahren.

Der Grundgedanke Kants, vernehmen wir, schließt Ding und Ursache aus. So mag er denn auch den modernen Verzicht auf Philosophie verantworten, der im Positivismus liegt (S. 14 ff.). Dagegen macht Nietzsche die Forderung der Wahrheit des individuellen Lebens geltend. „Vor seinem tapferen Individualismus sanken die Einseitigkeiten des Kantschen Intellektualismus und des lebensfeindlichen buddhistischen Universalismus in Trümmer“ (S. 19). Er war jedoch selbst noch zu sehr an Kant und Schopenhauer gebunden, und da diesen das Individuum Erscheinung ist, so mußte ihm die Wahrheit, die er nur als individuelle anerkannte, eben in der Erscheinung liegen (S. 21).

Der Vf. nun will außer dem Einzelleben auch das Gesamt- oder Alleleben, d. h. den Pantheismus (S. 23) zur Geltung bringen: ein Gesamtleben, das „nicht allein in der Summe seiner Glieder oder Teile“ besteht, sondern wozu das Band gehört, „welches die Einzelleben entweder zu einer unorganischen oder sogar einer organischen Einheit zusammenschließt“ (S. 29).

Den Weg zu diesem Ziele sucht sich der Vf. durch einen Begriff vom Leben zu bahnen, der ihm gestattet, sowohl von einem unorganischen als auch von einem Alleleben zu reden. Die Art, wie das Kalium dem Wasser den Sauerstoff entreißt, müsse jeden Nachdenkenden (?) zum Zugeständnis führen, daß der Ausdruck „Leben“ hier nicht bloß eine poetische Metapher bedeute. Leben sei nichts anderes als die spezifische Betätigung innerer Eigenart (S. 30 f.).

Dieser Begriff von Leben ist zu weit gefaßt und so recht geeignet, im trüben zu fischen und den Pantheismus zu eskamotieren.

Was der Vf. als Leben begreift, deckt sich ungefähr mit dem, was wir als Natur, als Bewegungsprinzip bezeichnen. Zweifellos wirken die im Chemismus tätigen Kräfte entsprechend der spezifischen Natur der hierbei wirksamen Elemente. Dagegen involviert Leben nicht einfach ein Prinzip der Bewegung, sondern der Selbstbewegung, setzt also ein „Selbst“, d. h. eine wesenhafte Einheit (also nicht ein solches im engeren Sinne, ein vorstellendes, bewußtes oder gar persönliches Selbst) voraus, deren Tätigkeit von

ihr aus- und zu ihr zurückgeht, wie dies auf niedrigster Stufe im Wachstum, der Ernährung und Fortpflanzung der Pflanze stattfindet. Um also den Begriff Leben auf das unorganische Gebiet ausdehnen zu können, müßte man derartige Erscheinungen — der Selbstbewegung — nachweisen; und um mit Recht von einem Alleben reden zu dürfen, müßte der Beweis geführt werden, daß das All eine Wesenseinheit und nicht nur eine Einheit der Ordnung und des materiellen Zusammenhanges bilde.

Nicht nur Leben, sondern auch Gefühl, Trieb und Vorstellung schreibt der Vf. den Kräften zu, auf welche sich nach seiner dynamistischen Auffassung alles Körperliche zurückführt. Der „Trieb“, naturgemäß zu wirken, kommt allerdings auch unorganischen Wesen zu, mitnichten aber Gefühl und Vorstellung, und wenn der Vf. meint, ein Atom, dem jegliches Innewerden eines außer ihm Befindlichen (was nichts anderes als Vorstellung sei) abginge, würde den Punkt nicht mit unfehlbarer Sicherheit treffen können, in welchem sich das es anziehende zweite Element befindet (S. 38): wenn also der Vf. in dieser Art argumentiert, so scheint uns gerade das Gegenteil zuzutreffen, nämlich daß — falls die Anziehung durch eine Vorstellung vermittelt wäre — ein Irrtum sich einstellen könnte, wie dies beim tierischen Instinkte der Fall ist, der nicht schlechthin unmittelbar, wie die Kräfte im chemischen Prozesse, sondern vermittelt durch Vorstellungen wirkt.

So wird denn das Universum zu einem wesenhaften Ganzen, ja zur Gottheit: „es differenziert sich zuerst in die unorganischen Individualleben als die niedrigsten Lebensgebiete“ (S. 39). Ist ein sich differenzierendes Sein nicht ursprünglich ein indifferentes, also unbestimmtes potenzielles, das der Materie näher steht, als dem Geiste? Fallen wir nicht damit in den logischen Pantheismus Hegels zurück, der als das Ursprüngliche das Sein = Nichts setzt?

Die Fähigkeit auf niedrigeren Lebensstufen, sich mit anderen Individuen zu einer lebensvolleren Einheit zu verbinden, beweist gegen den Pantheismus des Vfs, da sie eben nur auf den unvollkommeneren Stufen des Lebens möglich ist: woraus aufs neue folgt, daß diese Weltanschauung das höchste göttliche Sein auf die unterste Stufe des Seins, die materielle, herabsetzt (S. 40).

Die Kantsche Leugnung der Ursächlichkeit des Dinges an sich führt — so gesteht der Vf. — zur Aufhebung der

relativen Selbständigkeit des Einzellebens.¹ Gegen diesen „schweren Fehler“ des Mannes, „auf dessen Schultern das gesamte moderne Denken ruht“, pocht der Vf. auf das „gesunde Gefühl“ als den letzten Maßstab für die Richtigkeit einer Weltanschauung (S. 48). Obgleich aber dieses Gefühl zweifellos nicht bloß für die Kausalität des Dinges an sich, sondern auch für die Objektivität des Raumes spricht, so tritt doch in dieser Frage der Vf. auf die Seite Kants und erklärt den Raum als eine (subjektive) Ordnung unserer „Empfindungen“ mit Berufung auf den Traum, ohne zu beachten, daß wir in der Wahrnehmung die Gegenstände als räumlich geordnet auffassen und daher auch im Traume sie so vorstellen. Überdies woher sollte diese Form stammen, wenn Räumlichkeit weder dem Subjekt noch dem Objekt zukommt? Könnte in diesem Falle unseren „Empfindungen“ eine andere Ordnung zukommen als unseren Begriffen, Urteilen und Schlüssen? (S. 50 ff.) Dagegen soll die Objektivität der Zeit wie die der Kausalität dadurch verbürgt sein, daß sie im Gefühl innerlich erlebt wird (S. 54 ff.). Das Gefühl, der Trieb (Wille) und die Vorstellung bilden nach dem Vf. die Hauptfunktionen des Einzellebens. Zugrunde liegt „der dem Streben innewohnende Drang, der an sich weder gefühlt noch empfunden wird“. Hierin scheine die Wahrheit dessen zu liegen, was Herbart und Schopenhauer ahnen, und was E. v. Hartmann besonders nachdrücklich betont (S. 117). Dem Vf. ist also die Welt nicht allein Wille und Vorstellung, sondern Trieb, Gefühl und Vorstellung: diese Funktionen treten an die Stelle des Seins, der Substanz, und nur auf Grund eines solchen Seins- und Substanzbegriffs kann der Vf. behaupten, daß die Substantialität und Kausalität des „Dinges an sich“ erlebt werden. Was wird damit gewonnen? Etwa das Kausalprinzip in seiner strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit? Mitnichten! Nichts weiter als eine instinktive Annahme, wie sie sich auch bei den Anhängern des „gesunden Menschenverstandes“ findet.

In der „Empfindung“ soll die Qualität dem Subjekt entstammen; objektiv wären also nur verschiedene Bewegungsformen vorhanden. Wie sollen wir aber diese

¹ Der Pantheismus führt, was sich der Vf. freilich nicht eingesteht, zur selben Konsequenz.

uns vorstellen, wenn zwar der Zeit, nicht aber dem Raume Objektivität zugeschrieben werden kann? (S. 87.)

Bei näherer Applikation seines pantheistischen Entwicklungsbegriffs verschmäh't der Vf. nicht die Hilfe des „genialen Darwin“ (S. 123) und seines Gesetzes der Auswahl, Erhaltung und Fortpflanzung des Lebenstüchtigeren mittels des Kampfes ums Dasein (S. 121). So stellt sich dieses neue System als ein aus Kantschen, Jacobischen, Schopenhauerschen und Darwinschen Ingredienzien bereitetes Ragout dar: als ein Machwerk, von dem sich der Hegelsche Pantheismus durch den Versuch einer wissenschaftlichen, logisch-dialektischen Begründung vorteilhaft unterscheidet.

Im Handumdrehen wird das sich in Einzelleben differenzierende All zum persönlichen Weltgeist (S. 124): ein Geist, der sich durch Konzentration in Einzelleben selbst steigert und indirekt sein eigenes Gesamtleben erhöht (S. 128). Und von diesem Gott, so meint jedenfalls der gutmütige Vf., werde das religiöse und sittliche Interesse der Menschheit vollkommen befriedigt. „Jedenfalls ist es insofern eine würdige Anschauung (des darwinistischen Kampfes ums Dasein), als durch diesen Werdegang augenscheinlich der Weg des Besseren (?) in Welt und Leben, wenigstens im allgemeinen verbürgt wird. Die der Welt einverleibte (!) Vorsehung des Weltgeistes bewahrt die besten Gebilde für die Zukunft und steigert seine Schöpfungen im ganzen und großen zu immer höherer Vollkommenheit“ (S. 124). Erwarten wir also mit gespannter Hoffnung den Aufgang des Nietzscheschen Übermenschen!

Kürzer als in der Besprechung der bisherigen philosophischen Schriften können wir über (8.) Dr. Auerbachs Grundbegriffe der modernen Naturlehre uns fassen, da die „wegen ihrer leichten Verständlichkeit und Freiheit von mathematischen Ansprüchen“ (Vorwort) an ein größeres Publikum sich wendende Schrift zwar in hohem Grade das philosophische Interesse in Anspruch nimmt, an philosophischem Inhalt aber arm ist, indem die Begriffe: Bewegung, Materie, Kraft usw. einfach vorausgesetzt werden, ohne eine tiefere Erörterung ihres Wesens zu finden. Als merkwürdig für den wahren Wert des vielgerühmten wissenschaftlichen Fortschritts verdient die Tatsache hervorgehoben zu werden, daß der Inhalt dieser Darstellung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe sich ganz wie der des ältesten diesen Gegenstand behandelnden

Werkes, nämlich der aristotelischen *physicae auscultationes* um den Bewegungsbegriff sich bewegt, wie schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis lehrt, indem die Untersuchung mit Raum und Zeit beginnt und mit der „Entwertung der Energie und der Entropie, der Aufhebung aller Bewegung durch Ausgleich und Zerstreung“ schließt. Das Gesamturteil des Philosophen kann indes nicht umhin, trotz der ungeheuren empirischen Fortschritte in der Erkenntnis der Erscheinungen, physikalischer wie chemischer, den Begriffsbestimmungen des Stagiriten die Palme größerer Schärfe und Tiefe zuzuerkennen.

Im einzelnen ist zu konstatieren, daß der Vf. den „radikalen Naturforschern“ nicht beistimmt, die sagen: Alle Wissenschaft ist Naturwissenschaft; er wolle sich auf das Gebiet, resp. auf jene Erscheinungsformen beschränken, die auf einem sicheren Grunde (nur sie allein?) ruhen, deren Prinzipien man exakt angeben kann (S. 2).

Wie der Kantsche Zopf dem Deutschen (d. h. vielen Deutschen) hinten hängt, beweist die Behauptung, „unter allen im Laufe der Jahrtausende von Philosophen gegebenen Definitionen von Raum und Zeit seien für den Naturforscher (?!) zweifellos am brauchbarsten diejenigen, welche von dem großen Königsberger Philosophen Immanuel Kant vor fast anderthalb Jahrhunderten aufgestellt worden sind“ (S. 3). Der Vf. dementiert sich tatsächlich selbst, da er von den Kantschen Definitionen nicht nur keinen praktischen Gebrauch macht, sondern Raum und Zeit ganz wie objektive Realitäten behandelt, was auch allein dem Standpunkt des Naturforschers entspricht, für den gerade die Kantschen Definitionen die unbrauchbarsten sind. Die Bemerkungen über zweidimensionale Wesen, wie überhaupt über Räume von weniger oder mehr Dimensionen konnten füglich wegbleiben, da uns von solchen nicht allein anschauliche Vorstellungen, sondern auch Begriffe fehlen, die durch Formeln und Wortverbindungen sich nicht ersetzen lassen. Der Begriff des Raumes ist durch drei Dimensionen erschöpft, und was über mehrdimensionale Räume gesagt wird, ist Rede ohne Sinn. Von zweidimensionalen Wesen (Flächenwesen!) zu sprechen, sollte sich doch „exakte“ Naturforschung hüten. Was sonst über Raum, Raummaß, Zeit, Zeitmaß usw. gesagt wird, so belehrend es ist, entzieht sich unserer Besprechung. Dasselbe gilt von der Bewegung und ihren verschiedenen

Arten (S. 26 ff.), der Schwingungs- und Wellenbewegung und der Strahlung.

Das Kausalitätsprinzip gilt dem Vf. als beruhend auf einem „geistigen Bedürfnis“, die Annahme der Kraft als Ursache der Bewegung auf Abstraktion.

Die Frage, ob die „letzten Ursachen“ ermittelt werden können, lasse heutzutage eine entschiedene Antwort nicht zu (S. 69). Auf „exaktem“ Wege sind die letzten Ursachen sicherlich nicht zu „ermitteln“.

Der alte scholastische Satz: *causa aequat effectum*, sei nicht allgemein richtig, da dieselbe Kraft Kugeln von ungleicher Größe nicht dieselbe Geschwindigkeit erteilen könne, der Effekt also ein verschiedener sei. Der scholastische Satz ist gleichwohl vollkommen richtig; denn der Effekt in dem angeführten Beispiel ist nicht die Geschwindigkeit für sich allein, sondern die einer Kugel von bestimmter Schwere erteilte Geschwindigkeit. Diesem Effekt kommt die aufgewendete Kraft vollkommen gleich (S. 74).

Der Vf. tritt für die (unvermittelte!) Fernwirkung ein, obgleich auf gewissen Gebieten die Annahme einer solchen nicht mehr haltbar sei (S. 80 f.). Eine unvermittelte Fernwirkung ist aus Vernunftgründen unmöglich; es ist nicht abzusehen, warum hier die Vernunft nicht soll mitsprechen können. Wo etwas weder unmittelbar noch mittelbar gegenwärtig ist, da vermag es auch nicht zu wirken. Warum übrigens macht hier der Vf. von seinem Kantschen Raumbegriff keinen Gebrauch? Offenbar weil er sich damit den Boden unter den Füßen wegziehen würde.

Interessant ist indes, wie sich der Vf. über „Fern- und Nahkräfte“ an einer anderen Stelle ausspricht. „Es ist bereits oben bei der Besprechung der Fern- und Nahkräfte erwähnt worden, daß für die Gravitation ein solcher Nachweis nicht (! also noch nicht), wohl aber für gewisse elektrische Kräfte erbracht ist“ (S. 90). Der gemeinte Nachweis hätte zu zeigen, daß die Kraftausbreitung von der Natur einer Wellenbewegung ist.

Die „kinetische Gastheorie“ wird als schönes Beispiel dafür hingestellt, wie tief man ins Innerste der Natur einzudringen vermag (S. 124): als ob man mit Atomen, Molekeln und Zahlen überhaupt ins Innere, geschweige denn ins Innerste, d. h. ins Wesen und in die letzten Gründe einzudringen vermöchte und nicht tatsächlich im Gebiete der Erscheinungen haften bliebe.

Das Prinzip „der Erhaltung der Energie“ gilt zunächst „nur für rein mechanische Vorgänge . . . ist lediglich ein Satz der Mechanik“ (S. 137). Die kühne Vermutung aber, daß nicht nur die Wärme, sondern auch Elektrizität und Magnetismus, Licht und Chemismus Energieformen seien, die zur mechanischen in bestimmten Äquivalenzverhältnissen stehen, habe sich glänzend bewährt; sie sei der Leitstern für die moderne exakte Naturforschung geworden (S. 140). Da jedoch dieses Prinzip eigentlich etwas Negatives aussage und ihm zufolge in der Welt niemals etwas zu geschehen brauchte (denn wenn nichts geschieht, bleibt ja die Stoffmenge und die Energiemenge ganz gewiß erhalten): so sei es durchaus notwendig, „danach umzusehen, was nun eigentlich in der Welt geschieht, wenn überhaupt etwas geschieht, und wie es sich abspielt“ (S. 143 f.).

Wir hätten erwartet, daß nach einem Prinzip gefragt würde, das dem wohl anzunehmenden ursprünglichen Gleichgewicht der Energien entgegenwirke. Die Rede aber gelangt zu dem Prinzip des Clausius, wonach der Bewegungsprozeß zu einer wachsenden Vergeudung der Energie tendiert (Entropie). „Entropie“ heißt „nach innen gekehrt“, und es soll damit gesagt sein, daß es sich hier um Energie handelt, die nicht mehr nach außen nutzbar ist, weil sie „kalt“, weil sie „zerstreut“, weil sie „ausgeglichen“ ist (S. 151).

Und das Ende vom Lied? „Der allgemeine Ausgleich, der allgemeine Tod; ein Tod mit Qualen des Tantalus, denn überall ist Energie vorhanden, und doch ist nichts mit ihr zu machen. Dieser trostlose Schluß ist im Prinzip richtig; aber es ist zu bedenken, daß, je weiter der Ausgleich fortschreitet, sein Umsichgreifen von selbst desto mehr gemildert wird:

— — — — — erst groß und mächtig,

Nun aber geht es weise, geht bedächtig —

-- und so kommt man zu dem trostreichen (!) Ergebnisse, daß die Welt noch eine ruhige und unbegrenzte Zukunft vor sich hat“ (S. 153).

Kann ein solcher Trost befriedigen? Zum Glücke hängt die Welt von höheren Bewegungsursachen, zuletzt von einer überweltlichen geistigen, unendlich weisen und mächtigen Ursache ab. Die ältere, aristotelisch-scholastische Bewegungstheorie, die den Bewegungsbegriff selbst tiefer faßt und Bewegung als Übergang von Potenz in

den Akt begreift und auf einen unbewegten Beweger, einen actus purus schließt, endigt mit diesem Aufblick nach oben, während die moderne Bewegungslehre in den allgemeinen Ausgleich, die universelle Grabesruhe ausläuft. Wo ist da die Wahrheit, wo der Fortschritt? Alle Entdeckungen im einzelnen, alle Fortschritte auf chemischem und physikalischem Gebiete, alle Errungenschaften der Technik vermögen den philosophischen und moralischen Ausfall nicht zu ersetzen.



DE BEATISSIMA VIRGINE MARIA MATRE DEI.

SCRIPSIT

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.



Vergente iam anno 1901 editum est opus, de quo accuratius referendum sit, omnino dignum: Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei, auctore Alexio Maria Lépicier Ord. Serv. B. M. V., in Collegio Urbano de Propaganda Fide Theologiae Professore (8^o, pp. XXXII, 484; Parisiis, Lethielleux). Quod egregium opus de seipso testimonium perhibeat, quam plurimum eiusdem verbis uti intendimus. Sed qua ex re initium capere melius possumus, quam ab Epistola, quam Leo P. P. XIII die 26 Augusti 1901 benignissime cl. Auctori scripsit?: „Almam Dei Matrem, quam Nos a pueris impense amavimus nunc vero in devexa aetate, post tot benefacta Eius, adamamus impensius, ab omnibus rite aestimari ac vehementer diligere magnopere desideramus. Cum igitur volumen a te accepimus, in quo de Beatissima Virgine Maria Matre Dei data opera disseris, iucunditate animum perfundi sensimus, teque peculiari benevolentia complexi sumus. Neque solum materia id fecit quam tractandam sumpsisti, sed illud praeterea quod, etsi non aequa ea sit mortalium viribus, ita tamen tractasti, ut eruditione ac soliditate nulli cesseris, multos facile superaveris. Accedit autem estque sane ea laus potissima, quod, cum in scribendo disputandoque scholastica methodo, ut decet, uti decreveris, non