

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 20 (1906)

Artikel: Theologisches, Philosophisches und Verwandtes
Autor: Gloszner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761875>

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: 18.02.2025

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

THEOLOGISCHES, PHILOSOPHISCHES UND VERWANDTES.

VON DR. M. GLOSZNER.



1. Weiß, A. M., Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904. 2. Ehrhard, Dr. A., Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. Freiburg 1904. 3. Janssens, E., Le Néocriticisme de Ch. Renouvier. Louvain-Paris. 1904. 4. Opitz, Grundriß e. Seinswissenschaft. II. B. Wesenslehre. Leipzig 1904. 5. Lang, Dr. A., Das Kausalproblem. I. T. Geschichte. Cöln 1904. 6. Külpe, O., Die Phil. d. Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. Leipzig 1904. 7. Stern, Dr. W., Die allgemeinen Prinzipien der Ethik. Berlin 1901. 8. Stern, Dr. W., Das Wesen des Mitleids. Berlin 1903. 9. Horowitz, Dr. J., Babel und Bibel. Frankfurt a. M. 1904. 10. Ettlinger, Dr. M., Untersuchungen über die Bedeutung der Descendenztheorie für die Psychologie. Cöln 1903.

Um der neuesten Schrift des berühmten Apologeten (1.) A. M. Weiß, Die religiöse Gefahr, gerecht zu werden, wird man das Schriftwort, das sich ihr als Motto vorsetzt und in das sie am Schlusse ausklingt, im Auge behalten müssen: Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum (3 Kön. 19, 10). Es ist der Eifer für die Sache der Religion, die Gottes Sache selbst ist, welche die Schrift beseelt und bei aller Schonung der Personen die Gefahr signalisiert, die, wie der Vf. im Vorwort erklärt, nicht bloß der Religion, sondern von seiten der Religion selbst droht, d. h., um der Behauptung das Paradoxe zu nehmen, von seiten der Religionen, den alten und neuen, „die unsere Gesellschaft zu überfluten drohen . . . teils hervorgerufen aus den fernsten Winkeln und Zeiten, teils aus dem Boden hervorgezaubert wie Samuels Geist in Endor“.¹ Diese „religiöse Gefahr“ droht zudem von innen, von seiten derjenigen, deren „Ehrgeiz nicht mehr ist, Christi Schmach zu teilen, sondern moderne Menschen, Männer des Fortschritts, vorurteilslose Geister zu heißen“,² mit anderen Worten, zwischen Christus und Antichrist zu vermitteln, Frieden zu stiften, wo kein Friede möglich ist. Kurz: die

¹ Die rel. Gefahr, S. V. ² A. a. O. S. VII.

religiöse Gefahr ist, wie im Abschnitt VII ausgeführt ist, der „moderne Mensch“, der im Protestantismus seine religiöse, in Kant seine philosophische Gestaltung erhielt, dessen Gegensatz zur „römischen Kirche“ nicht so sehr in dem, was geglaubt wird, als vielmehr wie geglaubt wird¹ liegt. Den modernen Menschen kennzeichnet die Autonomie: er ist „der unbedingte, alleinige und ausschließliche Herr seiner selbst, er ist der absolute Selbstherr“.² Mit dieser protestantisch-kantischen Autonomie vermag aber, in ihren vollen Konsequenzen durchdacht, nicht nur das Christentum, sondern die Religion selbst nicht zusammenzubestehen, denn diese ist „schon auf rein natürlichem Standpunkt . . . die volle Anerkennung Gottes als des Schöpfers, als des höchsten Herrn und des letzten Zieles“.³ „Der moderne Mensch, der Autokrat, der Selbstherr, der Selbstzweck, der Selbstgott — das ist die religiöse Gefahr.“⁴

Der Vf. führt seine These mit Hilfe einer staunenswerten Kenntnis der Literatur in zehn Abschnitten durch. Vorwort wie Schluß geben indes auch das Rettungsmittel aus der signalisierten Gefahr an; es ist dies nicht der Pakt, die Versöhnung mit dem modernen Menschen, wie sie die Reformer anstreben, sondern der Glaube, der innigste Anschluß an die Kirche, die Einheit mit ihrem Denken, Wünschen und Fühlen.⁵ „Leben . . . Erneuerung der verlorenen Hoffnung, des gesunkenen Mutes“: hierin bestehe unsere eigentliche Aufgabe in dieser „großartigen Zeit“, in der sich „alles zum Entscheidungskampf zwischen Diesseits und Jenseits rüstet“.⁶

Der erste Abschnitt schildert die „religiöse Lage“, die durch das Streben, die „moderne Kulturwelt mit dem Katholizismus zu versöhnen“, nur kompliziert wird, und aus der nur der Glaube zu retten vermag; denn „der wahre Grund für den Untergang der Religiosität ist das Schwinden und die Entstellung des Glaubens“.⁷

Als einen Hauptfaktor der verworrenen religiösen Lage führt uns der zweite Abschnitt die moderne vergleichende Religionswissenschaft und die Religionsphilosophie vor, die sich als Folge wie als Förderungsmittel der religiösen Indifferenz charakterisieren. Unter dem

¹ S. 418.² S. 428.³ S. 449.⁴ S. 455.⁵ S. IX.⁶ S. 489.⁷ S. 42.

Einflüsse dieser Wissenschaften, insbesondere aber des alles auf Erscheinungen zurückführenden Positivismus, entwickelte sich, wie der dritte Abschnitt zeigt, die Religion zur Überreligion und Irreligion.

Demgegenüber steht die scheinbar widersprechende Tatsache der in den letzten Jahrzehnten auftauchenden „Reformreligionen“ (Abschnitt IV), die ihren Ursprung einer der bedenklichsten Zeitkrankheiten, der Neuerungs-sucht, verdanken.¹ Daher die Erneuerung des Buddhismus, die Rückkehr zum Odinskult, die Theosophie, die in ihrem innersten Wesen Pantheismus ist, und der ihr verwandte Okkultismus bis herab zum Dämonismus und Satanskult. Dem Gott des Christentums stellt man den „neuen Gott“ entgegen oder sucht in der auf sich selbst gestellten Ethik einen Ersatz für Christentum und Religion. Des größten Beifalls und der weitesten Verbreitung erfreut sich die Gefühlsreligion. Hierzu gesellen sich die Partikularisierung der Religion in den Nationalreligionen, die Sexualreligion, die des Kosmismus und Säkularismus, der erneuerte Deismus, die der übernatürlichen sich entgegengesetzte natürliche Religion, die Laienreligion, die des Positivismus und die Ichreligion: Religionsstiftungen, die „im Ernst ein großes sittliches und gesellschaftliches Elend bedeuten“.²

Die folgenden drei Abschnitte behandeln die „Reform“ in ihrer dreifachen Ausführung als Reformprotestantismus, Reformkatholizismus der älteren Ordnung, Reformkatholizismus der jüngeren Ordnung. Der Reformprotestantismus folgt nur dem in seiner innersten Natur gelegenen Zuge der Selbstersetzung und Selbstauflösung in der fortschreitenden Preisgebung der Trinität, des positiven Schöpfungsbegriffs, der Umgestaltung des Begriffs der Sünde, der Offenbarung, Inspiration, überhaupt aller christlichen Dogmen, ja der Lehrsätze der natürlichen Religion selbst.

Über den Reformkatholizismus der älteren Ordnung fassen wir uns kurz: er gehört dem Jansenismus und der Aufklärungsperiode der von protestantischer Gelehrsamkeit abhängigen Theologie in Deutschland an und läßt uns verstehen, „warum die Kirche in Frankreich und

¹ S. 117.

² S. 184.

Deutschland mit dem Ende des 18. Jahrhunderts so plötzlich zusammengebrochen ist“.¹

Der Abschnitt VII: „Der Reformkatholizismus der jüngeren Ordnung“ scheint in reformkatholischen Kreisen und in solchen, die mit ihnen sympathisieren, wie eine Bombe eingeschlagen zu haben.² Gleichwohl können die Warnungen des Vfs. nicht genug beherzigt werden. Möge man in diesen Kreisen bedenken, daß die an sich löblichen Bestrebungen, die moderne Welt für die Kirche zu gewinnen, auf dem Wege von Konzessionen vor allem im Gebiete des Dogmas und der kirchlich empfohlenen Wissenschaft ihre Absicht nicht erreichen, vielmehr zum Nachteil der Kirche und des Christentums, ja der Religion selbst ausschlagen. Oder ist es nicht, um uns auf den Kampf, der von reformkatholischer Seite gegen die Scholastik geführt wird, zu beschränken, eine höchst betrübende Erscheinung, wenn ein Schell, ein J. Müller u. a. die Prinzipien ihrer philosophischen Weltanschauung und den Schlüssel zum Verständnis des Dogmas der modernen Philosophie entnehmen zu sollen glauben, deren chaotischer Zustand von den eigenen Vertretern derselben zugestanden wird? Die Folgen zeigen sich in jenem Mangel an gründlicher philosophischer Bildung, der sich in den sich überstürzenden Konzessionen gegenüber dem Darwinismus, den Entwicklungshypothesen, der Hypothese der Urzeugung, der des tierischen Ursprungs wenigstens des Menschenleibes³ kundgibt. Es steht nun einmal als unleugbare Tatsache fest, daß kein philosophisches System die logische Schulung und metaphysische Orientierung wie die Scholastik zu gewähren vermag, welche notwendig sind, um in den angedeuteten Problemen den Weg zur richtigen Lösung zu finden.

Die Gefahr übereilter Konzessionen liegt besonders nahe auf dem Gebiete der Apologetik. Mit Recht mahnt daher der Vf. im Schlußwort dieses Abschnittes: „Möchten das alle Liebhaber dieser schweren und verantwortungsvollen Wissenschaft bedenken, Laien und Nichtlaien. Wer

¹ S. 295.

² Nur an die Erklärung der Krausgesellschaft in der Münchener Allg. Zeit. v. 21. Dez. 1904 und an eine Artikelserie der Wiener Reichspost sei erinnert.

³ Die Zulässigkeit dieser Hypothese wird von L. E. Fischer verteidigt. Wir haben uns an anderem Orte im Jahrb. darüber ausgesprochen.

sich auf dieses Feld begibt ohne gründliche philosophische und theologische Schulung, ohne die größte Rücksicht auf die Lehren, auf den Geist, auf die Praxis der Kirche, ohne heilige Furcht, ohne religiöse Scheu, ohne fromme Bescheidenheit, der kommt leicht in Gefahr, der Wahrheit, dem eigenen Gewissen, dem Seelenheil der Gläubigen Schaden zuzufügen und zuletzt die Fragen des Glaubens zu behandeln wie eine auf dem Trödelmarkt feilgebotene Ware, die man um Schleuderpreise an den Mann zu bringen sucht.“¹ Es sind dies scharfe Worte, aber angesichts gewisser Erscheinungen, z. B. der Preisgabe des alttheologischen Gottesbegriffs und der Vertauschung desselben mit dem absurden Gottesbegriff der spekulativen Systeme gerechtfertigt.

Nach dem Gesagten kann die im VII. Abschnitt aufgeworfene Frage: Ist ein Ausgleich zwischen Christentum und moderner Weltanschauung möglich? nur verneinend beantwortet werden. Betrachtet man den gegenwärtigen Stand der auch in der Presse und Belletristik bewußt oder unbewußt maßgebenden modernen Philosophie, wirft man einen Blick auf die „religiöse Literatur“, die Schriften von „Männern, die Jenseits und Übernatur . . ., Erlöser und Erlösung leugnen . . ., den Gedanken an Gott für ‚unwesentlich‘, die Hoffnung auf Unsterblichkeit für ‚unfromm erklären . . . eine völlig neue Sprache sprechen und selbst die althergebrachten Worte in gänzlich verändertem Sinne verstehen“,² so wird man zugeben müssen, daß hier jede „Versöhnung“ unmöglich ist, unmöglich selbst um den Preis der „Verstümmelung“ und „Verwässerung“ des Christentums: einen Preis, den kein aufrichtiger Christ zu zahlen bereit sein wird, selbst wenn er seinen Zweck erreichen würde.

Der Anhang entwirft ein betrübendes Bild von der Verwirrung, welche die reformkatholischen Bestrebungen, insbesondere der Kampf der „kritisch-historischen“ gegen die „dogmatisch-theologische“ Richtung in jugendlichen Köpfen bereits angerichtet hat.³ Sie wollen nichts wissen von „dogmatischen Streitigkeiten“, „moralischen Spitzfindigkeiten“, nichts von Ethik und Naturrecht, nichts von Scholastik und schielen nach den modernen Hochschulen in Berlin, Leipzig, Paris und London.⁴

¹ S. 374.² S. 397.³ S. 499.⁴ S. 500.

Mögen jene, die den Samen ausstreuen, der solche Früchte zeitigt, endlich zur Besinnung kommen!

Der Absicht, dem Vorwurf zu begegnen, daß in seiner Schrift: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“ die religiöse Aufgabe der Katholiken nicht genügend gewürdigt sei (S. VII), verdanken wir die Schrift von (2.) Dr. Ehrhard, Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. Der Vf. behandelt sein Thema in sieben Fastenpredigten, die in begeisterter und beredter Sprache die zentrale Bedeutung des religiösen Lebens, Christus als den Begründer des wahren religiösen Lebens, die katholische Kirche als dessen Vermittlerin, die Eigenschaften des religiösen Lebens „in seiner katholischen Gestalt“, die höhere Aufgabe dieses Lebens (Aufbau des mystischen Leibes Christi in der Kirche), die Bedeutung der hl. Eucharistie als Opfer und Sakrament für das religiöse Leben, endlich die Auferstehung Christi als Bürgschaft des Sieges des religiösen Lebens und seiner Vollendung im ewigen Leben schildern. Mit Recht wird durchweg der übernatürliche Charakter des religiösen Lebens in der katholischen Kirche betont (S. 33), ebenso Stärkung des Glaubens an Christus (S. 39) gefordert, dessen Gottheit außer anderem durch sein Selbstzeugnis beglaubigt ist, obgleich er nicht direkt sich Gott, sondern Gottes Sohn nennt (S. 53).¹

Nicht ohne Bedenken ist der „neue Weg“, der zur Überzeugung, daß die katholische Kirche das Werk Gottes sei, führen soll; ein Weg, der dem „modernen Denken“, das „empirisch, geschichtlich und psychologisch“ gerichtet sei, mehr entspreche (S. 69). Es erinnert dies an die neue Apologetik des französischen Neukantianismus, über den wir uns bei einer früheren Gelegenheit ausgesprochen haben. Kant hat bereits unter deutschen Theologen Verwirrung genug angerichtet; wir haben daher allen Grund, gegen das Überfluten französisch gefärbten Kantianismus auf der Hut zu sein.

Für das christliche Mittelalter läßt der Vf. den richtigen Maßstab vermissen, wenn er von der religiösen Lage

¹ In der Bemerkung a. a. O. ist wohl die Fähigkeit des Individuums zur Bildung einer eigenen Überzeugung unterschätzt; der Grund aber, warum sich Christus nicht geradezu Gott nennt, dürfte hauptsächlich darin liegen, daß diese Bezeichnung auf die den göttlichen Personen gemeinsame Natur sich bezieht.

der breiten Volksmassen urteilt, sie sei den Tiefen der Alpentäler zu vergleichen, die in Nebelmassen wie in ein Leichentuch sich hüllen (S. 77). Am Schlusse der Predigt über die katholische Kirche ist von der „Idealgestalt“ derselben die Rede. Wir werden auf diesen Begriff zurückkommen.

Die Polemik (S. 111) gegen jene, die irgend eine ihrer religiösen Übungen . . . wie den Heiligenkult oder gar die Reliquienverehrung . . . als das Wesen des katholischen religiösen Lebens hinstellen, dürfte wohl gegen Windmühlen sich richten. Für die pessimistische Auffassung des religiösen Zustandes der Masse der Katholiken (S. 114) dürfte der Beweis schwerlich zu erbringen sein. Hier wird der Historiker zum Propheten, der die Blütezeit der katholischen Kirche in der Zukunft sieht.

Die Parallele: Erkenntnis, Wille und Gemüt mit den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (S. 146) werden wir doch wohl nicht in einem trichotomistischen Sinne zu nehmen haben. Der Wille ist nicht das kantische Unding eines affektlosen Vermögens, sondern Sitz der Liebe wie der Hoffnung. Lasse man sich doch nicht von den schematisierenden Einteilungen irreleiten, die der neueren Philosophie so übel mitgespielt.

Die S. 160 behauptete Einstimmigkeit bezüglich der Bezeichnung der Gnade Gottes als Seele des religiösen Lebens und deren einzigen nährenden Kraft seitens „aller christlichen Religionsgemeinschaften“ ist mit einem großen „Korne Salz“ zu nehmen, wie die Tatsache lehrt, daß dieselben Konfessionen, welche die Notwendigkeit der Gnade für die gefallene Natur in exzessiver Weise (für jede Art sittlicher Betätigung) geltend machen, über die Gnade des Urstandes geradezu pelagianischen Vorstellungen huldigen.

Trichotomistisch klingt ein weiterer Ausspruch (S. 248), das Ebenbild Gottes liege im Wesen der Seele als eines denkenden, wollenden und liebenden Wesens. Die Vereinigung von Leib und Seele (ebd.) ist aber doch kein eigentliches Geheimnis, da sie einer begrifflichen Bestimmung fähig ist, die eine philosophische Begründung zuläßt: *anima humana est forma substantialis corporis*. Auf empirischem oder gar experimentellem Wege läßt sich dieser Vereinigung allerdings nicht beikommen. Trotz Kant ist das begriffliche Denken eben auch eine Erkenntnisquelle.

Um schließlich auf das Vorwort zurückzukommen, so erklärt Dr. E. es als ein peinliches Mißverständnis, wenn man sein „Schweigen auf weitere kritische Äußerungen dahin deuten würde, als ob er seinen Standpunkt geändert hätte“ (S. VIII). Gilt dies auch von seiner Ansicht über die Bedeutung der neueren Philosophie, so haben auch wir unerseits von dem in unserer Gegenschrift eingenommenen Standpunkt nichts zurückzunehmen. Gegen die (S. X) verteidigte Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit in der Anwendung auf die Kirche müssen wir uns entschieden erklären. Dieselbe ist theologisch unhaltbar und keineswegs durch die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche gerechtfertigt. Der Begriff einer Idealkirche ist wie der eines Idealchristus auf protestantischem Boden gewachsen. Die katholische Theologie kennt nur die eine Braut Christi, die alle Zeit in gleicher Weise und in derselben Reinheit und Fleckenlosigkeit wirklich ist. Dies ist der dogmatische Standpunkt, den sich der Theologe nicht durch den historischen, empirischen, kritischen trüben lassen darf.

Eine Darstellung und im ganzen sehr treffende Kritik des Neukritizismus Renouviers bietet (3.) E. Janssens in seiner Schrift *Le Néocriticisme de Ch. Renouvier*. Zugrunde gelegt sind die *Essais de critique générale*, die „immer sein Hauptwerk bleiben werden, das der Geschichtsschreiber und Kritiker speziell lesen und durchdringen muß“ (p. 3). Renouvier begann mit der „Philosophische Kritik“ betitelten Rundschau. Seine Meinungen sind radikal und „laïques“; er verteidigte die republikanischen Prinzipien und bekämpfte die „cäsarischen Ideen“ (p. 5). In der Religion ist die philosophische Kritik vom protestantischen Geiste erfüllt, R.s Philosophie selbst aber von Kant, dem „Philosophen des Protestantismus“ inspiriert. Der Kritizismus, sagt R., ist in der Philosophie, was der Protestantismus in der Religion (p. 7). Die Gewißheit ist die Frucht des Zusammenwirkens der drei vorstellenden (?) Vermögen, Intelligenz, Herz (Gefühl) und Wille (ebd.). „Der antikatholische Feldzug Renouviers konnte nur zum Werke der Entchristlichung Frankreichs beitragen“ (p. 8). Sein Einfluß auf die zeitgenössische Philosophie in Frankreich ist bedeutend, bedeutender, als es auf den ersten Blick scheinen könnte (p. 11). Zwei Strömungen sind in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zu

unterscheiden, die eine die positivistische und materialistische, die andere die spiritualistische, die erstere durch Comte und Condillac auf F. Bacon, die letztere auf Descartes, die Schotten, Kant und seine idealistischen Nachfolger zurückgehend (p. 12).

Der offiziellen Philosophie Cousins trat der Positivismus, ein Sensualismus unter neuem Namen entgegen. Dagegen erhob sich der Kantianismus, eingeführt von Lachelier und Renouvier in seinen *Essais de critique générale*. So groß auch die Macht des Positivismus ist, „läßt sich doch sagen, daß ihm der Neukritizismus gewaltige Schläge versetzte“ (p. 15).

R. behandelt die Philosophie Kants kritisch. Durch einen radikalen und intransigenten Phänomenismus will er die Dunkelheiten und Widersprüche dieser Philosophie ausmerzen (p. 20). Er lehnt sich ebenso an Hume wie an Kant an. „Etwas fehlt bei Hume, es ist die Idee des Gesetzes. Etwas ist zuviel bei Kant, die Idee der Substanz, die er unter dem Namen des Numenon beibehält“ (p. 21). Kant hätte das Ding an sich, das Unbedingte, das Numenon verbannen sollen. Seine Unterscheidung, das Numenon sei zwar nicht erkennbar, wohl aber denkbar, sei unlogisch (p. 23). Unlogisch daher auch seine Unterscheidung von Verstand und Vernunft (p. 24). Der Graben, der die zwei Kritiken trennt, sei nur durch einen Vernunftglauben zu überbrücken, der sich auf alles erstreckt, was über das unmittelbar und aktuell wahrgenommene Phänomen hinausgeht. „Kant kommt auf das Numenon zurück, nachdem er den Phänomenismus aufgestellt hat. Man muß dieses unverständliche Numenon, dieses absurde Unbedingte, diese zähen Trümmer toter Philosophien davonjagen“ (p. 30). Kant teilte seinen Kritizismus in mehrere Kritiken, es gibt nur mehr eine einzige Kritik, die des Erkenntnisvermögens (p. 31).

Wie für Kant, so ist für R. das Erkenntnis- und Gewißheitsproblem das Grundproblem der Philosophie (p. 35). Da wir von der Sache nur sofern sie vorgestellt wird, reden können, so folge, daß die Unterscheidung von Ding und Vorstellung in den Begriff des Phänomens sich auflöst. Dies ist das „Prinzip des Idealismus“, worauf R. sein ganzes System aufbaut (p. 40). Auf den Idealismus führe auch das „Gesetz der Quantität“ oder das Prinzip der Zahl, auch Prinzip der Begrenzung genannt, demzufolge

Raum und Zeit als aktuell unendliche, also widersprechende Größen aus dem Gebiete des Realen auszuschalten seien (p. 44 sq.).

Die Bewußtseinsphänomene scheiden sich in zwei Gruppen: die der vorstellenden und die der vorgestellten Ordnung; jene bilden drei Klassen, die intellektiven, affektiven und volitiven; diese stellen sich stets dem Bewußtsein unter den Bedingungen von Raum und Zeit dar; weder die einen noch die anderen sind Dinge an sich; sie sind uns nur durch ihre Beziehungen erkennbar; daher ein weiteres Prinzip des Neukritizismus: das der Relativität, welches zahlreichen modernen Denkern gemeinsam ist: Locke, Hume, Hegel, Comte usw. (p. 51 sq.)¹ Ein Element dieses Prinzips ist das des Idealismus selbst; denn dieser bedeutet nichts anderes als das wesentliche Bezogensein des Objekts auf das Subjekt und umgekehrt (p. 54). „Für uns existieren nur phänomenale Relationen“ (p. 56).

Eine nähere Betrachtung der Relativität zeigt, daß sie geregelt und beständig ist, daher der Begriff des Gesetzes. R. nennt deshalb sein System einen Nomismus des Kosmos (p. 58).

Genau genommen drückt das Gesetz nur die Stabilität der phänomenalen Beziehungen, die Statik der Phänomene aus. Auf ihren dynamischen Gesichtspunkt wendet man besser den Ausdruck „Funktion“ im mathematischen Sinne an. Das Bewußtsein ist Funktion der Funktionen der repräsentativen, die Natur Funktion der Funktionen aller vorgestellten Phänomene. Die Philosophen, welche die Realität der Dinge an sich annehmen, vergleicht R. mit den Wilden, die selbstgemachte Götzenbilder anbeten. „Fast jede Philosophie ist nur Idolologie“ (p. 65).

R. streicht die Vernunft und behält nur noch den Verstand, der ausschließlich das Phänomen erkennen und denken kann (p. 67).

In R.s Kategorientafel ist Grundkategorie nicht eine, sondern die Relation (p. 73); sie endigt, durch die statischen Relationen (Qualität, Quantität, räumliche Lage) und die dynamischen Relationen (zeitliche Succession,

¹ Durch diese Erscheinung wird die innere Verwandtschaft von Pantheismus und Materialismus, auf die wiederholt aufmerksam gemacht wurde, bestätigt.

Werden, Finalität und Kausalität) hindurch, in der Persönlichkeit (personnalité). Jede dieser Kategorien enthält Relationen der Identität und des Unterschiedes und deren Synthese. Folge der Synthese der Kategorien ist der monadologische Panvitalismus des Neukritizismus (p. 76).

R. opfert das Idol: Substanz und läßt nur die Phänomene und ihre Gesetze bestehen; sein Phänomenalismus ist ein rationeller, zugleich analytisch und aprioristisch und „versöhnt die zwei höchsten Repräsentanten der Arbeiten und Untersuchungen der Philosophen über die Methode seit Descartes, Hume und Kant“. (So Renouvier.)

Was die „Antinomien“ betrifft, so sind die „finitistischen Antithesen“ (Endlichkeit oder Begrenztheit von Quantität, Raum und Zeit) frei vom Widerspruch. „Wenn die Vorstellung der Totalität der Phänomene als solche, mit Hilfe der Kategorien, uns unmöglich ist, so sind doch die partikulären Erscheinungen, deren endlicher Inbegriff das Allsein (Tout-Être) ausmacht, den Gesetzen des Verstandes unterworfen. Dies ist die einzige unserem Geiste erreichbare synthetische Einheit. Die Phänomene einigen sich in der abstrakten Ordnung unter der Rücksicht der Relation, in der konkreten Ordnung unter der der Personalität (p. 95).

Erkennen und Bewußtsein fallen, wie bei Descartes, im Systeme Ren.s zusammen. „Die Personalität umfaßt die Kategorien und alle unsere Vorstellungen“ (p. 105). Verstand, Gefühl und Wille sind darin unzertrennbar verbunden. Letztes Prinzip der Dauer des Bewußtseins ist der Wille, jedoch in Verbindung mit Erkenntnis, Voraussicht und Gedächtnis (p. 110). Der Phänomenalismus ist gemildert durch die Monadologie; zwischen den Monaden besteht eine prästabilierte Harmonie, kein Verhältnis realer Wechselwirkung. Kausalität ist Bedingtheit. Die Frage nach der Freiheit des Willens führt zu der zweiten Hauptfrage: des Grundes der Gewißheit (p. 126).

Es handelt sich um die vergangenen und mittelbaren Phänomene, und die Antwort lautet: Gewißheit ist Glaube — croyance —, Produkt der drei vorstellenden Funktionen, Intelligenz, Gefühl (passion, coeur) und Wille (p. 134).

Das Kriterium des Neukritizismus stellt also einen zusammengesetzten Charakter dar und ist das Werk der genannten drei höheren Vermögen, daher R. sein System

die Philosophie des gesunden Sinnes (*bon sens, sens commun*) nennt (p. 175).

Schon ein Überblick über unseren vorstehenden summarischen Bericht läßt die Widersprüche dieses aus den disparatesten Elementen zusammengeschweißten idealistisch-monadologischen, kritisch-glaubensphilosophischen Systems hervortreten. Im sechsten Kapitel übt der Vf. Kritik an der Theorie der Erkenntnis und der Gewißheit. „Durch das Prinzip des Idealismus und das des Endlichen, denen zufolge . . . unser Gedanke nur das Phänomen begreift, nähert sich der Neukritizismus Hume. Das Prinzip der Relativität knüpft ihn hauptsächlich an Kant. Unsere Vorstellung ist a priori bedingt durch die kategorische Gesetzgebung des Geistes . . . Aus diesem aprioristischen Phänomenalismus leitet Renouvier seine Theorie der Gewißheit ab“ (p. 185 sq.).

Der Neukritizismus verfährt hauptsächlich deduktiv und erinnert an Descartes' geometrisches Verfahren. Aus zwei fundamentalen Sätzen, dem Prinzip der Relativität und der Limitation fließen seine Theorie der Erkenntnis und die der Gewißheit, seine idealistische Auffassung der Kausalität. Kosmogonie und Eschatologie sind die äußersten Anwendungen des Kriteriums des Vernunftglaubens, der selbst aus dem allem Absoluten feindlichen Phänomenismus deduziert ist (p. 187).

Gegen die Behauptung, daß wir Dinge nur durch Vorstellungen, also nicht wie sie unabhängig von der Vorstellung sind, erkennen können, wendet der Vf. ein, sie beruhe auf einer Konfusion der Worte und enthalte eine irrtümliche Interpretation des Erkenntnisaktes. Die Konfusion liegt in der Vermischung desjenigen, was wir erkennen und wodurch wir erkennen. Die falsche Interpretation besteht darin, daß aus dem richtigen Satze: das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden, geschlossen wird, daß das Objektiv-reale überhaupt nicht erkannt werde. Der Idealismus wirft fälschlich die direkte Erkenntnis der Realität mit der reflexen des Erkenntnisaktes zusammen (p. 194). Auch den Vorstellungsakt erkennen wir nur vorstellend, also würde folgen, daß wir nur die Vorstellung von der Vorstellung erkennen und so fort ins Unendliche (p. 195).

Das mental Vorgestellte entzieht sich (im Idealismus) unserer Erkenntnis ebenso wie das real Vorgestellte (p. 197).

Der Idealismus kann uns nicht einmal über die Übereinstimmung unserer Ideen unter sich belehren. Unser Erkennen ist objektiv, wenn auch inadäquat (p. 197 sq.).

Das Prinzip der Relativität besagt, daß nicht bloß inbezug auf den Erkennenden das Erkennen relativ ist, sondern auch inbezug auf die Gegenstände unter sich; alles, was existiert, ist ein Inbegriff von Relationen (p. 199). Dagegen lehnt sich schon der Begriff der Relation auf, die auf absoluten Terminen beruht (p. 202). Daraus, daß wir urteilend (also verbindend und trennend — in Relationen) erkennen, folgt nicht, daß auch das Erkannte nur in Relationen bestehe (p. 206). R.'s Kampf gegen die Substanz und das substanzielle Ich beruht auf einem falschen Substanzbegriff. Er richtet sich gegen den des Descartes und Spinoza, den auch wir verwerfen, und meint dann, damit auch den Begriff der Substanz im Sinne des Trägers von Accidentien zu treffen. „Unsere Intelligenz erkennt nicht bloß die Substanz im allgemeinen, sondern auch die partikulären Substanzen, nicht allein das Absolute in der Ordnung der Inhärenz, sondern auch die spezifische Natur der verschiedenen Absoluten dieser Ordnung“ (p. 218 sq.).

Der Vf. stimmt R. zu bezüglich der Verwerfung des Begriffs des quantitativ Unendlichen. Daraus folge aber nicht die Idealität von Zeit und Raum, die Nichtrealität von Materie und Bewegung (p. 226).

Der Raum, meint der Vf., sei zwar kein absolutes Sein, sondern ein relatives, jedoch reelle Relation. Wir bedauern, daß der Vf. den aristotelischen Raumbegriff ebenso wie den aristotelischen Zeitbegriff ignoriert. Der Raum ist nicht bloße Relation; ebenso fällt die Zeit nicht mit der Bewegung zusammen (p. 246). Die Art und Weise, wie der große griechische Denker die Schwierigkeiten des Raum- und Zeitbegriffs zu umgehen weiß, ist bewunderungswürdig. Bekanntlich definiert er den Raum als die unbewegliche Grenze des Umgebenden, die Zeit als Zahl der Bewegung nach dem Früheren und Späteren. Alle späteren abweichenden Versuche, das schwer faßbare Wesen von Raum und Zeit zu erfassen, haben nichts Besseres an die Stelle obiger Definitionen zu setzen gewußt.

Richtig ist, daß die Zeit principaliter objektiv, accessorisch subjektiv ist (p. 255); der Grund hiervon ist nach dem Vf. die Abstraktion von dem Minimum der

Veränderlichkeit in der Bewegung (*mouvement céleste sci.*).¹ Ebendeshalb aber ist die Zeit selbst nicht Bewegung, sondern eine Bestimmung der Bewegung, die ohne die zählende, Früher und Später unterscheidende Tätigkeit des Subjektes nicht zu begreifen ist.

Die Kritik der Gewißheitstheorie R.s betreibt den voluntaristischen Charakter derselben. Herz und Wille üben auf die Erkenntnis nicht einen wesentlichen (konstitutiven), sondern nur einen accidentellen Einfluß aus. R. beruft sich auf die Tätigkeit des Gedächtnisses im Urteil. Dagegen erklärt der Vf., Urteil und Schluß seien nicht „die Synthese der verschiedenen Vorstellungstätigkeiten des Verstandes . . . sie verbinden abstrakte Ideen“ (p. 269).

Das Kriterium der Gewißheit, auf welches wir in Wirklichkeit rekurrieren, ist nicht der Glaube, sondern die objektive Evidenz (p. 278). Durch welche psychische Aktivität gelangen wir zur Gewißheit? Wir müssen wissen, ob das Prädikat im Urteil dem Subjekt zukommt oder nicht. Der Akt, durch den wir dies erreichen, ist Einsicht in das objektive Verhältnis von Subjekt und Objekt, gehört also dem Verstande an, nicht dem Willen (p. 281).

Gefühl (*passion*) und Wille sind nicht „richterliche Instrumente“ des Wahren, sie sind Bedingungen, daß der Verstand gut funktioniert (p. 290).

Das Schlußwort resumiert den Entwicklungsgang des R.schen Neukritizismus. Ausgehend von einer Revision des Kantianismus führen die vorgenommenen Korrekturen nahe zu Locke und Hume und geben ihm das Ansehen eines radikalen und kategoristischen Phänomenalismus. Wieder auf Kant zurückgreifend sucht R. dessen beschränkten Glaubensstandpunkt durch den Voluntarismus Lequiers zu verbessern. Kraft des Vernunftglaubens behaupten wir die Treue unserer Erkenntnisse. Nachdem dieser erste Schritt geschehen, baut R. unter dem Einfluß Leibniz' eine monadologische Kosmologie auf, die ihn bis zur Annahme der Existenz eines persönlichen Gottes führt. Schließlich wird der Philosoph zum Dichter, nachdem bereits in der Kosmologie die Einbildungskraft eine hervorragende Rolle spielte. Diesen Werdegang anerkennt R. selbst, indem er

¹ P. 255. Cet élément de variation est trop minime, pour qu'il faille en tenir compte.

sein System zuerst Neukritizismus, dann Neue Monadologie, endlich Personalismus nennt. Disparate Elemente sind hier verbunden, „deren totale Einheit man nicht zu behaupten wagen möchte“ (p. 305). Unverkennbar sind die Widersprüche des Systems. Trotz des radikalsten Phänomenalismus spricht R. von äußeren Gegenständen. Unlogisch ist der versuchte Übergang vom Unmittelbaren zum Mittelbaren. R. wird den „Prinzipien“ der Relativität und des Endlichen untreu. Streng festgehalten mußten sie ihn zum Solipsismus führen, zu einem dem Pantheismus Fichtes und Hegels analogen Monismus, und durften Existenz dem einzigen Ich belassen, das seine Phänomene in allen ihren Elementen hervorbringt, den Stoff ebenso wie die kategoriale Form. Mit einem Worte: im Bilde, das R.s System darbietet, spiegelt sich die moderne Philosophie mit all ihren Irrtümern, wie sie der falsche subjektivistische Standpunkt, von dem sie in Descartes ausging, mit sich bringt.

Von H. G. Opitz' Seinswissenschaft liegt uns nunmehr auch (4.) der zweite Band, die Wesenslehre vor.¹ Was uns der Vf. hier bietet, ist ein aufgewärmter Monismus, der vermeintlich alle Widersprüche in dem Begriff des Alleinen (also dem widerspruchsvollsten aller Begriffe!) löst.

Nachdem der Vf. Materie und Kraft, Körper und Geist, Leib und Seele identifiziert, alle Qualitäts- und Quantitätsverschiedenheiten aufgehoben, gelangt er zur Identität von Gott und Welt, zum Alleinen und damit zu einem „neuen Weltbild, auf dem das Alleine alles außer ihm verdrängt, die Sinne nicht mehr ihre tausend bunten Farben streuen“. „Aus ihm spricht nicht mehr die unerschöpfliche Blumenfülle der Gedanken, ertönen nicht mehr die heiteren und trüben Weisen der stimmungsvollen Leier des Menschengemütes, gaukelt nicht mehr der bunte Schmetterling der Phantasie. In diesen Regionen des reinen Seins, das das Alleine darstellt, ist alles dies verschwunden, sind alle Farben erloschen, alle lebendigen Gedanken erstorben, die Saiten des Menschengemütes verstummt, in ihnen herrscht das Eine: die Erhabenheit der Ruhe, die sich gleichmäßig über alles ausgebreitet und alles unter sich gezwungen hat“ (S. 137).

¹ Über den ersten Band, die Willenslehre, siehe dieses Jahrbuch XV. Bd. S. 381—392.

Man sollte nun meinen, dies wäre der Tod, die Stille des Grabes, und die Klage des Eleaten sei vollkommen berechtigt, daß ihm alles in die gleichförmige Öde verschwimme, in welcher alles „Sein“ und nur Sein ist. Der Vf. denkt indes anders. Wie im Marmorblock der Zeus Oltricoli, so sind im Alleinen die Dinge nicht als Teile, sondern als Ideen, als Vorstellungen eingeschlossen (S. 138). Im Alleinen sind ihm Gott und Welt zusammengefloßen; es macht ihm daher keine Mühe, sie im Handumdrehen wieder „auseinanderzulegen“. Und dieses Kunststück bringt er zuwege ohne das Mittel der Hegelschen Dialektik, ja, wie das heutzutage beliebt ist, auf dem Wege der Induktion, indem er successive von den sensiblen Qualitäten aufwärts alle Unterschiede aufhebt, um sie aber, auf der Spitze der Pyramide angelangt, durch jene Auseinanderlegung insoweit wiederherzustellen, als es das Gemütsbedürfnis erheischt, das einen der Welt gegenüberstehenden Gott postuliert, ohne zu bedenken, daß er nun zwei Gottheiten erhält, von denen die eine ein Teil der anderen (des Alleinen) ist und trotzdem das Ganze sein soll. Doch nicht ganz auf induktivem, sondern auf „spekulativem“ Wege, der sich von dem intuitiven, vom Vf. als für die menschliche Vernunft ungangbar bezeichneten, unterscheidet, soll dieses Resultat erreicht worden sein, das überdies ganz den christlichen Anschauungen entspreche, da wir ja nach dem Apostel in Gott leben und seines Geschlechtes sind (S. 146).

Der Vf. spricht demnach dem menschlichen Geiste entschieden das Vermögen der Intuition ab, das unter allerlei Namen, als unmittelbare Anschauung, Intuition, visionäre Anschauung, oberste Vernunft usw. zur Begründung metaphysischer Systeme dienen mußte, und setzt an dessen Stelle die auf empirischer Basis sich erhebende spekulative Methode, von welcher er folgende, nichts weniger als präzise Erklärung gibt, sie sei das „auch den übrigen Wissenschaften geläufige Verfahren, das von der in der Vernunft begründeten Möglichkeit vollster freier Gebarung mit dem Erkenntnisstoffe Gebrauch machend, die Gedanken Pionieren gleich aus dem Reiche des Bekannten in das Reich des Unbekannten hinaussendet, das die noch unverbundenen, die noch in der Luft schwebenden Fäden unserer Vorstellung verknüpft, das Unvollständige vollständiger, das Zusammenhanglose zusammenhängender,

das uns Unverständliche verständlicher machen soll“ (S. 69).

Wer sieht nicht, daß dieses „spekulative“ Verfahren nichts anderes als die Hypothese bedeutet und schließlich doch wieder auf eine Art von Intuition, „reines Denken, Selbstanschauung“ hinausläuft, um so mehr als der Vf. das Objekt der Seinswissenschaft als „die innere Erscheinung unseres Ich als solche und in ihrem Verhältnisse zur sonstigen Welt der Dinge“ bestimmt? (S. V. S. 7). Und von dieser in sich widersprechenden Definition, welche die Wissenschaft vom Sein (was zweifellos die Metaphysik ist) als Wissenschaft von der (inneren) Erscheinung erklärt, hofft der Vf. die Anerkennung, daß, wenn seiner Darstellung auch sonst nichts gelungen wäre, doch für den Begriff der Seinswissenschaft die richtige Definition gewonnen sei (S. V).

Diese Hoffnung beruht auf Selbsttäuschung, da eben die angeführte Definition den schärfsten Widerspruch herausfordert und im Keime bereits jenen spekulativen Anthropomorphismus enthält, der durch den Gang der philosophischen Entwicklung gerichtet ist. Das in der inneren Erscheinung sich kundgebende Sein könnte nämlich, als Offenbarung des Alleins gedacht, nur die Idee eines anthropomorphen Gottes ergeben. Der Monismus des Vfs. ist ebenso unhaltbar, dabei aber weniger konsequent durchgebildet als der eines Spinoza oder Hegel.

Von dem gegenwärtigen Zustand der Philosophie entwirft der Vf. ein äußerst trübes Bild. „Nicht als ein Königsschloß, wohl aber als ein großes Lazarett erscheint sie (die Wesenslehre) gegenwärtig. Drinnen ruht der königliche Kranke auf seidenen Polstern. Eine Schar von Ärzten umsteht sein Krankenlager“ (S. VI). „Arme Philosophie, so möchten wir bei einem Überblicke über ihren dermaligen Zustand ausrufen, beklagenswerteste aller Wissenschaften!“ (S. VII).¹

Fürwahr, es gehört großes Selbstvertrauen dazu, angesichts einer solchen Sachlage, den Versuch einer Wesenslehre, d. h. einer Metaphysik zu erneuern. Der Vf. besitzt es und schmeichelt sich, sein Versuch dürfte in seinen wesentlichsten Teilen selbständig und neu sein (a. a. O.). Wir bedauern dies nicht finden zu können. Das System

¹ Vgl. S. 15 f.

des Vf.s ist ein Hegelscher Monismus ohne das Mittel der Hegelschen Dialektik; denn wie Hegel faßt auch der Vf. die Gegensätze als Widersprüche und glaubt sie durch Identifizierung in einer höchsten Einheit aufzuheben. Und dies soll geschehen mit den „Mitteln des auf empirischem Wege feststellbaren, nach den Regeln der Erkenntnislehre sich richtenden Erkenntnisverfahrens“ (S. IX). Hierin soll wohl das Neue und Originelle des Versuches unseres Autors liegen; er mißlang und mußte mißlingen, da der Monismus zu offen den Tatsachen widerspricht und daher nur durch einen Gewaltstreich, d. h. mit Hilfe einer die natürlichen Erkenntnismittel überfliegenden Methode, wie beispielsweise der Fichteschen freien Tathandlung, der Schellingschen die Identität „aus der Pistole schießenden“ (nach Hegels Kritik) intellektuellen Anschauung, der Hegelschen Dialektik, sich zu behaupten vermag.

Was Hegel betrifft, so stimmt der Vf. dem Ausspruche Fechners bei, die Hegelsche Philosophie sei die Kunst, ein richtiges Schließen zu verlernen. Was ist aber diese Kunst? Nichts anderes als die Logik des Pantheismus, des vom Vf. selbst vertretenen Monismus! (S. 53). Zum Überfluß bedient sich der Vf., um die „spekulative“ Methode zu kennzeichnen, der eigenen Worte Hegels (S. 71), sie sei dasjenige Denken, welches streng methodisch alle Gegensätze und Widersprüche in höhere Einheiten aufzulösen sucht.

Die Wendung, durch welche der Vf. (S. 78) den Absurditäten der Hegelschen Dialektik, die den Gang der Sache selbst zu repräsentieren sich rühmt, zu entgehen sucht: daß „die Sache selbst“ keine Verschiedenheiten und Widersprüche kenne und diese erst durch die Eigenschaften unseres Erkenntnisverfahrens in sie hineingetragen werden, diese Wendung also ändert an der Unhaltbarkeit des Standpunktes des Vf.s nichts; denn alsdann erhalten wir als die „Sache“ nur wiederum das eleatische Eins einerseits, und andererseits erhebt sich die Frage, woher die Verschiedenheiten und Widersprüche im Subjekt?

Im einzelnen sucht nun der Vf. zuerst die Qualitätsverschiedenheiten aufzuheben und gelangt zu dem Resultate, daß, wenn es auch der Chemie nie gelingen sollte, in der Vereinfachung der Zahl der Elemente den „letzten Stoff“ aufzufinden, so trete dies doch nicht dem Rechte (!) der Wesenslehre entgegen, den von der Chemie schon gezogenen

Schluß, daß die Materie im letzten Grund eine einheitliche ist, als einen solchen zu behandeln, der für sie, die Wesenslehre, den Wert eines hinreichend evidenten (!) Schlusses hat (S. 99).

Was man auf diesem Wege erreicht, ist ein qualitätsloses — nach des Vf.s Ausdruck einheitlich-einerheitliches — Substrat, das im Wechsel der Qualitäten (richtiger der substanziellen und accidentellen Formen) beharrt, keineswegs aber die Aufhebung der Qualitätsunterschiede und die Rücknahme derselben ins Subjekt.

Ebenso ist der versuchte Beweis für die Identität von Materie und Kraft mißlungen (S. 100 ff.). Selbst wenn, wie keine Materie ohne Kraft, auch keine Kraft ohne Materie wäre (wie der Vf. behauptet), so würde aus dieser Unzertrennlichkeit noch nicht die Identität folgen. Materie und Kraft sind, wie Materie und Form, real verschieden, da in demselben Substrate ein Wechsel der Formen und der Kräfte stattfindet, wiewohl die Materie nie ohne eine Form und ohne Kräfte ist. Handgreiflich ist der Trugschluß „Körper und Kraft, beides in einem Objekte vereinigt, d. h. beide sind identisch, sind ein und dasselbe“ (S. 106).

Folgt die Identität von Leib und Seele, die damit begründet wird, daß „ein organischer Körper als solcher nicht ohne das Vorhandensein mit geistigen bzw. seelischen Kräften entstehen und existieren kann“ (S. 110). Daß jeder organische Körper beseelt ist, behaupten auch wir; aber abgesehen vom Menschen ist die Seele nicht Geist; die menschliche Seele aber als Geistseele besitzt vom Organismus unabhängige Vermögen, Verstand und Wille, die wir allein, genau geredet, als geistige bezeichnen dürfen. Die Abhängigkeit der geistigen Vermögen von den sinnlichen, sowie die sog. Geisteskrankheiten, erklären sich zur Genüge daraus, daß es tatsächlich ohne Mitbetätigung der Sinne, zumal der inneren, Gemeinsinn und Phantasie, eine Tätigkeit von Verstand und Willen nicht gibt. Diese Mitbetätigung aber ist erforderlich nur von seiten des Objekts. Der Vf. sieht sich selbst gezwungen, um seine Ansicht aufrechtzuerhalten, auf einen „Apparat von unbeschreiblich feiner und verschlungener Kleinarbeit“ zu rekurrieren, dessen Tätigkeit eine so subtile sei, daß sie sich unserer Erkenntnis nahezu gänzlich (!) entzieht“. Ein merkwürdiges Verfahren, das, wo die Theorie versagt, Tatsachen fingiert!

Werden wir uns da wundern, wenn der Vf. weiterhin die Identität von Ich und Nichtich ohne viele Umstände dekretiert?

Um nicht die Geduld des Lesers zu ermüden, gehen wir über die weiteren „Aufhebungen“, nämlich der Quantitätsunterschiede, des Unterschiedes „der Urkraft und der sonstigen Erscheinungswelt“ stillschweigend hinweg. Über „das Wesen des Alleinen“ haben wir uns bereits ausgesprochen.

Der Vf. empfiehlt das Alleine mit der Befriedigung, die es dem seelischen Bedürfnis einer Verknüpfung der Vielheit zur Einheit gewähre. Kann und darf aber ein Bedürfnis über die Wahrheit entscheiden? Und wird dieses Bedürfnis nicht durch das Eine über den Dingen befriedigt?

Indem der Vf. auf die „angewandte“ Wesenslehre übergeht, macht er das Geständnis, daß die Theorie des Alleinen für die Daseinsführung nichts, rein gar nichts sei; nur die Verschiedenheiten der Erscheinung anerkennend, können wir sein und leben (S. 158). Spricht sich nicht damit diese Theorie das schärfste Verdammnisurteil?

Der Vf. findet eine Lösung: Das Wesen ruht auf der Erscheinung als ihrer Basis, ihrer Grundlage. „Das Sein läuft auf den Beinen des Scheins“ (sic), also auf Scheinbeinen, und das Laufen selbst ist Schein! In echt Hegelscher Weise will der Vf., daß der Satz des Widerspruchs auf das Verhältnis von Wesen und Erscheinung keine Anwendung finde (S. 161).

Die Stelle von Begriffen müssen Bilder vertreten. Aus dem „Bade im Alleinen“ taucht die Welt nicht wieder als die Erscheinungswelt auf, die sie vor dem Prozesse gewesen (S. 163). Mit der „Hineinbildung“ des Alleinen in die Erscheinung eröffnen sich für die Wesenslehre ganz neue Bahnen (S. 164). „Die angewandte Wesenslehre wird also die Aufgabe haben, das Alleine in die Welt der Erscheinung hineinzuarbeiten, hineinzubilden, einen Verschmelzungsprozeß beider in der Weise herbeizuführen, daß die Erscheinungswelt mit den Eigenschaften des Alleinen durchtränkt wird“ (S. 165).

Die angewandte Wesenslehre habe die Religion, d. h. die Postulate des Gemütes zu berücksichtigen, keineswegs aber so, daß sie diesen die selbständige, von der Verstandeserkenntnis Umgang nehmende Schaffung von neuen

Vorstellungsgebilden gestattet, weshalb Thomas von Aquin im „wesentlichen“ recht habe, wenn er annimmt, daß der Intellekt nicht durch Beweise genötigt, sondern auf ein Willensgebot hin den Glaubenssätzen zustimme! (S. 166).

Die Übereinstimmung mit dem Christentum bringt der Vf. dadurch zustande, daß er Trinität und Inkarnation im sabellianischen, d. h. pantheistischen Sinne deutet (S. 170).

Die folgenden Abschnitte betiteln sich: Auseinanderlegung des Alleinen in Gott und die Welt; das Alleine als Prinzip der Welterklärung; das Alleine als Aussöhnung der Widersprüche der Erscheinungswelt. Die Schrift schließt mit einem „Überblick über die wesentlicheren früheren Systeme“ und Bemerkungen über „das Verhältnis der Wesenslehre zur Religion“.

Von den bisherigen Systemen urteilt der Vf., daß sie „Ringgen gleichen, die der Raucher in die Luft bläst, indem er sich an ihnen eine Weile ergötzt, um sie dann als ein Opfer ihrer mangelnden inneren Konsistenz teilnahmslos wieder schwinden zu sehen“ (S. 223).

In diesen Worten hat der Vf. seiner eigenen Formulierung der monistischen Weltanschauung das Urteil gesprochen. Es ist ein weiterer in die Luft geblasener und verschwindender Ring in der Kette der dahingegangenen und vom Vf. selbst als tot erklärten modernen Systeme.

Vom Standpunkt der Religion aber müssen wir das Wort zur Versöhnung zurückweisen, das dem Gemüt den Primat und die Entscheidung zuerkennt. Wäre diese Konzession ernst gemeint, so müßte der Vf. seinen monistischen Standpunkt als mit der Religion unverträglich preisgeben. Indes verlangt die Religion selbst eine theoretische Begründung, die sie nur im Theismus finden kann, und verzichtet auf den Primat des Gemütes, unter dessen Fittiche jede Art fanatischer Sektenbildung sich flüchtete (S. 225). Eitel ist daher auch die Hoffnung, es werde die Zeit kommen, „wo die Philosophie und die Religion, sich auf ihr wahres Wesen besinnend, im Alleinen wie in einem Strahlenmittelpunkte sich zusammenfinden und die Hände reichen werden“ (S. 232).

Eine ausführliche Untersuchung widmet (5.) Dr. Lang unter dem Titel „Das Kausalproblem“ einem der wichtigsten philosophischen Probleme, das mit allen Fragen der Philosophie im Zusammenhange steht und vom Vf. zunächst in die drei Fragen nach dem Begriff der Kausalität,

dem Gesetze und dem Prinzip derselben zerlegt wird. Von dem breit angelegten Werke liegt der erste Band: Geschichte des Kausalproblems, vor.

Unter Kausalgesetz versteht der Vf. „nur dasjenige Gesetz, welches für jedes Geschehen eine Ursache postuliert“, unter Kausalprinzip aber das Prinzip der Naturgesetzlichkeit oder die Forderung, daß „Ursache und Wirkung nach einer Regel, d. h. gesetzlich miteinander verbunden sein müssen“ (S. 19).

Als charakteristisch für den Standpunkt des Vf.s wollen wir die allerdings zunächst nur gelegentlich hingeworfene Bemerkung (die Theorie des Kausalproblems soll nämlich der zweite Band bringen) anführen: *causa sui* könne nur dasjenige Wesen sein, „das zu seiner Selbstverwirklichung (!) keiner anderen Ursache bedarf, welche Ab-solutheit, wie die Erfahrung lehrt, bei keinem endlichen Wesen zu finden ist“ (S. 20). Sollte demnach Dr. Lang wirklich einer Selbstverwirklichung Gottes das Wort reden? Wir müssen es wohl annehmen, da er bei der Darstellung der thomistischen Kausalitätslehre es befremdlich findet, daß der englische Lehrer, obgleich ihm Gott Realgrund seiner Existenz selbst ist, doch den so naheliegenden Begriff der *causa sui* ablehne (S. 213). Unmittelbar zuvor konstatiert der Vf. selbst, Thomas erkläre Gott als die lauterste Wirklichkeit mit Ausschluß jeglicher Potenzialität. Der englische Lehrer mußte den Begriff der *causa sui* ablehnen, da dieser die Bedeutung der selbsttätigen Erhebung des Potenzialen zur Aktualität hat, sonach in sich widersprechend ist. Dem Vf. fehlt das Verständnis für den aristotelisch-thomistischen Begriff der realen Möglichkeit, womit sich ihm auch das für den Begriff der Materie und weiterhin der tiefere Einblick in den Zusammenhang der peripatetischen Lehren, unter anderm die richtige Würdigung der Theorie vom Prinzip der Individuation verschließt.

Die Lücke, die der Vf. in der aristotelisch-scholastischen Begründung des Kausalgesetzes zu finden meint (S. 212), existiert nicht in dieser, sondern, wie es scheint, in seiner eigenen Auffassung. Es ist, wie gesagt, das Fehlen des Begriffs der realen Potenz. Nicht ohne tiefen Grund widmet Aristoteles in den metaphysischen Büchern nicht etwa dem Kausalgesetz, sondern außer dem Prinzip des Widerspruchs den Begriffen von Akt und Potenz,

ἐνέργεια und *δύναμις* eine eingehende Erörterung; denn auf diese führt die Analyse des Kausalbegriffs zurück. Der hl. Thomas aber leitet den Begriff der *causa prima* aus dem des *actus primus* ab und begründet die Lehre von der Schöpfung aus nichts durch den Begriff des aktualsten Seins, das nicht durch Aktualisierung einer in oder außer ihm vorhandenen passiven Potenz, sondern (relativ, endlich) Seiendes schlechthin setze, d. h. aus nichts schaffe.

Die Schwierigkeiten, welche die neuere Philosophie in ihren beiden Strömungen, der rationalistischen und empiristischen, zur Umdeutung oder Bestreitung des Kausalgesetzes bewogen, haben ihren tieferen Grund in dem von ihr eingenommenen subjektiven Standpunkt, der entweder einseitig auf die subjektive Evidenz oder auf die Erfahrung Gewicht legt. Die subjektive Evidenz führt dazu, das Kausalgesetz nicht bloß indirekt durch das des Widerspruchs zu begründen, sondern mit dem der Identität zu identifizieren, wonach streng genommen die Ursache in der Wirkung nur sich selbst bejahen würde, während der Empirismus das Kausalverhältnis auf eine zeitliche Folge reduziert, indem (wie der Vf. selbst des öfteren richtig hervorhebt) Verhältnisse nur durch das Denken erfaßt werden können, das der Empirismus als selbständige Erkenntnisquelle verwirft.

Wenn also der Vf. die Umdeutung des Kausalgesetzes beziehungsweise die Irrtümer des Rationalismus in betreff desselben aus der Forderung der begrifflichen Evidenz erklärt, so ist diese Auffassung durch den Zusatz: subjektiver (begrifflicher Evidenz) zu ergänzen (S. 220).

Der Vf. spricht wiederholt von einem Parallelismus der Ordnung des Erkennens und des Seins. Diese Ausdrucksweise ist sehr dem Mißverständnis ausgesetzt und müßte streng genommen zur Verwechslung des Erkenntnis mit dem Realgrunde führen. Denn was soll jener Parallelismus besagen? Was anderes, als daß der Gang der Sache sozusagen derselbe sei wie der Gang des Denkens, eine Annahme, die, konsequent verfolgt, zum logischen Pantheismus führen würde, wie auch die Entwicklung der modernen Systeme beweist, die von den parallelistischen, dogmatischen Systemen zu denen des absoluten Idealismus geführt haben?

Der Vf. erwähnt einen „erkenntnistheoretischen“ Gottesbeweis, den Platon geführt und der von Descartes, Leibnitz, Bossuet, Fénelon und Viktor Cousin wieder aufgenommen worden sei. Er versteht darunter den Schluß aus den Ideen des Wahren, Guten und Schönen im menschlichen Geiste auf eine jenseitige absolute Wahrheit, Güte und Schönheit. Dieser Beweis, seiner idealistischen Fassung entkleidet, nicht als erkenntnistheoretischer, sondern als kosmologischer findet sich auch, sofern ihm ein Wahrheitskern zukommt, bei Aristoteles und dem hl. Thomas. Er besagt im Grunde nichts anderes, als daß auch alle Bewegung im Reiche des Geistes auf einen ersten Bewegter, und dies ist die als wesenhafte Wahrheit und Güte bewegende höchste Intelligenz, zurückzuführen sei. Beim hl. Thomas kehrt überdies der Grundgedanke jenes Beweises in dem Argument aus den „Stufen“ wieder, indem aus der Existenz verschiedener Grade des Wahren und Guten auf ein höchst Wahres und Gutes als Ursache von jenen geschlossen wird nach dem Grundsatz der aristotelischen Metaphysik: *per quod aliquid est, hoc et illud magis*.¹

Gegen Darstellung und Kritik der aristotelischen Lehre haben wir außer dem bereits Gesagten noch mehrere verschiedene Bedenken. Nach aristotelischer Lehre soll alles Endliche eine Synthesis aus Materie und Form sein (S. 84). Dies läßt sich nicht beweisen. Gott ist nach Aristoteles allein reiner Akt, woraus nur folgt, daß alles außer Gott mit Potenzialität behaftet ist. Die Begriffe von Potenz und Stoff aber fallen nicht zusammen. Auch im reinen, immateriellen Geiste ist Potenzialität, indem sich Wesenheit und Dasein in ihm wie Potenz und Akt verhalten, keineswegs aber findet sich in ihm Stoff und Form; vielmehr sind reine Geister — und als solche sind wohl die aristotelischen Sphärengeister zu denken — nur Form (*formae subsistentes*).

Daß Aristoteles die Existenz eines Allgemeinen neben dem Einzelnen annehme, beruht wohl auf einem Versehen. Die ebendasselbst (S. 88) behauptete Unsicherheit in der Erklärung des Substanzbegriffs, die aus der Unterscheidung eines erkenntnistheoretischen und metaphysischen Substanz-

¹ Met. α 993 b 24 sq. S. 214 kommt der Vf. auf dieses Argument des hl. Thomas zu sprechen und glaubt darin den Grundgedanken des „noetischen“ Gottesbeweises zu erkennen.

begriffs entsprungen sei, besteht nicht. Der Vf. ist, wie es scheint, durch Zellers Urteil beeinflusst, der in der Annahme einer ersten und zweiten Substanz einen Widerspruch findet. Die neueren Erklärer vermögen eben von der falschen Alternative, das wahrhaft Seiende sei entweder das Allgemeine oder das Besondere, nicht hinwegzukommen. Für den gemäßigten Realismus des Aristoteles haben sie kein Verständnis. Wenn aber der Vf. zu diesem Realismus sich selbst bekennt und dennoch in der Substanztheorie des Aristoteles Unsicherheit (d. h. wohl Inkonsequenz) findet, so beweist dies aufs neue, daß er in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie nicht eingedrungen ist.

Dies gilt besonders von der an der aristotelischen Theorie vom Prinzip der Individuation geübten Kritik. Da wir diesem Gegenstand eine ausführliche Darstellung gewidmet haben¹, so begnügen wir uns an diesem Orte damit, gegen die vom Vf. ausgesprochene Meinung, diese Theorie enthalte die Vorstellung einer Besonderung des Allgemeinen und sei virtuell pantheistisch², kurz zu bemerken, daß nach aristotelischer Auffassung Form und Stoff Teilsubstanzen³ sind, daß der letztere nur insofern als eine Potenzialität bezeichnet werde, als er sich der bestimmenden Form gegenüber als an sich bestimmungsloser, aber bestimmbarer Bestandteil verhalte; so daß aus der Verbindung beider das konkrete Ganze resultiert, ein Ganzes, welches durch die Form spezifisch, durch die Materie individuell bestimmt ist. Also käme auch der Materie eine bestimmende Funktion zu? Allerdings der *mat. signata*, was der bestimmungslose Stoff eben nur durch die Form ist. Von einer realen Besonderung eines Allgemeinen ist hier nirgends die Rede. Wirkendes Prinzip ist nur das Einzelne, das wieder ein Einzelnes und da es durch seine Form wirkt, ein ihm spezifisch oder generisch Ähnliches hervorbringt.

¹ S. dieses Jahrbuch VII. S. 195. S. 331 ff. (Separatausg. S. 91. S. 115 ff.)

² „Was Arist. als erste Substanz bezeichnet, verdient dieses Prädikat nicht, wofern die Materie der Grund der Individuation ist, und was er als subalternes Glied betrachtet, rückt an die erste Stelle. Hier liegen nun tatsächlich Anklänge an den Pantheismus vor.“ (S. 101.)

³ In den Büchern von der Seele unterscheidet Arist. ausdrücklich die *οὐσία ὡς ὑλη* von der *οὐσία* als *εἶδος*. S. *ψ.* B. 412 a 7.

Die Metaphysik des Suarez gilt dem Vf. als das klassische Kompendium der scholastischen Philosophie¹: ein Urteil, dem wir keineswegs unbedingt zustimmen können. Die „klassische“ Scholastik, die eines hl. Thomas steht nicht durchweg in prinzipiellem Einklang mit den Ansichten des Suarez. Wir erinnern nur an das Verhältnis von Wesenheit und Dasein sowie an den Begriff der Materie, welcher S. einen unvollkommenen Aktus zuschreibt, an die abweichende Auffassung des int. agens.

Einem „erkenntnistheoretischen“ Apriori soll der heil. Thomas zugetan gewesen sein (S. 191). Diese Übertragung Kantscher Terminologie auf scholastische Lehrsätze ist irreführend. Ein solches Apriori kennt der englische Lehrer weder im Sinne der parallelistisch-dogmatischen Philosophie, noch in dem kritischen Sinne des Wortes. Gleichwohl ist die Lehre des hl. Thomas nicht sensualistisch, weil die von ihm mit Arist. gelehrte Abstraktion ganz anderer Art ist als die eines Locke und Konsorten.

An die Darstellung des Nominalismus (S. 183 ff.) knüpft der Vf. einen Exkurs über zwei Klassen von Begriffen, die Kategorien oder Seinsformen, denen jeder anschauliche Inhalt fehle, und jene allgemeinen Begriffe, denen der Vorzug eigne, daß ihr Inhalt ein anschaulich vorstellbarer ist. Hiergegen läßt sich einwenden, daß der Inhalt jedes allgemeinen Begriffs ein intellegibler ist, also nicht „anschaulich vorstellbar“, schon aus dem Grunde, weil anschaulich vorstellbar nicht das Allgemeine ist, sondern nur das Individuelle. Ganz anderer Art ist die scholastische Unterscheidung physischer, mathematischer und metaphysischer Begriffe, die sich dadurch unterscheiden, daß die ersteren eine wesentliche Beziehung auf den sinnlichen Stoff, die mathematischen auf den intellegiblen Stoff (die Quantität) haben, während die metaphysischen von jeder solchen Beziehung frei sind. Erinnerung man hiergegen daran, daß sich Begriffe, wie Mensch, Haus und dgl. auf Gemeinbilder stützen, so ist darauf zu sagen, daß auch rein immaterielle Begriffe, wie selbst der des Seins im menschlichen Denken einer solchen Stütze, sei es auch nur des Wortes, bedürfen, indem der Verstand, wie Aristoteles erklärt, ohne ein Phantasma nichts denkt.

Die größere Hälfte des umfangreichen Bandes ist

¹ S. 118.

der Darstellung des Rationalismus, Empirismus und Kritizismus gewidmet.

Nach dem Vf. bezeichnet Spinozas Kausalbegriff den Kulminationspunkt des vorkantschen Rationalismus (S. 248). Derselbe beweist, wohin der Subjektivismus auf rationaler Grundlage tendiert, nämlich zur Zurückführung des Kausalverhältnisses auf die Identität; denn die Substanz Spinozas ist in der Tat nichts anderes als der Vernunftbegriff des Seins, das extrem realistisch gefaßte Sein der Eleaten. Aus Spinozas System läßt sich auch die Lehre entnehmen, daß jener Parallelismus von Denken und Sein, der die erste Phase des modernen Rationalismus kennzeichnet, konsequent den Idealismus und Pantheismus aus sich gebiert im Sinne einer Entfaltung der Dinge aus einer wesenhaften Einheit nach Analogie der Art und Weise, wie sich im menschlichen Bewußtsein die logische Idee gewissermaßen zu allem konkreten Sein differenziert. Das Leibnitzsche Schema äquivaliert augenscheinlich der spinozistischen Substanz.

Die vom Verfasser behauptete wesentliche Übereinstimmung der Baconschen Induktionstheorie (S. 310) besteht schon aus dem Grunde nicht, weil, wie der Vf. selbst konstatiert, Bacon auf induktivem Wege „bis zu den höchsten Prinzipien und Axiomen der Philosophie vorzudringen sucht“ (S. 314) und damit der Induktion selbst den Boden entzieht; denn das induktive Verfahren ruht auf unmittelbar evidenten Prinzipien und hat sein Gebiet ausschließlich in empirischen Kausalverhältnissen, die sich der unmittelbaren Einsicht verschließen und daher nur vermittelt einleuchtender Grundsätze wie: *Stante causa stat effectus*; *cessante c. cessat eff.*, *variata c. variatur eff.* aus partikulären Tatsachen allgemein erschlossen werden können. Ist das Vorhandensein jeder anderen Ursache ausgeschlossen, so kann ein einziger Fall genügen, um darauf einen Induktionsschluß zu gründen.

Wie man sieht, ist das induktive Verfahren dem syllogistischen geradezu entgegengesetzt und kann daher auf keine syllogistische Schlußform zurückgeführt werden. Dasselbe geschieht ohne Mittelbegriffe, da es ja zur Erkenntnis derselben führen soll; denn wie Aristoteles sagt, der Mittelbegriff ist die Ursache. Seine Aufgabe ist vielmehr, dem Syllogismus die Mittelbegriffe zu liefern.

Diese Betrachtung führt uns auf den Gebrauch des Terminus *causa* im Gebiete des Erkennens, unterschieden von *ratio*. Streng genommen kann jener Ausdruck nur vom psychologischen Prozeß richtig gebraucht werden, durch den z. B. ein Beweis geführt wird; denn die aktuelle Erkenntnis der Prämissen gestaltet sich in der Tat zur Ursache der Erkenntnis des Schlußsatzes; oder mit anderen Worten, indem der Verstand bezüglich der Prämissen im Akte sich befindet, bewegt er sich zur aktuellen Erkenntnis des Schlußsatzes. Anders verhält es sich mit dem logischen Prozeß, der überhaupt kein realer Vorgang ist, wie wenn ich die Eigenschaften des Kreises aus dem Begriff desselben ableite; von dieser Seite angesehen, erscheinen die Prämissen als *ratio*, nicht als *causa*. So z. B. wenn ich das Dasein Gottes beweise, findet zwar ein psychologischer Kausalprozeß statt, der Gegenstand aber unterliegt keinem realen Prozesse, sondern nur einem logischen, idealen, wenn man nicht etwa mit Hegel sagen will, die Gottesbeweise schöpfen ihre Wahrheit aus einer Selbstvermittlung Gottes durch die Welt.

Wenn der Vf. gelegentlich der Lehre Hobbes' bemerkt¹, daß die intellektualistische Philosophie eine angebliche Ergänzung des Kausalbegriffs akzeptieren könne, die es ermögliche, das Kausalverhältnis auf ein Identitätsverhältnis zurückzuführen, so verweisen wir auf das früher Gesagte, daß das Kausalverhältnis zwar durch das *pr. contradictionis* indirekt begründet, nicht aber auf Identität zurückgeführt werden könne. Das letztere wäre, um uns der Ausdrücke des Vf.s zu bedienen, nicht Intellektualismus, sondern Rationalismus.

Unter dem Titel: Die Periode des Kritizismus werden Kant, Schopenhauer und Maine de Biran behandelt. In der Parallele, die der Vf. zwischen Kant und Thomas von Aquin zieht (S. 468), glauben wir eine Lücke konstatieren zu müssen. Sie betrifft die Auffassung des intellektuellen Erkenntnisvermögens. Ein wesentlicher Unterschied der beiderseitigen Theorie besteht nämlich darin, daß Kant den Intellekt als ein aktives, Thomas dagegen als ein passives Vermögen betrachtet. Was hier inbetracht kommt, ist nämlich unmittelbar nicht der *int. agens* (*νοῦς ποιητικός*), sondern der *int. possibilis* (*νοῦς*

¹ S. 321.

δυνάμει); denn dieser ist das erkennende Vermögen, während die Funktion des int. ag., wie der Vf. selbst a. a. O. erwähnt, darin besteht, das Objekt des (möglichen) Intellekts (das Intellegible im Sinnlichen) zur Rückwirkung auf denselben (den int. poss.) zu befähigen. Kant wußte von keiner anderen Abstraktionstheorie als der Lockeschen, und da er einsah, daß diese zur Begründung allgemeiner und notwendiger Erkenntnisse nicht ausreiche, ließ er sich zu seiner aprioristischen Auffassung der intellektuellen Erkenntnis verleiten, nachdem er bereits die Unhaltbarkeit der parallelistischen Theorien seiner dogmatischen Vorgänger erkannt hatte.

Dem Schopenhauer für die „interessanten Resultate“ seiner Detailuntersuchungen bezüglich der Gesichtswahrnehmungen gespendeten Lob (S. 488) vermögen wir nicht zuzustimmen. Der von Schopenhauer behauptete „intellektuelle Charakter“ dieser Wahrnehmungen führte ihn zu der Ansicht, daß auch den Tieren „Verstand“ zukomme, indem auch diese vermittels einer unbewußten Anwendung des Kausalgesetzes das verkehrte, doppelte und flächenhafte Netzhautbild in ein gerades, einfaches und stereoskopisches Sehen umsetzen. Diese Auffassung Schopenhauers ist ganz und gar verfehlt. Jene Erscheinungen erklären sich ungezwungen daraus, daß eben nicht das Netzhautbild unmittelbar wahrgenommen und durch einen Verstandesakt nach außen projiziert wird, sondern der Gegenstand selbst wahrgenommen wird, indem das Auge der Richtung der Strahlen folgt. Näher hierauf einzugehen ist hier nicht der Ort.

Aus dem letzten Abschnitt, dem über Maine de Biran, dessen Theorie des Kausalgesetzes der Vf. zum Gegenstand einer besonderen Schrift gemacht hat,¹ entnehmen wir die vollkommen zutreffende Frage, ob der Schluß des „französischen Kant“ von der individuellen Tatsache der durch den Willen bewirkten Veränderungen unseres eigenen Körpers, also von einer individuellen Tatsache „auf ein allgemeines Denk- und Seinsgesetz“ ohne anderweitige Anhaltspunkte, als es diejenigen sind, welche uns die innere Erfahrung biete, gültig sei? (S. 513).

Die Darstellung ist lichtvoll und zeugt von Gelehrsamkeit und Scharfsinn. Ein endgültiges Urteil über den

¹ Maine de Biran, Cöln. O. J.

Standpunkt des Vf.s wird sich erst nach dem Erscheinen des in Aussicht gestellten zweiten Bandes abgeben lassen. Die Stellung desselben gegenüber Aristoteles und der Scholastik erweckt in uns kein günstiges Vorurteil; der gemäßigte Realismus, zu dem sich auch der Verfasser bekennt, läßt sich ohne die von ihm abgelehnten Theorien über die Potenz, resp. die Materie, die Individuation nicht aufrecht erhalten. Speziell ist das Kausalgesetz ohne den Begriff des real Möglichen nicht wissenschaftlich zu begründen. Wir haben uns über die Bedeutung desselben bei anderer Gelegenheit ausgesprochen. Derselbe ist wie ein Eckstein, den die modernen Bauleute verworfen haben, ohne den aber kein solider philosophischer Bau errichtet werden kann.

Als Kuriosum sei erwähnt, daß Fr. Mauthner, der den Lesern des Jahrbuchs als Sprachkritiker und „Chester-Kas“-logiker bekannt ist, in einem „Aristoteles“ betitelten und unter der Ägide von Georg Brandes als Teil der Sammlung „Literatur“ erschienenen Pamphlet, in welchem Aristoteles in einer Weise behandelt wird, die jedem Freund der Philosophie die Glutröte der Entrüstung ins Antlitz treiben muß, unter anderem seinen Angriff auch auf den Begriff des Möglichen, mit dem Aristoteles Fangball spiele, gerichtet hat. Mauthner beweist da eine sehr richtige „Witterung“, wie auch sein Gewährsmann, der Positivist Lewes, der sämtliche ontologische Begriffe in die Trödelbude verweist.¹

Über Külpes Schrift: (6.) „Die Gegenwart der Philosophie in Deutschland“ können wir uns kurz fassen, da der Hauptinhalt derselben den Lesern des Jahrbuchs aus dem letzten Hefte bekannt sein wird, wo sie uns als Quelle für den augenblicklichen Stand der Metaphysik in Deutschland diene.² Külpe beabsichtigt nicht nur eine Schilderung, sondern zugleich in bescheidenen Grenzen eine Kritik der herrschenden Richtung zu geben (S. 4). Nach seiner Ansicht unterscheiden sich Philosophie und Einzelwissenschaften, die rationalen und die empirischen Wissenschaften nur durch die

¹ Die Literatur, herausg. von G. Brandes 2. Bd. Aristoteles von F. Mauthner. Den Naturforscher Aristoteles verteidigt in einem offenen Briefe an G. Brandes der Schweizer Zoologe R. Burkhardt unter dem Titel: „Mauthners Aristoteles“. (Gedruckt in Basel, 1904.)

² Jahrg. XIX, Das zweite Dezennium des Jahrbuchs S. 388 ff.

Methode von einander (?) S. 5. Die moderne Philosophie ergänze die Einzelwissenschaften durch Logik, Metaphysik und „durch Untersuchungen, die im Geiste und mit den Methoden der Einzelwissenschaften betrieben und durchgeführt werden“; die Metaphysik sei natürlich (sic) ein mit der Zeit wechselnder Versuch, die Leuchtkraft der in den Einzelwissenschaften divergierenden Strahlen in denselben bisher unzugänglich gebliebenen Fernen wirken zu lassen (S. 7 ff.). Von einer Metaphysik als Wissenschaft kann da freilich keine Rede sein.

Vom „neuen Idealismus“¹ urteilt Külpe, er sei berufen, den alten Aufgaben der Philosophie gerecht zu werden und ein neues Zeitalter der Ideen und Systeme anbrechen zu lassen (S. 13): eine optimistische Auffassung, welche durch die Erfolge der Vertreter dieses „neuen“ Idealismus (Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt) in keiner Weise gerechtfertigt erscheint.

Den (positivistischen) „Wirklichkeitsstandpunkt“ glaubt K. durch die „Setzung und Bestimmung eines fremden Seelenlebens und einer geschichtlichen Realität“ (S. 115) überwinden zu können; denn diese seien auf dem Wege der Erfahrung im Sinne des Positivismus nicht erreichbar. Die Philosophie müsse durch das kritische Fegefeuer geläutert, an die Traditionen der großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibnitz anknüpfen (S. 116): ein, wie wir überzeugt sind, erfolgloses Beginnen, das doch wieder zur „Naivität“ der nachkantischen Spekulationen führen müßte, die doch, geschichtlich betrachtet, nichts anderes sind, als durch das Fegefeuer der Kritik hindurchgegangene idealistisch-dogmatische Systeme, so beispielsweise der Panlogismus Hegels ein kritisch-geläuterter Spinozismus.

Auf das Gebiet der Moralphilosophie führt (7.) Dr. med. W. Sterns: „Die allgemeinen Prinzipien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis“,² worin der Inhalt einer größeren Schrift des Vf.s kurz zusammengefaßt ist. Der Vf. bezeichnet seinen Standpunkt selbst als kritischen Positivismus, der sich von dem Positivismus Comtes dadurch unterscheiden soll, daß er die Möglichkeit eines vom materiellen wesentlich verschiedenen geistigen

¹ S. Jahrb. a. a. O. S. 390.

² S. Jahrb. XVIII. S. 250.

Prinzips offen läßt. Dieser Standpunkt habe Beziehungen sowohl zum kritischen Idealismus Kants als auch zum kritischen Materialismus Du Bois-Reymonds und Griesingers. Als einzige nähere Voraussetzung der wissenschaftlichen Ethik will der Vf. nur die „deterministische Freiheit des Willens“ (!) etwa nach Art derjenigen Herbarts gelten lassen. Die Methode der positiv-wissenschaftlichen Ethik könne nur die induktive sein. Grundstock des „sittlichen Triebes“ sei der Trieb zur Abwehr schädlicher Eingriffe ins Leben überhaupt (S. 12); also nicht Mitleid sei der eigentliche Beweggrund der sittlichen Handlungen. Zwischen Sittlichkeit, welche Repression, Reaktion sei, und Kultur, die in spontaner Aktion bestehe, sei ein bisher nicht genügend beachteter Unterschied. Die ethische Regel müsse lauten: Handle so weit als möglich entsprechend dem Triebe zur Erhaltung des Psychischen oder Geistigen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe. Höchstes Gut sei diejenige Tugend oder Sittlichkeit, welche in dem dem Triebe zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe entsprechenden Verhalten besteht. Sittlichkeit endlich sei unabhängig von der Religion; denn „das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist ein in derselben Weise, wie die physikalischen und psychologischen Gesetze unabänderliches, notwendiges Gesetz, das unabhängig von der Religion, einem Naturgesetze vergleichbar, in den beseelten Wesen wirkt und wirken wird, solange es beseelte Wesen und eine objektive Außenwelt geben wird“ (S. 21).

Diese kurze Charakteristik mag genügen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß diese kritisch-positivistische Ethik ihren Namen „Ethik“ wie *lux a non lucendo* hat. Eine Ethik ohne Freiheit, ohne den Begriff des Sollens oder der unbedingten Verpflichtung, deren Methode die Induktion ist, die statt vom Sollen, vom tatsächlichen Handeln ausgeht, deren Regel rein negativ lautet, kann keinen Anspruch auf Beachtung erheben. Die Loslösung von der Religion teilt sie mit Kant, dessen kategorischer Imperativ aber eben deswegen in der Luft schwebt, weil er nicht durch die allein unbedingt verpflichtende Macht eines jenseitigen unendlich heiligen Willens begründet wird.

Derselbe Vf. behandelt in einer anderen Schrift

(8.) Das Wesen des Mitleids.¹ Wie wir sahen, lehnt er es ab, das genannte Gefühl mit Schopenhauer als den eigentlichen Beweggrund des sittlichen Handelns aufzufassen. Die vorliegende Schrift soll nun das Wesen des Mitleids nicht bloß, insoweit es in der Ethik, sondern auch soweit es in der Ästhetik eine Rolle spielt, beleuchten (Vorwort). Der erste Teil der Schrift behandelt die bisherigen Anschauungen über das Wesen des Mitleids. Der Vf. spricht sich gegen die Ansicht Rousseaus und Ad. Smiths aus, daß das Mitleid aus einem Sichversetzen in den Zustand eines anderen Menschen entspringe (S. 6). Lessing habe diese Auffassung erneuert. Dagegen ist nach dem Vf. das Wesen des Mitleids „das verletzte im Laufe sehr vieler Jahrtausende allmählich entstandene Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der gesamten sowohl unbeseelten als auch beseelten objektiven Außenwelt ins psychische Leben“ (S. 16).

Der Vf. polemisiert gegen Wundt und E. Dühring, die das Mitleid als ursprünglich in der Natur gesetzt annehmen, da es in diesem Falle nie zu sittlichen Handlungen führen könnte. „Denn das Sittliche ist seinem Wesen nach dem Natürlichen entgegengesetzt“ (S. 18).

Ebenso aber wird auch die metaphysische Begründung des Mitleids durch Schopenhauer zurückgewiesen. Daß Schopenhauer die „Ursache des Vorhandenseins des Mitleids auch mit nicht nahen Blutsverwandten, das durch die Natur nicht ursprünglich gesetzt ist, nicht in einer natürlichen, durch sehr viele Jahrtausende gehenden allmählichen Genesis und Vererbung desselben innerhalb des Menschengeschlechtes, was das allein richtige gewesen wäre, findet, sondern durch seine Metaphysik und zwar durch das im Menschen vorhandene Bewußtsein der Wesensgleichheit mit allen Wesen erklärt, welches nach ihm eine Folge des Bewußtseins der Einheit aller Wesen ist, die nichts anderes als Objektivationen eines und desselben Wesens, des Willens, sind, ist der Hauptfehler der Begründung seiner Ethik“ (S. 24).

Schopenhauer leugne konsequentermaßen die Pflichten des Menschen gegen sich selbst (S. 25) und schließe

¹ S. Jahrb. XIX. S. 273.

auch einen, obschon nur geringen, Teil sittlicher Handlungen bei den Tieren (!) aus (S. 29).¹

Zum moralischen Gefühl wird das Mitleid erst durch das Opfer, die sittliche Handlung (S. 38): was nach unseren Begriffen die Sache auf den Kopf stellen heißt, indem die Handlung zur sittlichen wird durch den Willen, so daß von Sittlichkeit im Tiere keine Rede sein kann. Freilich spricht der Vf., um die Fiktion tierischer Sittlichkeit aufrecht zu erhalten, von einem sittlichen Trieb, der aus ererbtem Groll stammt und den Willen (!) kräftig antreibt zur Erhaltung des Psychischen (S. 41).

Indem der Vf. wieder auf die „sittliche Regel“ zu reden kommt, formuliert er sie in dem Imperativ: „Entwickle den sittlichen Trieb mit allen Kräften“ (S. 46). Welchen Sinn soll aber ein Naturgesetz in imperativischer Fassung haben? Wer wird dem Stein befehlen, zu fallen?

Wie das sittlich Gute vom Religiösen, so ist nach dem Vf. das Schöne vom sittlich Guten unabhängig. Die Tragödie hat nur die Aufgabe zu gefallen (S. 48), sie ist Spiel; verbindet sie sich mit der Sittlichkeit, so ist das ein Nebenertrag. Dagegen ist zu sagen, daß das wahrhaft Schöne mit dem wahrhaft Guten zusammenfällt und sich von dem Guten nur durch die Beziehung auf die Anschauung unterscheidet: *pulchra sunt, quae visa placent*.

Um das Wesen des Mitleids befriedigend zu erklären, mußte der sinnliche Anteil an demselben von dem geistigen klar unterschieden werden. Das Sittliche aber steht in unauflöselichem Zusammenhang mit Vernunft und freier Selbstbestimmung, so daß die tierischen Erscheinungen von selbst aus dem Gebiete des Sittlichen ausscheiden.

Der vergleichenden Religionswissenschaft und zwar der noch immer in vollem Gange befindlichen Kontroverse über das Verhältnis der babylonischen Ausgrabungsergebnisse zum Alten Testamente ist die Schrift von Dr. J. Horowitz gewidmet: (9.) Babel und Bibel, Randglossen zu den beiden Vorträgen Fr. Delitzschs. Die Schrift entstand aus einem in Frankfurt a. M. im Verein für jüdische Geschichte und Literatur gehaltenen Vortrag. Drei Punkte sind es hauptsächlich, die der Vf. herausgreift, um die

¹ Über die „wenigen, aber deutlichen“ sittlichen (!) Erscheinungen bei den Tieren s. auch S. 31 ff.

über das Ziel weit hinausgreifenden Schlüsse des Assyriologen zurückzuweisen: 1. Babel und der israelitische Monotheismus, 2. Hammurabi, „König der Gerechtigkeit“, 3. der Sabbat.

Was den ersten Punkt betrifft, so bestreitet der Vf. die von Delitzsch noch immer hartnäckig festgehaltene Erklärung des semitischen *el, ilu* als Ziel sowie den daraus gezogenen Schluß auf eine „einheitliche“ Gottheit der alten semitischen Stämme. Ebenso auch die Folgerung aus dem übrigens bestrittenen Vorkommen des Jahwenamens, daß der vierbuchstabile Gottesname ein „geistiges Eigentum“ der alten Kanaäerstämme gewesen sei (S. 18).

Bezüglich des zweiten Punktes, so könne, führt der Vf. aus, aus der von Delitzsch angezogenen bildlichen Darstellung ein Schluß auf die Vorstellung einer Offenbarung, die der Gesetzgeber Hammurabi von Schamasch, „dem höchsten Gesetzgeber“, empfangen habe, nicht gezogen werden, da Hammurabi sich selbst als König der Gerechtigkeit bezeichne, der die Gesetze gebe, so daß die Unterschrift nicht lauten dürfte: „Hammurabi empfängt vom Sonnengotte seine Gesetze“, sondern vielmehr lauten müßte: „Hammurabi, König der Gerechtigkeit“, wie er sich selbst im Schlußwort nennt (S. 29).

Endlich den dritten Punkt, den Sabbat anlangend, so ist nicht nur die Etymologie des fraglichen Wortes „*schabattu*“ zweifelhaft, sondern auch der Gebrauch desselben für den „Sabbat“ der siebentägigen babylonischen Woche nicht erwiesen. Diese Woche selbst unterscheidet sich ferner von der israelitischen dadurch, daß sie sich nicht gleichmäßig durch das ganze Jahr hinzieht, der vermeintliche Sabbat vielmehr auf den 7., 14., 21., und 28. jedes einzelnen Monats fällt. Diese Tage endlich sind nicht Ruhetage, wie der israelitische Sabbat, sondern Bußtage und das *ûm nûch libbi* ist eine Abkürzung des häufiger vorkommenden *ûm nûch libbi ilâni*, Tag der Besänftigung des Herzens der Götter (S. 33). Der Vf. überläßt es dem Leser, zu beurteilen, mit welchem Rechte Delitzsch sage, die in der Sabbat- bzw. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle haben wir dem alten Kulturvolk der Babylonier zu verdanken (S. 45).

Wie die Bibel- und Babelkontroverse, so hört auch die Deszendenzfrage nicht auf, das Interesse der Geister wach zu halten. „Untersuchungen über die Bedeutung der

Deszendenztheorie für die Psychologie“ betitelt sich (10.) eine Schrift von Dr. M. Ettliger. Der Vf. hofft „einiges zur Klärung der einschlägigen Begriffe beizutragen“ (Vorwort). Er will nicht die Bedeutung der Selektionstheorie, sondern die der Deszendenzlehre für die Psychologie erwägen (S. 10). Jene nehme den Begriff der Zweckmäßigkeit nach Umfang und Inhalt zu enge, indem sie ihn nur auf Lebenserscheinungen und da nur im Sinne der Nützlichkeit für die Erhaltung von Individuum und Gattung anwende (S. 11). Kausale und teleologische Weltansicht schließen sich nicht aus. „Daher verträgt sich eine mechanische Auffassung der Lebensprozesse ebenso gut mit einer teleologischen Grundansicht, als etwa eine „vitalistische“ oder gar „psychologistische“ Auffassung der Atomvorgänge dem Kausalgesetz entsprechen muß“ (S. 12). (Es fragt sich indes, ob eine antivitalistische Erklärung des Lebens, abgesehen davon, daß sie an den tatsächlichen Erscheinungen desselben scheitert, nicht der Zufallstheorie Tür und Tor öffnet.)

Die außer der Selektion zur Erklärung der Deszendenz herangezogenen Prinzipien sind in weitem Umfange psychologische. Im Geltungsbereich solcher Prinzipien ist aber dann offenbar die Psychologie zur Lehrerin und nicht zur Schülerin geeignet“ (S. 16).

Nach diesen einleitenden Bemerkungen handelt das erste Kapitel vom „heuristischen Wert der Deszendenztheorie für die Psychologie“, wobei die systematische Anwendung eine vergleichende Psychologie voraussetzen würde, wie sie in begrenztem Umfange möglich sei (S. 18 ff.).

Den „Darwinschen Problemstellungen“ wird nachgerühmt, daß sie „die Bande lösen halfen, welche die psychologische Forschung mit den überragenden Fragen einseitiger Philosophien verknüpften“ (S. 20.) (Dies war nun freilich in dem Maße der Fall, daß Darwin die Forschung von aller Philosophie nicht nur, sondern auch von allem vernünftigen Denken loslöste, wie seine Bemerkungen über die Entstehung des Gesichtssinns deutlich zeigen.)

Für den Standpunkt des Vf.s ist die Äußerung bezeichnend, Gegenstand der Psychologie sei das Bewußtseinsleben des erwachsenen Menschen, Gegenstand der vergleichenden Psychologie, der Kinder- und Tierpsychologie das Bewußtseinsleben der Kinder und Tiere (S. 24).

Resultat des zweiten Kapitels über die Kriterien des Bewußtseins ist, daß nur „die Modifikation des Verhaltens durch die Erfahrung ein zuverlässiges Kriterium des Bewußtseins“ bilde. Das Lernen der Tiere (führt das 3. Kapitel aus) geschieht durch Gedächtnis, Übung und Nachahmung (S. 42 ff.). Was das Gedächtnis betrifft, so sei das aktuelle Geschehen, woraus wir dasselbe als Fähigkeit erschließen, allemal bewußt; denn es bestehe eben im bewußten Sichabspielen von Vorstellungs- bzw. Empfindungsvorgängen, und weil sich diese unter neuen Bedingungen, d. h. nicht infolge der entsprechenden Außenreize abspielen, müssen wir auch eine besondere Art ihrer gesetzmäßigen Bedingtheit, die associative annehmen; dann möge man freilich nicht ohne bedenkliche Annäherung an eine Vermögenspsychologie (!), von einer besonderen Fähigkeit, dem Gedächtnis reden (S. 43 f.). Also der Vf. perhorresziert die Vermögenstheorie, ohne zu bedenken, wie bedenklich er sich damit dem Positivismus der „großen“ Forscher Darwin, Hume u. dgl. nähert.

Der Vf. ist kein Freund der Scholastik, wie unter anderem folgende Anmerkung (S. 59 A. 1) erkennen läßt: „Diese (des Vf.s) Auffassung des tierischen Seelenlebens deckt sich in allem Wesentlichen mit derjenigen Wasmanns; doch kleidet dieser seine Meinung in eine scholastische Ausdrucksweise, deren Zweckmäßigkeit nicht zugegeben werden kann. Mit der modernen psychologischen Terminologie steht es freilich auch nicht zum besten, und nicht ohne Absicht suche ich oft durch vulgäre Ausdrücke deutlich zu sein.“ (Die zerfahrene moderne Terminologie hat ihren Grund in der Zersplitterung der Systeme, deren Folgen durch Loslösung von allen „einseitigen Philosophien“ nicht wirksam zu begegnen ist. Dem Vf. wäre eine gründlichere Bekanntschaft mit der Scholastik dringend zu empfehlen.)

Das fünfte Kapitel weist die Eigenart des menschlichen Seelenlebens nach; das Lernen des Menschen unterscheidet sich vom associativen Lernen des Tieres als ein solches durch Einsicht und Belehrung (S. 64 ff.). Hieraus ist zu schließen, daß der Unterschied des menschlichen und tierischen Seelenlebens nicht ein gradueller, sondern ein wesentlicher ist (S. 71). Eine Entwicklung der Begriffe sei gewiß nicht zu leugnen, es sei aber eine solche „aus Begriffen, jenen zunächst ganz primitiven

Wahrnehmungsbegriffen, die sich bei den ersten Fällen des Wiedererkennens bilden“ (a. a. O.). Das Gemeinbild — so würden wir den weiter entwickelten Gedanken des Vf.s ausdrücken — darf nicht mit den Begriffen verwechselt werden (S. 72). Übrigens zeigt die ganze Erörterung, daß dem Vf. ein tieferes Verständnis des Abstraktionsprozesses mangelt. Bezüglich der „Tiersprache“ heißt es richtig: „Nicht der Besitz einiger Laute beweist etwas für die Intelligenz der Tiere, sondern die einsichtige Verwendung dieses Besitzes“ (würde, ist wohl zu ergänzen, wenn sie nachzuweisen wäre, was nicht der Fall ist, Intelligenz beweisen). Das sechste und letzte Kapitel beginnt mit den Worten: „Daß das Hereinbringen deszendenztheoretischer Begriffe meist nur geeignet ist, die psychologische Einsicht zu hemmen und zu verwirren“ und erklärt am Schlusse: „Und so können wir denn, nachdem der erste Satz dieser Abhandlung sagte, daß das Verständnis der geistigen Entwicklung des Menschen die Aufgabe der Psychologie ist, nun mit der bestärkten Zuversicht schließen, daß die Psychologie dieser Aufgabe mit ihren eigenen Mitteln gerecht zu werden vermag“ (S. 86).

Die Schrift enthält ohne Zweifel brauchbare Bausteine für den Beweis, daß von einer Deszendenz des Menschen nach der psychischen Seite, einer Entwicklung des menschlichen aus dem tierischen Seelenleben keine Rede sein könne. Wir fügen dem hinzu, daß dasselbe von der leiblichen Seite gelte, weshalb jene Konzession, die heutzutage von seiten einiger beliebt wird, daß der menschliche Leib möglicherweise tierischer Abstammung sei entschieden mißbilligt werden muß.

