

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

**Band:** 4 (1890)

**Artikel:** Zur Erkenntnistheorie [Fortsetzung]

**Autor:** Glossner, M.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-738290>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### 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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### 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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 30.12.2025

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



## ZUR ERKENNTNISTHEORIE.

VON

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

—○—

**W**ährend Fischer nur in der unmittelbaren Berührung mit dem Objekt ein sicheres Fundament für die objektive Realität des Erkennens erblickt, glaubt Dorner an dieser Objektivität festhalten zu können, obgleich nach seiner Ansicht unmittelbar nur das Bild des Objektes oder die Vorstellung von der Erkenntnis erfaßt wird, und zwar auf Grund einer aus dem Wesen und der Idee des Erkennens hervorgehenden Notwendigkeit, indem einerseits das Erkennen die Verschiedenheit des Objektes von seiner Vorstellung fordere, anderseits aber die Beschaffenheit des Objekts der Beschaffenheit der Vorstellung entspreche. Das vom Erkennen zunächst erfaßte Weltbild aber, sowie es durch die innere Anlage des Subjekts gefordert und philosophisch geläutert ist, stellt sich D. ganz in der Kantschen Weise vor, unterscheidet sich jedoch darin von dem Königsberger Philosophen, daß ihm das durch Anschauungsformen, Kategorien und abschließende Ideale bestimmte Gesamtbild der Welt eine von ihm verschiedene und unabhängig bestehende Wirklichkeit repräsentiert.

D.s Werk schließt sich der Reaktion gegen den mächtig anstrebenden, alle Metaphysik verpögenden Positivismus an. Die empirische Wissenschaft weise durch ihre Grundbegriffe über sich selbst hinaus, könne also nur in einer höheren Wissenschaft, der Metaphysik, ihren Abschluß finden. Die einleitende Untersuchung verbreitet sich über die entgegengesetzten Standpunkte des Dogmatismus und Skepticismus, sowie den vermittelnden Keticismus. Der Kantsche Keticismus, an welchen der Vf. die

eigene philosophische Arbeit anschliessen und den er im realistischen Sinne umgestalten und über sich hinausführen will, wird als eine Verbindung von Dogmatismus und Skepticismus dargestellt, was allerdings in einem gewissen Sinne, wenn auch nicht in dem des Verfassers richtig ist. Dogmatische Elemente in Kants Kriticismus sind das Ding an sich, die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse; diese Elemente aber sind mit den skeptischen nicht organisch und natürlich verbunden. Im wesentlichen ist der Kriticismus vom Skepticismus nicht verschieden, und lässt sich sagen, Kant unterscheide sich von Hume nur durch die verschiedene Ansicht vom psychologischen Ursprung der rationalen Erkenntnis: über Wert und Bedeutung derselben für das Wissen aber lehren beide wesentlich dasselbe; denn auch Kant anerkennt nur die Thatsache, nicht die objektive Berechtigung des Wissens. Die Neukantianer verfahren daher konsequent, wenn sie auch die praktische Vernunft in den Strudel des Zweifels herabziehen.

Mit der vom Vf. gegebenen Charakteristik der neueren Systeme können wir nicht durchweg übereinstimmen. Wenn z. B. gesagt wird, den rationalistischen Systemen von Fichte bis Herbart sei allen ein Wissen von dem über die Erfahrung hinausliegenden wahren Sein gemeinsam, so bedarf dies der Modifikation; denn jene Philosophen (Fichte, Schelling, Hegel) wollen keineswegs über die Erfahrung (im weiteren Sinne) hinausgehen, sondern glauben in der sich selbst erfahrenden, ihrer selbst gewissen — freilich reinen, von Zufälligkeit und Individualität freien — Vernunft das wahre Sein zu besitzen. Die geschichtliche Betrachtung des Vf. von den sich einander ablösenden dogmatischen und skeptischen Systemen scheint selbst den Skepticismus zu begünstigen. Gegen diesen Vorwurf sucht sich derselbe durch den Hinweis zu verwahren, daß die Geschichte einen vernünftigen Gang einhalte, der auf ein bestimmtes Ziel vollkommener Erkenntnis gerichtet sei, was sich in der Entwicklung der Philosophie seit Kant in anschaulicher Weise zeigen soll. Wir fürchten jedoch, daß die Philosophie seit Kant von jenem Ziele sich immer weiter entfernte. Der Vf. selbst scheint dieser Entwicklung kein Vertrauen entgegenzubringen, da er sonst nicht auf Kant zurückgehen würde. Wird es dem Verfasser gelingen, auf dem Terrain des Kriticismus die zerstreuten und flüchtigen Truppen im Kampfe um die Wahrheit aufs neue zu sammeln? Sehen wir zu! Die Kantsche Auffassung des Empfindens als eines Leidens führe über die Ansicht hinaus, daß das Erkennen nur durch das Subjekt, nicht auch

durch das Objekt bestimmt sei. Zweck des Erkenntnisvermögens ist, ein Objekt zu erkennen. Kritik des Erkenntnisvermögens als Selbstzweck gliche einer sich selbst zum Zwecke machenden historischen Kritik. Ein Erkenntnisvermögen, das sich nur selbst erkennt, ist ein Unding. Im Anschlusse an den Keticismus nun soll die Untersuchung so geführt werden, dass sich ergibt, wie das Erkenntnisvermögen selbst auf das Objekt hinweist. Zu diesem Behuf sollen zunächst Apriorismus und Empirismus, in welchen entweder Sinnlichkeit auf Vernunft oder Vernunft auf Sinnlichkeit reduziert wird, als einseitige Principien nachgewiesen werden (Kap. 1). Der mit Platon beginnende, in Kant und seinen Nachfolgern sich vollendende Apriorismus läuft in den letzteren in den apriorischen Entwicklungsprozess der Vernunft als des wahren Ansich der Erscheinungen aus, denn apriorische Gesetze können nur dann über Erfahrung eine Herrschaft ausüben, wenn Erfahrung selbst ihr Werk ist. Auf diesen Punkt gediehen, schlägt der Apriorismus, da allgemeine Begriffe und Gesetze nicht den Reichtum des Sinnlich-Empirischen zu fassen vermögen, in Empirismus um. Ein wissenschaftlicher Empirismus aber vermag sich nicht zu verwirklichen, da Erfahrung unserer Erkenntnissen weder Notwendigkeit noch Allgemeinheit geben kann und aus induktiv gewonnenen Begriffen eine Deduktion nicht statthaft ist. Zu diesem Resultat führt sowohl der materialistische als auch sensualistische oder psychologische Empirismus. Selbst wenn man sich mit bloßer Zusammenfassung der Erscheinungen begnügen wollte, könnte das Erkennen nicht rein empirisch bleiben, weil die Bearbeitung des Erfahrungsstoffes allein schon das Denkvermögen als selbständige Kraft erweist. Reiner Apriorismus und reiner Empirismus sind also gleich unmöglich, und es werden apriorische und empirische Elemente verbunden werden müssen. Da jedoch Kants Beispiel zeigt, dass selbst eine solche Verbindung den Subjektivismus nicht ausschließe, so ist nachzuweisen, dass unser gesamtes Erkenntnisvermögen ohne Objekt nicht zu begreifen sei. (Kap. 2). Die Absicht ist gut. Ist aber ihre Durchführung möglich, solange überhaupt apriorische Elemente angenommen werden? Allerdings ist reiner Empirismus falsch. Sollte sich aber nicht die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Verstandeserkenntnis ohne Apriorismus mittels einer Abstraktionstheorie festhalten lassen, die von der empiristischen völlig verschieden ist? Der Vf. wandelt einen anderen Weg. Wir werden sehen, mit welchem Erfolge.

Auf die zwei Kapitel der Einleitung folgt der erste, erkenntnistheoretische, Hauptteil, der in fünf Abteilungen die-

wichtigsten Probleme der Erkenntnistheorie behandelt. In der ersten Abteilung (die sinnliche Erfahrung) wird zuerst der Unterschied der Empfindung vom Denken aufgezeigt. Fälschlich wird derselbe aus dem vermeintlichen Gegensatze der Passivität, die der Empfindung, und der Aktivität, die dem Denken eigne, richtiger dagegen aus dem beiderseitigen Objekt, dem Allgemeinen, worauf das Denken, dem Individuellen, worauf die Empfindung gehe, abgeleitet. Die Empfindung lässt sich nicht konstruieren; sie ist ferner quantitativ begrenzt. Was ist nun von der Objektivität der Sinnesempfindungen zu halten? Unhaltbar ist die skeptische Hypothese, welche die Empfindungen hypostasiert. Diese müssten wie selbständige Wesen im Kausalverhältnisse zu einander stehen, und die verponde Substanz würde auf diesem Wege wieder eingeführt. Sind aber die Empfindungen Affektionen eines Subjekts, so frägt es sich, ob sie rein subjektiv seien. Hier begegnet uns zunächst der physiologische Idealismus. Will dieser zwischen im Raume objektivierten Empfindungen als äusseren und unräumlichen als inneren unterscheiden, so nimmt er, wenn jenem kein äusseres Objekt entspricht, eine notwendige Selbsttäuschung an. Weist das Affiziertsein auf ein Objekt als seinen Grund, so muss sich in der Empfindung auch die Beschaffenheit des Objekts offenbaren, wenn nicht eine schreiende Inkongruenz des einfachen Dinges an sich und des Empfindungsvermögens bestehen soll. — Empfindungs komplexe können nicht allein im Subjekte oder auch in dem überall gleichen Raum, sondern müssen im Objekte selbst den Grund ihrer Zusammenordnung haben, weil sonst unbegreiflich bliebe, wie wir unter der Fülle möglicher Empfindungen eines bestimmten Sinnesorgans gerade diese zur Einheit kombinieren, was zudem von allen Empfindenden in gleicher Weise geschieht.

Der Raum wird zuerst in kantischer Weise als Anschauungsform genommen. Der Raum sei Anschauung, nicht Begriff. Diese Ausdrucksweise erschien uns immer unverständlich. Vom Raume haben wir Anschauung und Begriff; er selbst ist, wenigstens für die unbefangene Betrachtung, keines von beiden, sondern eine Bestimmung der Dinge. Wenn zu gunsten jener Auffassung gesagt wird, dass der Begriff vom Raume demjenigen fehle, der keine Anschauung davon besitzt, so gilt dies von allen Begriffen sinnlicher Gegenstände ohne Ausnahme. Wer wird hieraus schließen, es gebe von solchen nur Anschauungen, nicht Begriffe? Über die Behauptung der Apriorität des mathematischen Raumes, der nicht aus dem sinnlichen abstrahiert sein könne, haben wir bereits Fischer gegenüber uns ausgesprochen. Die

Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit ist nur dann objektiv begründet, wenn der mathematische Raum in den Dingen vorhanden ist. Ist aber dies der Fall, so lässt er sich daraus auch abstrahieren. Allerdings ist er in den Dingen nicht in der Idealität, in der wir ihn auffassen und kann deshalb auch nicht mittels jener unbeholfenen Abstraktion, welche die neuere Philosophie allein kennt, abstrahiert werden. Die richtige Abstraktionstheorie ist eben dieser Philosophie unbekannt geblieben. Wie Fischer nimmt auch Dorner die Möglichkeit eines mehrdimensionalen Raumes an und beweist damit, wie wenig die Apriorität des mathematischen Raumes die Apodikticität der mathematischen Erkenntnisse zu fundamentieren geeignet ist. Dagegen begründen wir dieselbe eben durch jene Abstraktionstheorie, kraft welcher wir, durch die Erscheinung zum Wesen vor dringend und das Zufällige vom Wesentlichen scheidend, im Wesen eben das Notwendige und Allgemeine erfassen. Mit dieser Abstraktion des Raumes und der Raumfiguren ist denn auch die Erkenntnis der Möglichkeit verschiedener Entstehungs weisen der letzteren gegeben, ohne dass es der vom Vf. angenommenen unbewussten konstruktiven Synthesis des Geistes bedürfte. Die auf die Frage nach der Möglichkeit der Einordnung unräumlicher Empfindungen in den Raum gegebene Antwort, nur auf diese Art könne die Empfindung, die objektiven Ursprungs ist, diesem gemäß auf ein äusseres Objekt bezogen werden, dürfte schwerlich befriedigen; denn die Notwendigkeit, als räumliche Objekte vorgestellt zu werden, kann nicht für Objekte überhaupt, sondern nur für materielle Objekte zuge standen werden. Würde der Vf. genauer zwischen Empfindung, richtiger Wahrnehmung, Empfindungsgegenstand und sensibler Qualität unterscheiden, so ergäbe sich die richtige Lösung dahin, dass die Empfindung zwar ein einheitlicher und vitaler, jedoch nicht der Seele ausschliesslich eignender Akt und deshalb im stände sei, das an sich räumliche auch räumlich aufzufassen und vorzustellen. Die Einfachheit der sensiblen Qualitäten aber ist nur eine beziehungsweise, sofern sie nicht an sich, sondern als Bestimmungen der Quantität dem Raume unterworfen sind.— Die Projektion der Empfindungen in den Raum enthält jedoch der Ansicht des Vf. gemäß mehr als ein Symbol intelligibler Be ziehungen wirklicher Objekte, denn es liege kein Grund vor zu leugnen, dass die angeschaute räumliche Ordnung ein adäquates Abbild der wirklichen sei. Wie indes diese richtige Bemerkung mit der „metaphysischen“ Konstruktion des Raumes aus der Wechselwirkung einfacher Atome sich vereinbaren lasse,

ist schwer ersichtlich. Wie uns dünkt, schwankt der Vf. wie sonst wohl so auch hier, haltlos zwischen Kant und Leibnitz in der Mitte. Durch die Annahme, dass unsere Anschauung und Vorstellung den unmittelbaren Erkenntnisgegenstand bilden, und dass reale und ideale Ordnung nur parallel neben einander laufen, macht es sich D. fast unmöglich, das Handeln und Wirken nach außen zu erklären. Ohne mit Fischer anzunehmen, dass das Wahrnehmen in einem realen Kontakt mit den Dingen bestehe, erklären wir den Umstand, dass unser Wirken nicht, die Dinge verfehlend, auf bloße Vorstellungen trifft, daraus, dass diese nicht unmittelbar sich selbst, sondern die gegenwärtigen Dinge vorstellen. — Vom Raume wendet sich der Vf. zur Zeit; sie sei diejenige Anschauungsform, in welcher wir unseres Fürsichseins als eines Gleichbleibenden und zugleich Wechselnden inne werden, eine Form, in der wir dann auch in Analogie mit uns äussere Gegenstände als zeitlich anschauen. Raum und Zeit bilden in ihrer wechselseitigen Beziehung subjektiv die Anschauungsform der Bewegung, die ebensowenig wie Raum und Zeit lediglich subjektiv sein könne, da wir in Bezug auf sie demselben Zwange der Objektivität unterworfen seien, wie in der Empfindung. Doch gebe es nur relative nicht absolute Bewegung, da ein absolut fester Punkt nicht nachgewiesen werden könne. Hiergegen aber ist zu erinnern, dass ohne absolute auch keine relative Bewegung möglich wäre, und dass um die Frage zu beantworten, die Bewegung per se, z. B. das Gehen, von der per accidens (des Fahrenden z. B.) unterschieden werden müsse. Aus dem, das redliche, wenn auch nicht durchweg erfolgreiche Bestreben, vom Idealismus sich loszuwinden, bekundenden Abschnitt über Raum und Zeit sei noch hervorgehoben, dass der Vf. zwischen begrifflicher und numerischer Einheit richtig unterscheidet. Dagegen würden wir gerne die rätselhaften „Lokalzeichen“ mittels deren wir unsere Eindrücke im Raume lokalisieren sollen, den Jüngern Herbarts überlassen, und der Vf. selbst könnte sie füglich entbehren, wenn er sich von dem Grundirrtum, dass wir direkt nur die Abbilder der Dinge wahrnehmen, frei machen wollte.

Gegenstand der zweiten Abteilung bilden Vorstellung und Begriff. In diesen schreite die in der Empfindung, den mathematischen Formen u. s. w. begonnene Synthesis fort. Die Begriffe seien in Vorstellungs-, Reflexionsbegriffe und Kategorien zu unterscheiden. Die Bildung des Begriffs wird als ein Übergang des Bildes in das Denken, als ein Abstrahieren von der Anschauung bezeichnet. Es ist richtig: der Begriff entsteht durch eine Übertragung des Gegenstandes aus der sinnlichen in die intelli-

gible Sphäre; aus diesem Grunde aber kann die vom Vf. herbeigezogene bloße Vergleichung zur Bildung von Begriffen nicht genügen. Wenn der Vf. das Urteil der Begriffsbildung vorangehen lässt, so verwechselt er die Art, wie wir Begriffe ursprünglich gewinnen, mit der Bearbeitung, Läuterung, Klärung, Verbindung und Anwendung derselben. Um z. B. den richtigen Begriff von einem Vogel zu bilden, bedarf es allerdings der Zusammenfassung geeigneter Merkmale, die Bildung solcher aber ist ein Werk unwillkürlicher Abstraktion, die allem Vergleichen und Urteilen vorangeht und ihnen zu Grunde liegt. Die Begriffsbildung wird in eine analysierende, die den Elementen nachgeht, und eine klassifizierende unterschieden. Die letztere besitze wissenschaftlichen Wert, soferne sich nachweisen lasse, dass ein in sich zusammenhängender Typus einer bestimmten Gattung oder Art zu Grunde liege. Beide Arten von Begriffsbildung führen über die Reflexionsbegriffe hinaus, die analysierende, indem sie sich der Begriffe Substanz und Ursache bedient, die nicht aus Erfahrung gewonnen werden können. Solche, apriorische, Begriffe heißen Kategorien. Diese werden in vier Hauptpunkten besprochen. Zuerst nämlich frägt sich, wie sie ausfindig zu machen seien. Die Ableitung soll aus der Natur des Erkennens geschehen. Ohne Synthesis kein Erkennen, Synthesis ist Einheit des Vielen, daher die Kategorien des Einen und Vielen; auf die Verschiedenheit der Synthesis beziehen sich dann die übrigen Kategorien. Was so gefunden wird, ist nichts anderes als die künstlich deducierte Kategorieentafel Kants. Die aprioristische Ableitung, in welcher logische und reale Begriffe zusammengeworfen werden, ist der Objektivität des Erkennens, selbst nicht günstig. Zu den Kategorien wird der Zweckbegriff gezählt, der als Mittelglied zwischen den logischen und realen „Kategorien“, der logischen und kausalen Notwendigkeit begriffen wird.

In zweiter Linie kommt das Verhältnis der Kategorien zu den Urteilen in Frage. Sie seien in allen Urteilen impliciert und verhalten sich zu den ihnen entsprechenden Urteilsformen wie die fixierten Produkte der Thätigkeit zur Thätigkeit selbst. In der Theorie der Urteile sei sowohl der Kantsche Kriticismus, dem alle Urteilsformen als gleich subjektiv, als auch der Hegelsche Logismus, dem alle als gleich objektiv gelten, sowie der materialistische Realismus, der den Zweck leugne, zu vermeiden. Der Begriff Substanz könne nur als realer genommen werden. Substanzsein schließe das Dasein in sich. Diese Behauptung geht unseres Erachtens zu weit. Realität darf nicht mit Existenz ver-

wechselt werden. Substanz ist eine Natur, die, wenn sie existiert, notwendig als in sich seiend existiert. In diesem Begriffe ist offenbar Dasein nur hypothetisch eingeschlossen. Wenn ferner anzuerkennen ist, dass Logisches und Reales in Kategorien und Urteilen ausgeschieden wird, so ist doch das Verhältnis beider nicht genügend durch die Bemerkung bestimmt, die Gattungen beständen nicht an sich, sondern nur als Typen in den individuellen Gestaltungen; denn betrachtet man mit dem Vf. als Realbegriffe die Atome, so ist nicht ersichtlich, wie durch Verbindung von solchen wahre Wesensbegriffe sich realisieren sollen. Der aristotelische Begriff der Entelechie (Wesensform) kann hier allein die richtige Vermittlung bieten, womit freilich der vom Vf. vertretene Begriff des Stoffes hinfällig würde. — An dritter Stelle frägt es um die Anwendung der Kategorien. Dieselbe sei teils eine bewusste, teils eine unbewusste. Die letztere leite die Bildung der Reflexionsbegriffe, z. B. fordere die Kategorie der Allheit die Vollständigkeit der Vergleichung. Solle aber ein vollständiges System gebildet werden, so könne dies nur auf deduktivem Wege geschehen, ohne dass jedoch die induktive Methode ausgeschlossen wäre. Jene Reflexionsbegriffe, auf welche die Analyse des Erfahrungsstoffes führe, stehen unter den realen Kategorien der Substanz, Ursache und Wechselwirkung, deren Anwendbarkeit von Bedingungen abhängen, die zu untersuchen seien, z. B. die des Substanzbegriffs vom Merkmal des Fürsichseins, das nur den letzten Elementen zukomme. Das aus dem Gegensatze der klassifikatorischen Richtung und jener, die alles aus unteilbaren Elementen bestehen lässt, resultierende Dilemma wird durch die vom Vf. aufgezeigte Notwendigkeit, die sog. logischen Kategorien zur Geltung zu bringen, nicht überwunden. Denn da die Kombination der Elemente als solche den Grund der Applikation der Gattungs- und Artbegriffe nicht bilden kann, so haben diese entweder überhaupt keinen Realgrund, oder das Objekt ist nach seinem realen Sein nicht bloß eine Kombination von einfachen Elementen. Die Verbindung des Klassifikatorischen und Mechanischen soll nun zwar im Zweckbegriffe geschehen. Dieser aber in seiner äußerlichen mit dem Mechanismus sich verbindenden Auffassung führt nur zu einer ebenso äußerlichen, den Dingen fremden, also rein zufälligen idealen Anschauung von denselben. Das Bindeglied der klassifizierenden und mechanisch-analytischen Betrachtungsweise wird nur dann richtig bestimmt werden, wenn die „reale“ Betrachtung über Sinnlichkeit und Quantität hinaus bis zum Wesen, und ebenso die „ideale“ über sich hinaus von der Idee, dem Typus zum realen Begriff

der Wesensform fortgeführt wird. Der aprioristische Standpunkt des Vf., der ihn in dem zweifachen Dualismus von Abbild und Ding einerseits, Vernunft und Sinnlichkeit andererseits wie parallel laufender Gebiete gefangen hält, verhindert ihn, zur wahren Einheit des, wie er sich nicht ganz richtig ausdrückt, Logischen und Realen, Teleologischen und Mechanischen vorzudringen.

Der vierte Punkt betrifft die Frage, inwieweit mit Hilfe der Kategorien objektive Erkenntnis möglich sei. Der objektive Wert der Begriffe ist nach dem Vf. nicht allein nach der mehr oder minder unmittelbaren Nähe, in der sie zur Erfahrung stehen, zu bestimmen, sondern nach der Notwendigkeit der Merkmale und noch mehr nach der Konstantheit ihrer Kombination. Was die klassifikatorischen Begriffe betrifft, so gelten sie unzweifelhaft im Gebiete des Organischen; daher kann in Anbetracht des Zusammenhangs der übrigen Gebiete des Seienden mit den Organismen die Realität des richtig gebildeten Begriffssystems überhaupt nicht bestritten werden. Ohne objektive Geltung der Kategorien, wird behauptet, gelangen wir nicht von den Empfindungen zum realen Sein hinüber; denn dieser Übergang vollziehe sich in Kraft des Kausalitätsprincips, woran sich die Anwendung des Substanzbegriffs anschließe, und so beruht die Annahme von Objekten auf den realen Kategorien. — In der Erkenntnis von Wirkungsweisen und Gesetzen und der Ausdehnung dieser Erkenntnis über die gesamte Erfahrung vollendet sich das Bild der Welt, soweit es durch die realen Kategorien gewonnen wird. Es ist aber hiemit noch keine abgeschlossene einheitliche Weltanschauung gegeben. Es fragt sich daher, ob eine solche durch bisher noch unberührt gebliebene Begriffe möglich sei. Die Antwort wird in der dritten Abteilung von den mit Werturteilen verbundenen Begriffen versucht. Diese entspringen teils aus Lust- und Unlustgefühlen, teils aus Idealen, nämlich die ästhetischen, sittlichen und religiösen Begriffe. Die Begriffe der ersten Art unterscheiden sich von den theoretischen allein dadurch, dass sie in den Dienst praktischer Zwecke gestellt werden, bilden also keineswegs eine von den theoretischen völlig verschiedene neue Gattung von Begriffen, da die betreffenden Werturteile nicht rein subjektiv sein können, sondern auf der objektiven Beziehung der Dinge zur menschlichen Natur beruhen müssen. Es ist also nicht richtig, dass in ihnen keinerlei Förderung der theoretischen Erkenntnis enthalten sei. Bezuglich der ästhetischen Begriffe wird gefragt, ob das ästhetische Gebiet für die Erkenntnistheorie eigentümliche Gesichtspunkte eröffne. Der Kantsche Begriff des ästhetischen Urteils wird dahin modifiziert, dass in diesem ein

Urteil über die Harmonie des Objektes gegeben sei. Also liegt auch im ästhetischen Urteil eine gewisse Erkenntnis. Sowohl der Vorgang des (vermeintlich) begrifflosen ästhetischen Urteils als auch die Harmonie des beurteilten Objekts kann erkannt werden, und durch beides wird das Erkennen erweitert. — Das Ethische ist nicht, wie Herbart will, eine Art des Ästhetischen, sondern wendet sich an den Willen, nicht, wie das Ästhetische, an die Anschauung. Im Ethischen kommt es auf den das Ideal in *concreto* realisierenden Willen an. Das Lust- oder Unlustgefühl, die Form, in welcher das Sittliche ursprünglich auftrete, meint der Vf., sei nicht die des Begriffs, sondern intellektuelle Anschauung. Das sittliche Ideal ist allen sittlichen Begriffen immanent, es ist weder rein formell, noch in *concreto* gegeben, es ist „das Ideal der durch den Willen zu vollkommener Einheit und so zu dem höchsten Gute zu bildenden Welt.“ Durch diese Bestimmung des sittlichen „Ideals“ scheint uns der mit Recht behauptete Unterschied vom Ästhetischen wieder in Frage gestellt. — Was die religiösen Begriffe betrifft, so bilden angeblich Abhängigkeit und Freiheit die Grundbegriffe der Religion. Zunächst ist sich der Mensch seiner absoluten Abhängigkeit, in dieser Gottes bewusst. Auch in der Religion könne man von intellektueller Anschauung reden, da das Absolute in der konkreten Form seiner Wirksamkeit im Subjekte angeschaut werde. Die Religion sei zugleich als Erfahrung und vernünftige Erkenntnis anzuerkennen. Wie im Ästhetischen und Ethischen die erste Bewußtseinsform intellektueller Anschauung durch die nachfolgende Erkenntnis nicht aufgehoben werde, so sei dies auch im Religiösen der Fall. Die Erörterungen des Verfassers zeigen, wie wenig das absolute Abhängigkeitsbewußtsein sich zur Basis objektiver Gotteserkenntnis eigne. Gott wird als unbedingtes Ideal und Voraussetzung alles Erkennens und Handelns gefordert. Er ist Postulat der nach Einheit strebenden Vernunft. Wir werden sonach auf diesem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis über die Forderung subjektiver Vernunftnotwendigkeit nicht hinausgeführt. Der Vernunftbeweis für Gottes Dasein läuft auf nichts anderes hinaus, als den Nachweis, daß das höchste Vernunftideal der religiösen Erfahrung, dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein entspreche.

Die vierte Abteilung handelt von den Idealen und Kategorien. In den Idealen finde die in den Kategorien sich bekundende Tendenz zur Einheit ihren natürlichen Abschluß. Denn auch das ethische und ästhetische Ideal sind weder für sich allein, noch vereinigt imstande, die Einheit zu vollenden. Das

religiöse Ideal allein vermag diese Forderung zu erfüllen. Im Wesen der Vernunft liegt es, ein unbedingtes Ideal zu schaffen, dem die Objektivität entsprechen muss, wenn Erkennen bestehen soll. Wir erhalten also wiederum keine andere Garantie für die Objektivität der Gotteserkenntnis, als subjektive Vernunftnotwendigkeit. — Ein näheres Eingehen auf das Verhältnis der Kategorien zu den Idealen zeige die Berechtigung der Annahme Kants, dass die Ideen mit Hilfe der Kategorien gebildet werden, nur insofern sei Kant im Unrecht, als er jede Anschauung des Ideals in Abrede stelle. Bemerken wir noch zu der Erklärung der Aufgabe des Wissens, „den Zusammenhang der Welt als eine Einheit zu bestimmen,“ dass dieselbe ebenso zweideutig als willkürlich sei. Die Wissenschaft darf von keinem anderen Interesse als dem der Wahrheit geleitet werden.

Die fünfte Abteilung (Methodologische Erörterungen) verbreitet sich über die Methoden des Erkennens, das Kriterium der Gewissheit, die Grenzen des Erkennens, woran sich ein Exkurs über die Sprache anreibt. Die Methoden des Erkennens sind die induktive und spekulativen oder deduktive, die beide apriorische Elemente enthalten und daher nicht mit dem Gegensatze des Apriorischen und Empirischen zu verwechseln sind, und die nicht minder beide durch die klassifikatorische, reale und teleologische Begriffsbildung sich hindurchziehen. Logik und Metaphysik sind deduktive Wissenschaften. Verfährt demnach die Philosophie deduktiv, die empirischen Wissenschaften induktiv, so könnte man versucht sein, um das Erkennen zu vollenden, den Koinzidenzpunkt beider Methoden aufzusuchen, der nach manchen in der intellektuellen Anschauung zu finden wäre. Diese kann aber das diskursive Denken nicht ersetzen, da sie immer individuell beschränkt ist. Streng wissenschaftlich sind nur die induktive und deduktive Methode, die intuitive aber nur von heuristischer Bedeutung. — Bezüglich der Kriterien der Gewissheit wird hervorgehoben, dass man heutzutage mehr auf unmittelbare, praktische Gewissheit, Glauben, Wahrnehmung halte und damit den wissenschaftlichen Zweifel verbinde. Es bedürfe aber die unmittelbare Gewissheit der Kontrolle des mittelbaren Erkennens. Die Verschiedenheit des Ganges der Erkenntnis von dem der Wirklichkeit spreche nicht gegen die Gewissheit, sondern beweise nur, dass die Erkenntnis Resultat einer methodischen Arbeit sei. Das oberste Kriterium wird in die Vernunftnotwendigkeit, welche die Sinnenerkenntnis nicht beseitige, sondern bekräftige, in das Wesen und die Idee des Erkennens mit den ihm immmanenten Kategorien und Idealen gesetzt. Der Grad der Gewiss-

heit entspricht dem Masse, in welchem es gelingt, den notwendigen Zusammenhang mit der Idee des Wissens aufzuzeigen. — Die Grenzen der Gewissheit liegen teils im Objekt, teils im Subjekt; die ersteren zu bestimmen, ist Sache der Metaphysik, die letzteren haften teils an der Individualität, teils sind sie psychologischer Art. Überschauen wir den Inhalt des methodologischen Abschnitts, so wird das viele Treffliche im Einzelnen sowohl durch die subjektive Bestimmung des höchsten Erkenntnis-kriteriums als auch durch die zuweitgehenden Konzessionen, die der Theorie der fortschreitenden Erkenntnis gemacht werden, in Schatten gestellt. Von anderer Art ist der Fortschritt der empirischen, als derjenige der spekulativen Wissenschaften. Von diesen lässt sich nachweisen, dass sie seit Aristoteles in einer geschlossenen Anzahl philosophischer Standpunkte sich bewegen. — In enger Verbindung mit dem Denken steht die Sprache, ist aber weder mit ihm identisch, noch von ihm die Quelle. Nicht jedoch, wie der Vf. meint, mit der Verbindung von Lauten mit Wahrnehmungen beginnt sie, sondern von einer solchen mit allgemeinen Vorstellungen. Ohne Wort keine Sprache; jedes Wort aber gehört einer bestimmten Kategorie an und hat eine bestimmte Bedeutung, die sich über mehrere Wahrnehmungen erstreckt, trägt also das Gepräge der Vernunft. Die Bedeutung der Sprache für das Denken aber liege hauptsächlich darin, dass durch das Lautbild die Übersicht über das Materielle und die Kombination der Vorstellungen erleichtert werde, wie wir beim Rechnen uns der Zeichen bedienen. Die Analyse und Synthese vollziehe sich leichter, wenn die Objekte in Tonbildern fixiert sind. Der Vergleich der Art, wie die Sprache Übersinnliches bezeichnet, mit der Synthesis des Allgemeinen und Anschaulichen im sinnlichen Eindruck, ist nicht ganz zutreffend, denn in jenem Falle ist das Wort wie der Vf. selbst zugibt, nur Zeichen, nicht Symbol.

Der zweite Teil, metaphysische Untersuchungen, enthält die Anschauungen des Vf. von Geist und Materie, sowie vom letzten Grunde der Dinge. Der Begriff der metaphysischen Erkenntnis wird vom Vf. zuweit gespannt, wenn die Erkenntnis jedes Seins als metaphysisch hingestellt wird. Metaphysische Erkenntnis, heißt es weiter, ist noch nicht Metaphysik, diese besteht vielmehr in der zusammenhängenden Erkenntnis vom Grunde der Realität. Die verschiedenen metaphysischen Systeme, die aufgestellt wurden, lassen eine am Faden der Kategorien laufende dialektische Erörterung zu, die zur Erkenntnis der metaphysischen Grundanschauungen führe, indem die Einseitig-

keiten überwunden werden. Von den einen nämlich wird das Grundprincip einheitlich, von den andern vielheitlich gefasst. Jene bestimmen die Einheit wiederum entweder als Vernunft-einheit, begrifflich, die ihrerseits mit Hinzunahme der Negation entweder stetig oder evolutionistisch mit der Vielheit vermittelt wird, oder als reales Sein (Substanz), oder realistisch und idealistisch zugleich, sei es im Sinne einer relativ selbständige Kausalitäten in sich schließenden Kausalität (Schleiermacher) oder einer Einheit von Potenzen (Schelling) oder einer solchen von Vernunft und Willen. Die von der Vielheit ausgehenden Systeme sind Atomismus und Zufallstheorie, Monadologie und Harmonismus, Realenlehre mit Wechselwirkung, verschiedene Formen des Pluralismus, der doch wieder in Monismus umschlägt. Da weder dieser noch jener befriedigen könne, so sei ihre Verbindung anzustreben. Diese geschehe durch eine doppelte Verwendung der Kategorien, indem zunächst einzelne Substanzen und Ursachen, außerdem eine sie umfassende Substanz und Kausalität als Grund ihrer Wechselwirkung angenommen werde. Diese metaphysische Position nun findet in den folgenden Kapiteln ihre Ausführung. Zunächst wird versucht, die Notwendigkeit des Unterschiedes von Geist und materieller Natur nachzuweisen. Die Bestrebungen, Geist und Materie als Einheit zu begreifen, haben sich in verschiedene Formen gekleidet. Der Geist soll aus der Materie nach den einen, die Materie aus dem Geiste nach den andern hervorgehen. Aus der Materie, man möge sie als Einheit oder Vielheit ansehen, könne der Geist nicht entstehen. Umgekehrt könne wie Sinnlichkeit nicht in Denken, so auch Materie nicht in Geist aufgelöst werden, weder pluralistisch (Leibnitz) noch monistisch (Hegel). Weiterhin wird gefragt nach der metaphysischen Grundlage der materiellen Natur. In der Wesensbestimmung der Materie verwechselt der Vf. dieselbe mit dem Körper und verwirft infolgedessen nicht bloß die Lotzesche und platonische, sondern auch die aristotelische Auffassung derselben. Als Grund der Materie, deren Wesen in die Stofflichkeit und räumliche Bestimmtheit gesetzt wird, gilt eine Vielheit von aktiven, in Wechselwirkung stehenden Substanzen. Die Chemie in ihren einfachen Elementen führt auf solche Substanzen, soweit sie wirklich einfach, d. h. chemisch nicht weiter teilbar sind. Physikalisch angesehen sind räumlich noch teilbare Wahrnehmungsobjekte auf mehrere Substanzen zurückzuführen. Um aber der Teilbarkeit ins Unendliche zu entgehen, ist anzunehmen, daß der Raum lediglich Produkt der Wechselwirkung von Substanzen sei. „Wir kommen

also dazu, bei der Bestimmung der Materie den Pluralismus mit der Einheit so zu verbinden, dass die Substanzen als in Wechselwirkung stehend anzusehen sind.“ Diese konstruktive Methode, glauben wir, besteht die Probe nicht. Denn sind die in Wechselwirkung stehenden Substanzen zusammengesetzt, so erhalten wir aufs neue in Wechselwirkung stehende Substanzen und die Frage nach ihrer Konstitution kehrt wieder. Sind sie aber einfach, so ist nicht zu begreifen, wie sie von einander leiden und die Raumform erzeugen sollen. Ferner indem sie als bewegend und bewegt betrachtet werden, sind sie schon als zusammengesetzt indiziert. — Da der Raum Produkt mechanisch wirkender Kräfte sei, so herrsche der Mechanismus überall, nur chemisch und organisch modifiziert. Der Organismus lasse sich allenfalls aus der qualitativen Wirksamkeit einer Centralsubstanz erklären, eine wie uns scheint, ganz ungeeignete Vorstellung, da das physische Leben aus dem Zusammenwirken aller Teile eines organischen Ganzen in der Weise resultiert, dass jeder Teil am Wesen des Organismus teil nimmt und von einem einzelnen Teile als spezifischen Träger des Lebens und der typischen Idee nicht die Rede sein kann. Bestritten wird, dass die Erscheinungen, welche durch die „Erhaltung der Kraft“ erklärt werden sollen, notwendig auf eine Kraft mit wechselnden Erscheinungsformen zurückzuführen seien. — Die in unserer Wahrnehmungswelt sich kundgebende Gesetzmässigkeit müsse als in den Objekten begründet angesehen werden und erlange erst dadurch, dass wir gesetzmässig wirkende Substanzen annehmen können, ihre volle Bedeutung. — Der Mechanismus schliesse die dynamische Auffassung nicht aus, da es Substanzen und Kräfte sind, die nach mechanischen Gesetzen wirken, ebensowenig aber die teleologische, da Bewegung ein wenigstens quantitativ abgegrenztes Maß der Kräfte verlange.

Den nächsten Gegenstand der Untersuchung bildet der Geist, dessen Verschiedenheit von der Materie aus der Aktivität folge, die er in der Einheit der Synthesis, ohne welche, wie Kant gezeigt habe, Erkenntnis unmöglich sei, ausübe; zudem sei die Absicht des Erkennens auf ein Ganzes gerichtet, dass womöglich die Welt als Totalität begriffen werde. Weit richtiger als aus solchen Gründen zweifelhafter Art hat man ehedem die Geistigkeit der Seele aus der Immaterialität des Denkens und der intellektuellen Vorstellung abgeleitet. Ein weiteres Argument wird aus dem Selbstbewusstsein geschöpft, und allerdings kann aus ihm die Geistigkeit der Seele erwiesen werden, jedoch nicht daraus allein, dass sich darin ein Thätiges kundgibt, sondern

daraus, dass dieses Thätige auf sich selbst reflektiert, was einer materiellen, organischen Kraft nicht möglich ist. Das auf die angeblich der Seele immanente Idee des Unendlichen begründete Argument aber schiesst über das Ziel hinaus, da aus ihm nicht bloß die Geistigkeit, sondern die Göttlichkeit der Seele folgen würde. Verschieden endlich von den in der materiellen Welt herrschenden Gesetzen seien die des Geistes, die ein Soll enthalten, auf einen Zweck und zwar einen letzten Zweck sich beziehen, Gesetze, die nicht bloß über dem Geiste schweben, sondern in ihm selbst angelegt seien und für sich fixiert werden, weil er, wozu er angelegt, durch eigene Thätigkeit werden solle.

Auf die Erörterungen über das Wesen der Materie und des Geistes folgt die Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Materie. In den verschiedenen über deren Wechselwirkung aufgestellten Theorien, meint der Vf., sei das Moment der Wahrheit enthalten, dass, auch wenn man die direkte Wechselwirkung zugebe, doch dieselbe auf eine höhere gemeinsame Ursache zurückweise. Es könnte aber auch nicht geleugnet werden, dass eine direkte Wechselwirkung stattfinde. Das besondere Fürsichsein, das den Geist von der Materie unterscheidet, schliesse nicht aus, dass er zu anderen, materiellen, Substanzen in Beziehung stehe. Indessen halten wir dafür, dass der Geist auf die Linie des Materiellen herabsinke, wenn er durch die Gesetze des Mechanismus mit den Atomen in Beziehung gesetzt wird. Als wahrscheinlich wird hingestellt, dass der Menschengeist den Zusammenhang der Teile wie ein „mächtiges Atom“ im leiblichen Organismus leite: es erscheint aber diese Annahme bei der Auffassung des Vf. vom Wesen des Geistes und Leibes teils als unmöglich, teils zur Erklärung der Einheit des Organismus als ungenügend. — Der psychologische Mechanismus, der durch das Zusammenwirken von Geist und Körper entstehe, habe die Bedeutung, dass der Geist erst einen vollkommenen Organismus sich anbilde, um ihn mit seiner einheitlichen Kraft zu durchdringen. Was die Unsterblichkeit betrifft, so glaubt der Vf. soviel sei sicher, dass niemand beweisen könne, der Geist vermöge nicht, wenn der Leib zerfällt, ein neues Organ in irgend einer Form sich anzubilden. Die Abhängigkeit von psychologischen und physiologischen Gesetzen hebe die Selbständigkeit des Geistes nicht auf, sondern sei das Mittel für ihn, sein Selbstbewusstsein zum Weltbewusstsein, seine Selbstbestimmung zur Einwirkung auf die Außenwelt zu erweitern. Das bisher konstruierte metaphysische Weltbild stellt sich in seinen Grundzügen also dar. Unter den Substanzen,

die an der allgemeinen Wechselwirkung teil haben, sind solche, die zugleich als Geister ein eigenes inneres Leben führen. Sie stehen durch einen Komplex von Substanzen, die körperliche Organismen bilden, mit der Außenwelt in Verbindung. In den Tieren und Pflanzen aber sind Centralatome anzunehmen, die als Träger idealer Typen zu denken sind und denen eine besondere Art des Fürsichseins zuzuschreiben ist, kraft dessen sie andere Atome an sich ziehen, um in ihnen jene idealen Typen auszugestalten. Dieses „Weltbild“ scheint uns schweren Bedenken zu unterliegen, von denen einige bereits angedeutet wurden. Mag dasselbe vorsichtiger gefaßt und der gewöhnlichen Auffassung mehr genähert sein, als das monadologische des Leibnitz: an innerer Konsequenz scheint uns das Letztere immerhin höher zu stehen.

Der letzte Abschnitt der Schrift handelt von der höchsten metaphysischen Einheit, als dem letzten Grunde der Wechselwirkung und im Zusammenhange damit von dem Verhältnis zwischen dem Gleichbleibenden und dem Fortschritt. Die Wechselwirkung könne ihren Grund nicht in den einzelnen Substanzen haben. Vielmehr müsse ein absolutes Sein angenommen werden, das nicht allein durch die Kategorie der Substanz, sondern auch der Kausalität zu bestimmen sei. Es erheben sich jedoch Schwierigkeiten, unter denen die Frage, ob Immanenz oder Transcendenz hervorragt. Beide seien zu vereinigen, indem die immanente Erklärung der Welt für die Einzelwissenschaften, die transzendenten für die Metaphysik in Anspruch zu nehmen sei. Das heißt, scheint uns, die sogenannte doppelte Wahrheit in die natürlichen Wissenschaften selbst einführen. Denn ist die Transcendenz metaphysisch wahr, so kann sie nicht physisch falsch sein. Braucht aber umgekehrt die Naturwissenschaft keine Wunder anzuerkennen, so wird es solche auch nicht vom metaphysischen Standpunkte geben können. — Von der Beschaffenheit der absoluten Ursache lasse sich sagen, daß sie angesichts der Macht des Ethischen und Teleologischen als eine intelligente und bewußte gedacht werden müsse. — Die gegen eine einheitliche Auffassung der Welt gerichteten Einwendungen, der Gegensatz von Teleologie und Mechanismus, die Annahme einer unendlichen Anzahl von Atomen, die Thatsache der Entwicklung lassen sich lösen. Denn jener Gegensatz ist nur ein teilweiser und kann und soll überwunden werden, die unendliche Vielheit aber ist ein bloßer Grenzbegriff. Der Gedanke endlich einer a parte ante unendlichen Entwicklung ist durch den ewigen Aspekt (Be trachtung sub specie aeternitatis) zu überwinden. Welcher Aus-

schnitt der Entwicklung auch dem Gedanken vorliegen mag, immer wird er, wie z. B. die Gestaltung des Gasballs zum Welt- system die Vernunft befriedigen. Und wenn auch empirisch betrachtet, die Entwicklung nie aufhören wird, da Zwecke nur im mechanischen Werden sich verwirklichen, so bleiben sie doch von unbedingtem Werte, da in jedem sittlichen Akte die Beziehung auf eine alles zusammenfassende Einheit zum Bewusstsein kommt. — Hierauf wird die Entwicklung in der Rücksicht betrachtet, als darin Neues auftritt. Gegen die theistische Auffassung eines göttlichen Eingreifens in die Knotenpunkte (Entstehung des Lebens u. s. w.) der Entwicklung wird eingewendet, sie streife nicht völlig den Anthropomorphismus ab; auf eine eigene Lösung der Frage aber wird, wenigstens nach der Seite der absoluten Ursache, verzichtet. Jener Einwand beruht jedoch auf einem Missverständnis, indem dem Theismus die Annahme vereinzelter Eingriffe, statt eines durchgreifenden Bedingtseins der Entwicklung von der ersten und höchsten Ursache unter- schoben wird. Die Einwendungen sowohl als die eigene Entwicklungstheorie des Vfs. machen einen wesentlichen Mangel der metaphysischen Erörterungen desselben fühlbar, nämlich den einer tieferen ontologischen Bestimmung der Grundbegriffe des Seins, der Potenz und des Aktes. Alle Verwirklichungen im weltlichen Entwicklungsprozesse sind auf Gott, die erste Wirklichkeit zurückzuführen; diese Verwirklichungen aber beruhen auf verschiedenen Formen der Potenzialität; denn eine andere ist die für natürliche, eine andere die für übernatürliche Wirkungen, eine andere die passive, eine andere die aktive Potenz. Mit Rücksicht auf diese verschiedenen Formen der Potenzialität erscheint auch die göttliche Einwirkung als eine verschiedene, obgleich das Wirken in Gott selbst einfach und ewig ist. Völlig unklar bleibt die Entstehungsweise neuer Individuen einer Art, oder dieselbe wird vielmehr gänzlich geleugnet. Die Vorstellung des Vf. geht dahin, dass die von ihm in den Organismen angenommenen Centralatome nicht immer ihre specifische, wohl aber irgend eine Wirkung hervorbringen. Wie sollen wir uns aber denken, dass Wesen, die Träger des Lebens sind, als leblose Atome fungieren? Wo bleibt da der specifische Unterschied der Atome? Sollen wir aber an diesem Unterschiede fest- halten, nach welchen Gesetzen geschieht es, dass bei der Zeugung und Fortpflanzung immer ein passendes Centralatom sich findet, von derselben specifischen Natur wie die Erzeuger? Ähnlich wie die Fortpflanzung der Organismen wird die des Menschen gedacht. Der Geist entfaltet seine Aktualität erst dann, wenn

es ihm gelingt, im allgemeinen Werden einen Organismus sich anzugliedern, wozu ein bereiter Boden erforderlich wird. Gleichwohl soll es ein bewußtestes Fortleben nach dem Tode geben, da die Geister „durch ihre Aktualität in der allgemeinen Wechselwirkung eine solche Fülle von Innenleben zugleich gewinnen, das nicht notwendig durch die Auflösung des irdischen Leibes erloschen muß, zumal doch niemand beweisen kann, daß sie nicht auf eine uns freilich gänzlich unbekannte Weise an der allgemeinen Wechselwirkung teil haben,“ womit der Vf. jedoch dem Spiritismus nicht das Wort reden will. Dass trotzdem dieser jüngste Wechselbalg moderner Verirrungen in der Weltanschauung D.'s die willkommensten Anknüpfungspunkte finden könne, wer möchte dies leugnen? — Dem organischen Bildungsprozesse analog wird dann auch der Prozess der geschichtlichen Entwicklung aufgefasst, in welchem die Teleologie zur bewußtesten wird. So erklärt sich nach dem Vf. alles Werden in der Welt in evolutionistischer Weise aus in ihr bereits vorhandenen Faktoren und Kräften. Im Grunde entsteht nichts Neues und es ändert hieran auch die Annahme einer absoluten Ursache nichts. In das Dunkel dieser absoluten Ursache einzudringen, vermeidet der Vf. nicht ohne guten Grund. Insbesondere bleibt uns unbekannt, durch welche Art von Aktion die Dinge aus ihr hervorgehen, und wie wir uns das Leben des absoluten Geistes zu denken haben. Ein tieferes Eingehen würde bei dem eigentümlichen Standpunkte des Vf., bei seiner Auffassung der Natur des Geistes, der seine Aktualität nur im Kontakt mit materiellen Atomen oder in einem allgemeinen Mechanismus zu entfalten vermögt, zu den bedenklichsten Konsequenzen führen.

Schließen wir. So sehr wir der polemischen Gewandtheit der einen der besprochenen Schriften, der Stoff- und Gedankenfülle der anderen, der guten Absicht beider Gerechtigkeit widerfahren lassen, so wenig dürfen wir uns verhehlen, daß es keiner gelungen ist, ihre Aufgabe zu lösen. Den Grund hiefür glauben wir im modernen, subjektivistischen Standpunkt selbst, von dem sich weder Fischer noch Dorner loszumachen wußten, suchen zu müssen. Denn subjektivistisch ist sowohl die Denknotwendigkeit des letzteren, obgleich sie nicht im rein intellektualistischen Sinne verstanden sein, sondern auch die sinnliche Erkenntnis bestätigt haben will, als auch der von dem ersteren angenommene unmittelbare Kontakt mit dem Objekte, der doch nur ein anderer Ausdruck für ein instinktives Erfahrungserkennen ist. So objektivistisch nämlich diese Ansicht dem oberflächlichen Blicke erscheinen mag, so ist sie doch von dem

wahren objektiven Standpunkt, der allein den vernunftgemäßen Realismus begründet, um Himmelweiten verschieden; denn dieser erblickt nicht in einem instinktiven, aposteriorische und apriorische Elemente kombinierenden Thun, sondern in der des Erkennens allein würdigen Einsicht in das Objekt, kraft deren das Subjekt, was ihm selbst und was dem Objekt angehört, unterscheidet, das höchste Kriterium der Erkenntnis.

