Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 14 (1900)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761981

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: 24.08.2025

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

aus dem Wahrheitsquelle der Philosophie des hl. Thomas, jenes hl. Thomas, von dem der grofse Thomist Konrad Koellin in seinen Quodlibetales sich also äufsert:[1] „(arbitror) nec quemquam sanctum doctorem puta Thomam aut Albertum omnes enumeravisse fructus, quos eorum paperit et dietim pariet sana doctrina.“

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.[2]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Unter den zahlreichen Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie hat trotz seines grofsen Umfangs das Werk Kuno Fischers (1) die verhältnismäfsig weiteste Verbreitung gefunden. Von der im Erscheinen begriffenen „Jubiläumsausgabe“ liegt uns die erste Lieferung vor, deren Inhalt fast ausschliefslich die „Einleitung zur Geschichte der neueren Philosophie“ bildet. Dieselbe umfafst acht Kapitel. Im ersten sucht der Verfasser der Geschichte der Philosophie den Charakter einer Wissenschaft zu vindicieren. Der Gedankengang ist ungefähr der folgende. Die neuere Philosophie entsteht in einem völlig bewufsten Bruche mit der Vergangenheit; aber gerade ihre dadurch bedingte Voraussetzungslosigkeit selbst ist eine geschichtlich gewordene, allmählich angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Nun biete aber gerade die geschichtliche Behandlung der Philosophie, der Begriff einer Geschichte der Philosophie gewisse Schwierigkeiten, die gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Geschichte sei nicht denkbar ohne

[1] Quodlibetales Conradi Koellin (1523, Inkunabel der Münchener kgl. Hof- und Staatsbibliothek) quodlib. III. fol. XXVII.

[2] 1) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Erste Lieferung. 1897. 2) Überweg-Heinze, Grundrifs d. Gesch. d. Phil. Die Neuzeit. II. Bd. 1897. 3) Dr. H. Wolff, Neue Kritik der reinen Vernunft. 1897. 4) D. G. Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen. 1898. 5) C. Braig. Vom Erkennen 1897. 6) T. Pesch, Inst. Psychologicae, p. I, 2. 1897. p. II. 1898. 7) T. Pesch, Inst. Philos. Naturalis. Ed. 2. Vol. I. II. 1897. 8) F. S. R. Hassmann, Allgem. Unterrichtslehre. 1898.

eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntnis der Wahrheit; eine Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen, die oft im Widerstreite zu einander stehen, scheine das offenbare Gegenteil von Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkte könne von einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden. Wer auf diesem Standpunkt steht, verhalte sich zu ihr entweder nur geschichtlich, referiere urteilslos über Philosophie und Meinungen, oder kritisch, im letzteren Falle entweder skeptisch oder eklektisch, je nachdem die Aufgabe der wahren Erkenntnis für unlösbar gehalten, oder eine gewisse in allen Fällen gültige Erkenntnis der Wahrheit, die teils verfehlt, teils unvollkommen erreicht sei, behauptet wird. In dem einen Falle ist die Behandlung unphilosophisch, in dem andern ungeschichtlich; in beiden aber kommt es zu keiner Geschichte der Philosophie. Es erhebe sich demnach die Frage: wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?

Es gibt Wissenschaften, die ein unveränderliches Objekt haben, z. B. die Astronomie. Derartige Wissenschaften haben eine Geschichte, soweit unsere Vorstellungen vom Objekte irrtümlich oder unvollkommen sind. So unrichtig das alte astronomische System war, so bildete es dennoch die notwendige (?) Voraussetzung zu dem neuen und richtigen.

Wenn bezüglich unserer Vorstellungen selbst von einem „fertigen" Objekte die Voraussetzung nie gilt, dafs sie für immer fertig sind, so gibt es auch Gegenstände, die selbst einen Prozefs bilden; ein solcher fortschreitender Bildungsprozefs ist der menschliche Geist, und der ihm entsprechende fortschreitende Erkenntnisprozefs ist die Philosophie. Hieraus folgt, dafs die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht blofs als eine Möglichkeit zuläfst, sondern als eine Notwendigkeit fordert und dafs jedem philosophischen Systeme auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt. Zwar stellen unter den geschichtlich gegebenen Systemen nicht alle die Aufgabe der menschlichen Selbsterkenntnis in den Vordergrund; es geschehe dies aber gerade in den entscheidenden Wendepunkten, wie im Altertum durch die sokratische, in der neuen Zeit durch die kantische Epoche. Unter allen wissenschaftlichen Aufgaben ist die Selbsterkenntnis nicht blofs die tiefste, sondern auch die umfassendste. Denn das Selbst ist nicht Teil eines Ganzen, sondern verhält sich zur Welt wie das Subjekt zu dem von ihm abhängigen Objekt. „Die Welt sind wir selbst." Wie nun der Geist, das Selbst in verschiedene Bildungsformen eingeht, so hat die Philosophie die

Aufgabe, diese Bildungsformen zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen und klar zu machen. Es ist daher unvermeidlich, dafs die Widersprüche der Zeit in den widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengeistes wissenschaftlich erscheinen läfst, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen. Gleichwie aber im Leben des Individuums entscheidende Momente der Selbsterkenntnis eintreten, in welchen dasselbe mit einer früheren Periode abschliefst und in eine höhere eintritt, so treten im Gesamtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme als Marksteine der Entwicklungsepochen auf, indem sie nicht allein das geistige Leben der Menschheit widerspiegeln, sondern auch rückwirkend in die fortschreitende Entwicklung desselben eingreifen.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie, die „in ihren Anfängen noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion berühre, in ihrem Ende dem Christentum gegenüber sich finde, das sie nicht blofs als wesentlicher Faktor miterzeugen, sondern als wesentliches Bildungsmittel miterziehen helfe“ (S. 16). Die erste Aufgabe der griechischen Philosophie ist das Weltproblem, die Frage nach dem Grundstoff, der Grundform und der Weise ihrer Vereinigung oder dem Weltprozefs. Der im Begriffe des letzteren enthaltene Widerspruch erzeugte die entgegengesetzten Systeme der Eleaten und des Heraklit. Um die Frage nach dem dem Prozesse zu Grunde liegenden Stoff drehen sich die Systeme des Empedokles, Demokrit und Anaxagoras. Das ungelöst gebliebene Weltproblem führt zum Erkenntnisproblem (Sophistik), von dem zuerst Sokrates ergriffen wird, indem er in den allgemeinen Vorstellungen die wahren Begriffe und die wahren Erkenntnisobjekte erkennt. Bei Platon erscheinen diese als das wahrhaft Wirkliche. Die Philosophie wird zur Ideenlehre, die im Dualismus einer intellegiblen und körperlichen Welt befangen bleibt, ein Dualismus, den Aristoteles durch den Begriff der Entelechie zu überwinden sucht. „Jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, d. h. als Dynamis“ (S. 24).

Die — zwar dem Princip des Aristoteles zuwiderlaufende — dualistische Vorstellungsweise — der Begriff eines von der Materie gesonderten Geistwesens erzeugt ein drittes Problem — das der Freiheit, und gibt Anlafs zu den ethischen Systemen der Stoiker und Epikureer. Ein viertes Problem endlich ist das religiöse. Aus dem Erlösungsbedürfnis entspringt eine religiöse

Philosophie, die auf Grund desselben Motivs sich dualistisch, mystisch, ascetisch und dämonologisch gestaltet, und, da aus solchen Bedingungen ein neues wissenschaftliches System nicht hervorgehen kann, an ältere Systeme sich anschliefst (Neupythagoreer, Neuplatoniker). Resultat der religiös-philosophischen Bewegung ist die Verschmelzung der Logosidee mit der Messiasidee, und in der Übertragung beider Ideen auf Christus — das Christentum (3. Kapitel). Diese „Entwicklungen" in den neutestamentlichen Urkunden zu verfolgen, ist die „besondere Aufgabe der eindringenden Bibelforschung" (S. 39).

Nachdem das Christentum Kirche und der Christusglaube Dogma geworden, erscheint als Aufgabe der Philosophie die Systematisierung des Glaubens, die zugleich seine Rationalisierung ist. Diese kirchliche Philosophie ist die Scholastik (4. Kapitel). Ihr Schicksal ist an das Verhältnis von Kirche und Welt geknüpft. „Die Scholastik wandelt sich mit den Zeiten. Eben darin besteht ihre philosophische Bedeutung, dafs sie innerhalb ihres Gebietes das Zeitbewufstsein formuliert und ausspricht. Dafs in einem kirchlichen Weltalter das Zeitbewufstsein kirchlich geartet und begrenzt ist, erscheint als die natürliche Folge der herrschenden Weltzustände. Es ist ungereimt, über die öde und unfruchtbare Scholastik zu klagen und den Wald zu schelten, weil er kein Obstgarten ist." (S. 57.)

Der Entwicklungsgang der Scholastik ist durch den Gegensatz von Realismus und Nominalismus gekennzeichnet. Die nominalistische Theologie bricht mit der kirchlichen Weltherrschaft und bereitet durch ihre Verneinung der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge den Skepticismus, sowie durch ihre Betonung des sinnlich-anschaulichen Erkennens den Empirismus und Sensualismus vor (S. 72).

Auf die Scholastik folgt das Zeitalter der Renaissance (5. u. 6. Kap.), das in zwei Hälften zerfällt: in der ersten Hälfte ihrer Aufgabe ist sie reproduktiv in Rücksicht auf das Altertum, in der zweiten produktiv, getrieben von dem Geiste einer neuen Zeit (S. 74). Den letzteren Weg inauguriert Telesio, am weitesten auf demselben schreitet vor Giordano Bruno, Vertreter des Naturalismus, „der jede Geltung transcendenter Vorstellungen als fremden Blutstropfen in seinen Adern, als tote Scholastik, als Knechtung der Natur durch die Theologie empfindet und empört von sich ausstöfst" (S. 97).

Die Renaissance erzeugte die Skepsis, vertreten durch Vanini, Montaigne. Zu der vom Nominalismus begonnenen Verweltlichung der Philosophie und dem wachsenden Übergewicht

der profanen Wissenschaften trug die Erweiterung des historischen, geographischen und kosmographischen Gesichtskreises bei, wozu die Erschütterung der kirchlich-theologischen Autorität durch die „Verurteilung der kopernikanischen Weltansicht“ sich gesellte. Gleichwohl hätte „das Mittelalter trotz aller Entdeckungen fortgelebt“ ohne die Umbildung und Erneuerung des religiösen Bewufstseins (S. 124). „In ihrem Element erscheint die Reformation als religiöse That des erneuerten Christentums, dem römischen Katholicismus gegenüber als die nationale That des deutschen Volkes“ (S. 127). Der jesuitischen Gegenreformation entspricht innerhalb der katholischen Kirche selbst als reformatorische Reaktion der Jansenismus (S. 138). „Katholicismus und Protestantismus sind in der christlichen Welt zugleich die religiösen Entwicklungs- und Erziehungsstufen der Völker; jener ist noch lange nicht ausgelebt, dieser noch lange nicht zu seiner vollen Entwicklung gediehen“ (7. Kapitel).

Das achte Kapitel legt den Entwicklungsgang der neuen Philosophie dar. Die erste unter den neuen Aufgaben ist die der Wissenschaft und Erkenntnis. Sie trägt, ruhend auf dem vollen Vertrauen auf die Macht der menschlichen Vernunft, in der Art ihrer Grundlegung den Charakter des Dogmatismus, und — weil ganz dem Objekte zugewendet und die Erscheinungen aus dem Wesen der Natur zu erklären versuchend — den des Naturalismus (S. 143). Da indes die menschliche Vernunft zweierlei Vorstellungsvermögen bietet statt des wahren einen Erkenntnisvermögens — Sinnlichkeit und Verstand, so spaltet sich die neue Philosophie sofort in zwei entgegengesetzte Erkenntnisrichtungen: Empirismus und Rationalismus. Jener entwickelt sich zum Sensualismus (Locke) und verzweigt sich teils in den Materialismus, teils in die konsequente Ausführung des Sensualismus durch Berkeley und Hume. Den Rationalismus begründet Descartes; Spinoza und Leibnitz führen ihn in parallelem Gegensatze mit dem Gange des Empirismus (Spinoza-Hobbes, Leibnitz-Locke) fort. Da das Erkenntnisproblem ungelöst und unlösbar bleibt für beide Richtungen, konvergieren sie zumal und vollenden ihren Lauf im Humeschen Skepticismus. Damit erhebt sich das Erkenntnisproblem, und tritt die durch Kant bezeichnete kritische Epoche ein.

Soweit die Einleitung des berühmten Geschichtschreibers der neuen Philosophie. Sollen wir über den Inhalt und die beherrschenden Gedanken desselben unser Urteil abgeben, so scheint es uns eines grofsen Scharfsinns nicht zu bedürfen, um einzusehen, dafs diese geschichtsphilosophische Skizze der Geschichte

der Philosophie nichts weiter als eine die Thatsachen nach vorgefafsten Meinungen gestaltende aprioristische Geschichtskonstruktion ist. Der Geschichtschreiber der neuen Philosophie entnimmt Mafsstab und Norm seiner Auffassung und Darstellung von Philosophie und Geschichte der Philosophie aus der neuen Philosophie selbst, deren Zersetzungsprozefs zur Verzweiflung an der Philosophie als Wissenschaft führte, und die aus diesem Grunde in ihrem neuesten Stadium an die Stelle der Philosophie die Geschichte der Philosophie setzt. In der richtigen Einsicht, dafs keines der in ihrem Verlaufe aufgetretenen Systeme auf Wahrheit beruht, sowie von dem Vorurteil eingenommen, dafs die christliche Philosophie ein fraglos überwundener Standpunkt sei, hat diese moderne Philosophie den Anspruch auf objektive Wahrheit — um nicht den zulässigen, jedoch mifsverständlichen Ausdruck „absolute" Wahrheit zu gebrauchen — aufgegeben und an die Stelle derselben den Begriff der relativen, „geschichtlichen" Wahrheit gesetzt und damit den Begriff der Wahrheit: Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstande, selbst gefälscht.[1]

Diesem Begriff der relativen, geschichtlichen Wahrheit huldigt unser Verfasser und glaubt vom Standpunkt der modernen Philosophie trotz des entstandenen Widerstreites der Systeme, von denen keines objektive (absolute) Wahrheit besitze, gerade durch diese geschichtliche Auffassung der Philosophie den wissenschaftlichen Charakter derselben retten zu können. Ein wahrhaft verzweifelter Ausweg; denn ist die Philosophie nur insofern Wissenschaft, als sie in einem geschichtlichen Prozefs verläuft, mit andern Worten, löst sie sich in Geschichte auf, so ist es um ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ein- für allemal geschehen. Denn Geschichte, weil wesentlich durch menschliche Freiheit mitbedingt, ist nicht Gegenstand wissenschaftlicher, d. h. aus Gründen mit innerer Notwendigkeit ableitbarer Erkenntnis, sondern Gegenstand eines natürlichen, menschlichen Zeugnisglaubens, und Geschichtschreibung ist Berichterstattung über Geschehnisse, nicht Beweisführung für notwendige Wahrheiten.

Unser Geschichtschreiber der neueren Philosophie fafst die Sache allerdings anders auf. Ihm ist Geschichte wirkliche Wissenschaft, ja im Gebiete der höheren Wahrheit die einzig mögliche Wissenschaft von derselben. Daher die Frage: Wie ist Ge-

[1] Vgl. Dr. Commer, Die immerwährende Philosophie. Wien 1899. S. 39.

schichte der Philosophie als Wissenschaft möglich? sowie die Philosophie und Geschichte gleichmäfsig aufhebende Antwort: Dadurch, dafs Philosophie und Gegenstand der Philosophie selbst geschichtlich sind, d. h. wesentlich in einem Prozesse verlaufen, der sich nie vollendet, nie zu etwas „Fertigem" gestaltet. Denn von einem Gegenstand, der nur Wandelbares bietet, ist eine Wissenschaft, die das Notwendige und Bleibende ins Auge fafst, nicht möglich. Nun soll aber nach unserem Autor der menschliche Geist das eigentliche Objekt der Philosophie bilden, dieses Objekt aber sei selbst in einer Veränderung, „die sich immer wieder erneut, die nicht nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, sondern in einer schöpferischen Thätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung" begriffen. Daher bedürfe auch die Erkenntnis eines solchen Gegenstandes, der nicht allein eine Geschichte hat, sondern wesentlich geschichtlich ist, nicht blofs wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung, sondern müsse, um ihrem Gegenstande gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein (S. 7).

Abgesehen von der falschen Objektsbestimmung der Philosophie könnte unter dieser Voraussetzung die Geschichte der Philosophie nichts anderes sein als eine Berichterstattung über die verschiedenen Ansichten, die im Laufe der Zeit über den menschlichen Geist sich gebildet haben, oder über das jeweilige Zeitbewufstsein. Von einer Wissenschaft der Geschichte der Philosophie könnte demnach nicht die Rede sein. Um nun aber dennoch eine solche zu gewinnen, greift unser philosophischer Geschichtschreiber zu dem Auskunftsmittel einer fortschreitenden Entwicklung, in welcher einerseits die folgende Stufe durch Verwandlung des älteren Zustandes in einen „Gegenstand" zur Befreiung und vollkommeneren Selbstbestimmung führt, andererseits aber die widersprechenden Systeme sich gegenseitig ergänzen (S. 11). Damit begibt sich der Vf. auf den schlüpfrigen Weg der aprioristischen Konstruktion, und indem er dem Phantom einer Wissenschaft der Geschichte der Philosophie nachjagt, weicht ihm die Geschichte selbst unter den Füfsen, und der Geschichtschreiber wird zum Geschichtsbaumeister.

Die Behauptung Fischers, dafs das menschliche Selbstbewufstsein das Grundthema aller Systeme ausmache (S. 9), besteht die geschichtliche Prüfung nicht. Vergeblich beruft er sich auf die „sokratische Epoche", die wesentlich verschiedenen Charakters von der kantschen Epoche ist. Das sokratische *γνῶθι σεαυτόν*, die Selbsteinkehr des griechischen Philosophen, hatte eine objektive Tendenz und führte zu einer tieferen Welt- und Menschen-

kenntnis. Nicht das „Ich“, sondern die Vernunft macht sich in der sokratischen Schule zum Organ der Erkenntnis des Wirklichen, von dem auch der menschliche Geist nur ein Teil ist, zwar durch die Universalität seines Erkenntnisvermögens alles körperliche Sein überragend, aber deshalb keineswegs, wie K. Fischer emphatisch erklärt: die Welt selbst (S. 10). Seiner Schranken bewufst, erkannte sich demgemäfs der menschliche Geist in der sokratischen Schule als abhängig auch im Denken von einem objektiven Sein aufser und unabhängig von ihm, in letzter Instanz von einer unendlichen geistigen Ursache, die absolut intellegibel und intelligent, Grund sowohl der Erkennbarkeit der Dinge, als auch der Erkenntniskraft des unendlichen Geistes ist.

Von wesentlich anderer Art ist die kantsche Epoche. Im Subjektivismus befangen eröffnete sie eine Periode nicht des philosophischen Fortschritts in der Erkenntnis der Wahrheit, sondern einer successiv rückschreitenden Auflösung derselben: ein Prozefs, der anhebend mit der Rücknahme der intellegiblen Elemente der Objektivität in das erkennende Subjekt in dem Hegel-Hartmannschen Nihilismus seinen Endpunkt gefunden hat.

Die Geschichte der Philosophie bietet demnach vom Gesichtspunkte einer Kritik, die an der Möglichkeit einer Erkenntnis der objektiven Wahrheit festhält und dieser als Norm der Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen sich bedient, ein Doppelbild, das von dem auf dem konstruktiven Standpunkte unseres Autors gewonnenen Bilde wesentlich verschieden ist. Während uns in der Darstellung Fischers eine Reihe von Systemen sich darbietet, die ungeachtet ihrer wechselseitigen Widersprüche doch eine aufwärts gerichtete Bewegung gegen ein unbestimmtes, im Dunkel schwebendes, unerreichbares Ziel absoluter Vollkommenheit darstellen sollen, zeigt uns die wirkliche Geschichte einerseits eine Reihe von Versuchen, die in der sokratischen Schule zu einer gewissen Höhe gesicherten philosophischen Wissens sich erheben, in der christlichen Philosophie aber auf dem Wege organischer Entwicklung zu einer relativ abgeschlossenen philosophischen Gottes- und Weltanschauung führen; andererseits aber einen gewaltsamen Bruch und eine fortschreitende Auflösung des bereits Gewonnenen, also in Wahrheit einen Rückschritt, der schliefslich zur Verzweiflung an der Möglichkeit der Philosophie und zur Verachtung alles bisher Geleisteten führte. Die kritische Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die wir im Unterschiede von der blofs pragmatischen die philosophische nennen können, zeigt uns demnach allerdings das von

K. Fischer vergebens erstrebte Bild einer einzigen, der wahrhaft immerwährenden — perennierenden — Philosophie.[1] Diese aber ist keine andere als die christliche, an die wieder anzuknüpfen nach der völligen Erschöpfung des subjektivistischen Princips heutzutage geradezu die Lebensfrage der Philosophie ist.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie, der als typisch für die gesamte Geschichte der Philosophie gelten kann, indem die verschiedenen, dem menschlichen Geiste möglichen Denkrichtungen, sei es gleichzeitig, sei es im Nacheinander, zur Geltung gelangten, legt nicht für, sondern gegen die Auffassung K. Fischers Zeugnis ab. Als Objekt der Philosophie gilt eine vom menschlichen Erkennen unabhängige Objektivität, an deren wahrheitsgemäſser Erkenntnis der denkende Geist in der kritischen Epoche der Sophistik vorübergehend verzweifelt, um sie, infolge sokratischer Selbsteinkehr mit neuen Mitteln ausgerüstet, erfolgreicher zu ergreifen und sich ihrer in den Systemen Platons und Aristoteles' zu bemächtigen. In diesen Systemen fanden bereits die verschiedenen Probleme, die K. Fischer im Interesse seiner aprioristischen Konstruktionsweise hervorhebt, ihre philosophische Lösung. Denn nicht nur mit dem ethischen, sondern auch mit dem religiösen Problem setzen sich die beiden gröſsten Philosophen auseinander, soweit dies überhaupt ohne Rücksicht auf die positive Offenbarung geschehen konnte. Was aber die praktische Richtung der nacharistotelischen Systeme betrifft, so ist sie vielmehr eine Einseitigkeit und ein Rückschritt gegen den höheren ethischen Standpunkt Platons und Aristoteles'. Die alexandrinische Religionsphilosophie aber, sowie der Neuplatonismus hatten sich nicht mit der religiösen Frage im allgemeinen, sondern mit der geoffenbarten Religion im Judentum und Christentum auseinanderzusetzen.

Charakteristisch ist die Art und Weise, wie unser Geschichtsphilosoph der Bibelforschung ihre Aufgabe a priori bestimmt, nämlich den Ursprung des Christentums aus einer Verschmelzung des Judaismus mit dem Hellenismus nachzuweisen. Die aprioristische Konstruktion zeigt in diesem Falle ihre völlige Ohnmacht, die wahre Bedeutung des Christentums zu erfassen. Indem sie von vornherein den übernatürlichen Charakter und Ursprung des Christentums leugnet, erscheint ihr dasselbe als ein Konglomerat spekulativer und religiöser Elemente. In der That aber ist das Christentum sozusagen aus einem Gusse, und

[1] S. die bereits erwähnte Schrift Dr. Commers, Die immerwährende Philosophie, Wien 1899, S. 40 (über K. Fischer).

sein Fundamentaldogma der Trinität — der menschgewordene Gottessohn, das in die Menschheit hineingesprochene Gotteswort — ist gewissermafsen Thatsache und ideelle Wahrheit zugleich. Der vom Vater gesandte Gottessohn, der sich und seinen in alle Wahrheit einführenden hl. Geist der Kirche zum bleibenden Lebensprincip verleiht, macht das Wesen des Christentums aus, nicht aber ein Synkretismus hellenistischer und alttestamentlicher Ideen. Oder soll auch die Taufformel, die zusammenfafst, was zugleich Lebensmacht und Wahrheit ist, nicht mehr dem Erlöser selbst angehören? Nicht das Dogma, sondern nur die patristische Spekulation ist teilweise durch die alexandrinische Religionsphilosophie und die platonische Ideenlehre beeinflufst. Im Arianismus gelangt dieser Einflufs zu häretischer Gestaltung und wird im Kampfe dagegen, soweit er dem Dogma feindlich gegenübersteht, überwunden.

Das Wesen des Nominalismus ist insofern richtig gekennzeichnet, als in seiner skeptischen und der Erfahrung zugewandten Tendenz in der That die erste Spur der modernen Geistesrichtung zu Tage tritt. Dagegen ist es falsch, in ihm einen bereits in der klassischen Scholastik liegenden Keim der Auflösung ersehen zu wollen. Im gemäfsigten Realismus Alberts des Grofsen und des hl. Thomas, der allmählich in den katholischen Schulen den Sieg errang, ist das relative Wahrheitsmoment des Nominalismus anerkannt und seine Einseitigkeit, die gegensätzlich zur Geltung gebracht, zum Irrtum geworden war, überwunden.

Innerlich verwandt dem Nominalismus ist sowohl die Renaissance als auch die Reformation. Das geschichtliche Verhältnis jener zur Scholastik ist ein von dem durch K. Fischer konstruierten gänzlich verschiedenes. Die Renaissance repräsentiert nicht einen Fortschritt gegenüber der Scholastik, sondern zog gerade durch den Abfall von dem Aristoteles der Scholastik, dem mit spekulativem Geiste erfafsten, christlich geläuterten, ergänzten und erhobenen, zu dem vermeintlich echten Aristoteles des philologischen Buchstabens eine völlige Zersetzung der Philosophie nach sich, die sich zunächst in einer Erneuerung der voraristotelischen Standpunkte kundgab, dann aber in der Spaltung in jene Gegensätze, die durch die gesamte neuere Philosophie sich hindurchziehen, nämlich eine rationalistisch-pantheistische und eine empiristisch-sensualistische Richtung, jene vertreten durch Nikolaus von Cues, Giordano Bruno, diese durch Laurentius Valla und den von Fischer nicht genannten Marius Nizolius. Die erstere Richtung verbindet sich vielfach mit Theosophie, Mystik und Magie, die letztere mit Rhetorik und Philologie.

In der Reformation ist das Erfahrungsprincip des Nominalismus auf das religiöse Gebiet übertragen. Die in der Renaissance gärenden theosophischen und naturalistischen Ideen ringen in ihr nach socialer Gestaltung, suchen sich als Lebensmacht gegenüber der alten, auf objektiver, supernaturalistischer Grundlage ruhenden Kirche geltend zu machen und sich eine gewisse äufsere Organisation zu geben. Nicht eine Erneuerung des ursprünglichen Christentums, sondern eine durch die Renaissance vorbereitete Reaktion gegen den objektiv-übernatürlichen Charakter des Christentums und seine demselben entsprechende kirchliche Gestaltung im Sinne einer subjektiv-individualistischen, theosophischen Gottes- und Weltanschauung ist das innerste Wesen des Protestantismus.

Die Theorie von einer fortschreitenden und aufsteigenden Entwicklung des philosophischen Gedankens wird gerade durch den Gang der neuen Philosophie Lügen gestraft. Schon ihre Spaltung beim Beginn in die zwei entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Apriorismus — Sensualismus und Intellektualismus weist auf einen Zersetzungsprozefs hin. Und selbst innerhalb der beiden einander entgegengesetzten Richtungen erheben sich weitere unvereinbare Gegensätze, nämlich in der intellektualistischen Strömung einerseits der Gegensatz des Mysticismus und Naturalismus (Malebranche, Spinoza), andererseits der des Monismus und Individualismus (Spinoza, Leibnitz). Die empiristische Richtung aber weist den Gegensatz von Materialismus (empirischem Realismus) und (empirischem) Idealismus in Hobbes und Berkeley auf. Beide Richtungen aber, sofern sie mit Recht als Dogmatismus zu bezeichnen sind, da sie trotz des subjektivistischen Standpunktes doch die Möglichkeit und Wirklichkeit objektiv-realer Erkenntnis behaupten, tragen den Stachel des Skepticismus in sich, der sich in Hume als einfacher Zweifel, in Kant aber als kritischer bethätigt, indem jener beim Zweifel stehen bleibt, dieser aber zur kritischen Prüfung des gesamten Erkenntnisvermögens fortschreitet. Gerade die Kantsche Kritik aber stellt einen entschiedenen Rückschritt[1] des philosophischen Gedankens dar, indem sie in dem Ausgangspunkt der dogmatischen Systeme den subjektiven Faktor aufzeigt und daraus den Schlufs zieht, dafs all unser Erkennen nach seiner formalen Seite völlig subjektiv bestimmt sei und so mit den subjektiven auch die objektiven Faktoren unseres Erkennens in den Abgrund des Idealismus hinabzieht. Die weitere Entwicklung, die sich in

[1] S. Commer, a. a. O. S. 117.

Hegel vollendet, sucht zwar die Objektivität wiederzugewinnen, verfällt aber in den entgegengesetzten Irrtum, indem sie die subjektiven Formen objektiviert und die Wirklichkeit in einen logisch-dialektischen Vorgang auflöst.

Anerkannt ist dieses in (2) Überwegs Grundrifs der Geschichte der Philosophie, von welchem uns der zweite Band des dritten Teils, enthaltend die nachkantischen Systeme und die Philosophie der Gegenwart, in der achten, von Heinze bearbeiteten Auflage (1897) vorliegt. Wir lesen hier (S. 50 Anm.): „Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objektivierung subjektiver Formen.“ Ferner: „Die Erkenntnislehre, welche bei Kant als Vernunftkritik ein hinsichtlich der ‚transcendenten Objekte‘ schlechthin negatives Resultat ergibt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.“ (A. a. O. S. 51.) Diese richtige Mitte kann nicht gefunden werden, solange man mit dem modernen Subjektivismus nicht vollständig bricht. Die beiden Extreme nämlich, sowohl das Kantsche, das mit den subjektiven Formen auch die objektiven Bestimmungen ins Subjekt zurücknimmt, als auch das Hegelsche, das beide gleichmäfsig objektiviert, haben ihr Präcedens und ihre Wurzel im vorausgegangenen, auf subjektivistischer Grundlage aufgebauten Dogmatismus, der in seinen verschiedenen Grundbegriffen, der Gottesidee des Descartes und Malebranche, der Substanz des Spinoza, dem eingeborenen Schema des Leibnitz, der principiellen Vermischung des Subjektiven und Objektiven sich bereits schuldig gemacht hatte. Um die richtige Mitte zu gewinnen, wird man daher auf den aristotelisch-scholastischen, das logische Sein (ens rationis) vom realen und metaphysischen Sein unterscheidenden Standpunkt zurückgehen müssen.

Um auf den Überweg-Heinzeschen Grundrifs zurückzukommen, so sind die Vorzüge desselben so sehr bekannt und anerkannt, um darüber ein weiteres Wort verlieren zu müssen. Das Werk ist in Anbetracht seiner Vollständigkeit und (mit wenigen Ausnahmen) der Objektivität der Darstellung, sowie wegen seiner ungemein reichhaltigen Bibliographie zu einem unentbehrlichen Hand- und Nachschlagebuch für alle geworden, die sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigen. Einen besonderen Vorzug besitzt diese neueste Auflage durch eine sehr anerkennenswerte Neuerung, nämlich die Bearbeitung der aufserdeutschen Philosophie durch den betreffenden Litteraturgebieten angehörige Ge-

lehrte: ein Vorzug, der durch eine gewisse unvermeidliche Ungleichmäfsigkeit in Darstellung und Umfang kaum beeinträchtigt wird.

Anstatt auf den Inhalt des vorliegenden Bandes näher einzugehen, erscheint es uns angezeigt, den allgemeinen Eindruck wiederzugeben, den das aufserordentlich farbenreiche Bild der nachkantischen Philosophie, das in demselben aufgerollt wird, hervorzubringen geeignet ist. Wir sehen da zunächst die grofsen spekulativen Systeme mit den gewaltigen von ihnen gezogenen Kreisen, die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels, wozu das System Herbarts noch gezählt werden mag, an unserem geistigen Auge vorüberziehen. Der Eindruck, den wir da gewinnen und der durch die folgende Darstellung der Philosophie — wir dürfen wohl sagen — der Epigonen nur verstärkt wird, läfst sich in den wenigen Worten zusammenfassen: Die Zeit der Systembildung ist vorüber; das moderne Princip der Subjektivität hat sich vollständig ausgelebt und erschöpft. Es bleibt also nichts mehr übrig als entweder, wie dies der Positivismus thut, der nach dem eigenen Geständnis hervorragender Anhänger nicht ein System, sondern nur eine Methode sein will, auf Philosophie zu verzichten, oder auf den objektiven Standpunkt der alten und mittelalterlichen Philosophie zurückzugreifen und an den durch Bacon und Descartes fallengelassenen Faden der Tradition wiederanzuknüpfen. Nichts mehr, als dieser Stand der Sache rechtfertigt unsere von den Verfassern dieses Bandes keineswegs genügend beachteten, noch weniger hinreichend gewürdigten Bestrebungen, mit dem Subjektivismus principiell aufzuräumen und jene „ewige" Philosophie wiederherzustellen, die ihren Ruhm nicht in der Originalität, sondern in der Erkenntnis der Wahrheit sucht.

Mit cynischer Offenheit drückte den Grundgedanken der modernen Philosophie, die ihre Aufgabe nicht in die Erkenntnis der objektiven Wahrheit, sondern in die Kundgebung der individuellen Weltanschauung, — der Art, wie sich die Welt im einzelnen Geiste spiegelt, — oder in die Offenbarung des jeweiligen Zeitgeistes, im besten Falle der specifischen Menschennatur (Kant, Hegel) setzt, Rénan aus, der, wie man versichert, zu sagen pflegte, in der Philosophie sei Originalität die am meisten erforderliche Eigenschaft, während in den übrigen Wissenschaften die Wahrheit das Wichtige sei. „Eine solche Theorie war zu bequem, um nicht ihr Glück zu machen. ‚Alles ist gesagt und man kommt zu spät, seit mehr als fünfundzwanzig Jahrhunderten, dafs es Metaphysik und Denker gibt.' Diese Erwägung mufste

mit La Bruyère eine hübsche Anzahl von Mitarbeitern unserer verschiedenen philosophischen Zeitschriften machen, und wie der Moralist selbst, sind sie der doppelten Versuchung unterlegen, entweder manche ans Paradoxe streifende Neuerung zu wagen oder bekannte Dinge in einer rätselhaften Sprache und einem halb mysteriösen Tone aufs Neue zu sagen." (Annales de Phil. chrét. Oct. 1898 p. 62.)

Diese gelegentlich der Besprechung von Janets Principes etc. geschehene Äufserung trifft auf den Zustand der Philosophie in unserem Vaterlande noch mehr als auf den in Frankreich zu. Mit Janet haben wir Ursache zu klagen, dafs man sich in der Philosophie wegen Mangel an gemeinsamen Grundsätzen und einer gemeinsamen Sprache nicht mehr verstehe. Hierzu fügt die angeführte Zeitschrift die zutreffende Bemerkung: „Seitdem hat sich das Übel noch verschlimmert. Die Physiologie, die Psychophysik, die Sociologie und der Kriticismus haben unsere Zeitgenossen mit vorgeblichen Entdeckungen, die sich eine ganz neue Sprache schufen, derart übersättigt, dafs die alten Wahrheiten unter ihrer alten Form als einfältiges und verächtliches altes Zeug gelten". Der Vf. wünscht Janet Glück, dafs er sich von diesem bedauerlichen Geisteszustand nicht imponieren liefs. „Diese hohe Verachtung der einfachen Wahrheiten, weit entfernt dem Fortschritt der Wissenschaften zu dienen, kann ihn im Gegenteil nur aufhalten, indem sie ihn mit einer Menge individueller, bedeutungsloser und unhaltbarer Meinungen beschwert." (A. a. O. S. 62 f.)

Wie konnten aber diese einfachen Wahrheiten, z. B. das princ. causalitatis, das princ. contradictionis u. s. w. verloren gehen? Wie kam es dazu, dafs keine gemeinsame Sprache mehr besteht und jeder seine eigene Sprache redet? Wir glauben dafür mit Recht den principiellen Subjektivismus verantwortlich machen zu müssen. Auf dem höheren Wissensgebiete wurde dieser Subjektivismus durch Descartes inauguriert. Denn obgleich die von ihm ausgehende intellektualistische Richtung in ihrem ersten Stadium jene Wahrheiten thatsächlich festhielt, erschütterte sie doch ihren rechtlichen Bestand, da nach Bezweiflung aller objektiven Vernunftprincipien infolge des universalen theoretischen Zweifels — das als einziger Anker noch festgehaltene Selbstbewufstsein, obgleich (wir können auch sagen: weil) eine Funktion der bezweifelten Vernunft selbst, eine hinreichende Gewähr für den objektiven Charakter und Wert jener „einfachen" Wahrheiten nicht mehr zu bieten vermochte. Hier haben wir die Quelle des Kantschen Transcen-

dentalismus sowie des kühnen Versuchs Fichtes, die gesamte intellegible Ordnung aus dem (transcendentalen) Ich abzuleiten, zu suchen. Die höchsten, sonst als objektiv, als vom Subjekt absolut unabhängig geltenden Principien sollten ihre Garantie im (reinen) Ich haben. An die Stelle des aristotelischen obersten Grundsatzes: Idem non potest esse et non esse etc. sollte die Identität des Ich mit sich selbst treten. Seine vollendete wissenschaftliche (logisch-dialektische) Ausgestaltung erhielt dieser rationalistische oder, wenn man will, intellektualistische Subjektivismus im System Hegels, der richtig erkannte, dafs die von Fichte der Philosophie gestellte Aufgabe die Forderung einschliefse, das Ich (Denken) als identisch mit dem logischen Begriffe (Sein) zu nehmen, da nur unter dieser Voraussetzung die immanente Denkbewegung als Ausdruck der intellegiblen Ordnung und als vollkommene wissenschaftliche Durchdringung der Wirklichkeit und Beweis ihrer Begreiflichkeit zur Geltung gelangen könne. Der Schein der Objektivität dieses Systems, der viele schon getäuscht hat, ist eben nur Schein. Vielmehr vollendet sich darin der Subjektivismus, indem das denkende Subjekt zum absoluten Subjekt gesteigert und die menschlichen Denkformen zu göttlichen, und somit zugleich zu weltschöpferischen Potenzen erhoben werden. Für Feuerbach war es daher nicht schwer, an die Stelle der abstrakten Formeln seinen den sinnlichen Menschen vergötternden Anthropologismus als den innersten Kern des Hegelschen Systems aufzuzeigen.

Ein inzwischen verstorbener Anhänger der neueren Philosophie, Frohschammer, glaubte den Vorwurf des Subjektivismus gegen uns selbst in gesteigertem Mafse retorquieren zu dürfen. Er meint, es sei in der That seltsam, „wie viel diese modernen kirchlichen Scholastiker über den subjektivistischen Splitter im Auge der modernen Philosophie zu sagen wissen, während sie den zweifach-subjektivistischen Balken im eigenen Auge gar nicht wahrzunehmen scheinen oder geflissentlich unbeachtet lassen". Er leitete hieraus das Recht ab, die von uns gegen seine „Phantasie als Weltprincip" erhobenen Einwendungen unbeantwortet zu lassen. „Sich mit den Vertretern dieser unfreien, zu Magddiensten verpflichteten Philosophie in Erörterungen einzulassen, ist nutzlos, da sie auch die klarsten, gewichtigsten Gründe nicht gelten lassen, nicht anerkennen dürfen, und daher nicht anerkennen wollen, da ihr Intellekt dabei vom Willen geleitet, d. h. unterdrückt, in das Joch des Gehorsams gebracht werden mufs — bei Vermeidung kirchlicher Strafen." (J. Frohschammer, Über die Genesis der Menschheit u. s. w. München 1883 S. XIII f.)

Da wir gegen Frohschammer in keiner Weise mit Autoritäten, sondern durchaus nur mit Vernunftgründen und Erfahrungsthatsachen operierten, so erscheint die Art, wie er sich aus der Affaire zu ziehen sucht, aufserordentlich bequem. Doch davon ganz abgesehen, fragen wir, mit welchem Rechte er von einem zweifach subjektivistischen Balken der „kirchlichen Scholastiker" gegenüber dem subjektivistischen Splitter der modernen Philosophie rede? Wie begründet er diesen Vorwurf? „Sie (die kirchlichen Scholastiker) müssen ihre Vernunft gefangen nehmen, unterwerfen und sie zwingen, so zu denken, wie es kirchlich geboten ist. Sie müssen ihre Philosophie mit dem Willen bilden, nicht mit der Vernunft." (S. XII.) Also sie müssen das! Aber sie müssen es weder noch thun sie es. Nach ihrer Ansicht ist zwar der Glaube freiwilliges Fürwahrhalten, also wesentlich durch den Willen bedingt. Dagegen im Gebiete des Wissens lassen jene „kirchlichen Scholastiker" nur zu, was entweder als evidente Wahrheit der Vernunft sich darstellt, oder aus evidenten Wahrheiten abgeleitet ist. Wenn sich dabei die „kirchlichen Scholastiker" an der geoffenbarten Wahrheit orientieren, was brauchen sich darum die Frohschammer und alle Anhänger der modernen Philosophie zu kümmern? Nicht daran liegt es, wie eine Wahrheit gefunden wird, sondern darauf kommt es an, ob sie vernunftgemäfs erkannt oder bewiesen ist. Dieser Grundsatz mufs in der Philosophie gelten, wenn anders Philosophie Vernunftwissenschaft sein soll. Mit der „Objektivität der kirchlich-scholastischen Philosophie" ist es (S. XIII) also ganz gut bestellt.

Etwa auch mit derjenigen der modernen Philosophie? Frohschammer gibt wenigstens, wie es scheint, einen subjektivistischen „Splitter" zu. Aber es ist kein Splitter, sondern ein wirklicher Balken, d. h. ein Schaden im Auge, der das richtige Sehen geradezu unmöglich macht. Das Beispiel Frohschammers sowie sein im selben Atem, in welchem er uns den doppelt subjektivistischen Balken entgegenhält, ausgesprochener Wahrheitsbegriff bestätigen dies. Sein Beispiel: denn das System der „Phantasie als Princip des Weltprozesses" ist ganz und gar individuell und subjektivistisch, die Art, wie die Welt in diesem Individuum sich spiegelt, wenn wir, um die Ehre des Autors zu wahren, nicht sagen wollen, es verdanke sein Dasein einer krankhaften Originalitätssucht. Zweitens wird der gegen Fr. gerichtete Vorwurf des Subjektivismus bestätigt durch seinen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit ist ihm nämlich eine „Idee", nicht ein „Objekt" und ein „intellektueller Akt" (S. XIII). Damit ist offenbar

gesagt, dafs nur relative, nicht aber absolute Wahrheit dem menschlichen Geiste erreichbar ist. Denn die Idee kann immer nur in unvollkommener Weise realisiert werden und wird stets ein Jenseits bleiben. Ist also die „Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande“ eine „Idee“, so kann auch nie von einer wirklichen und sicheren Übereinstimmung die Rede sein. W e man sieht, führt diese Auffassung zum Skepticismus oder zu dem Satze der Sophisten, dafs jedem das wahr sei, was ihm wahr zu sein scheine.

Was dann Frohschammer vom Einflufs des Willens auf die Erkenntnis bemerkt, so ist sein Vorwurf an die falsche Adresse gerichtet. Nicht die „kirchlichen Scholastiker“ halten für wahr, was sie, sozusagen, wahr haben wollen, sondern gerade die neuere Philosophie schreibt dem Willen auf dem Gebiete der höheren, über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis eine konstitutive Bedeutung zu. Es genügt, an die Kantschen Postulate der praktischen Vernunft, an Fichtes Primat des praktischen Ich als der ausschliefslichen Schutzwehr gegen den Solipsismus, an Schopenhauers Willensprincip, an Jakobis Gefühlsglauben u. s. w. zu erinnern. In neuester Zeit ist, wie der oben angeführte Ausspruch Rénans zeigt, jenes Erkenntnisgebiet geradezu und grundsätzlich zum Tummelplatz willkürlicher Dichtung geworden.

Wir haben oben behauptet, dafs sich die philosophische Systembildung in Hegel erschöpft habe. Was sich uns aus der innersten Natur des rationalistisch - subjektivistischen Princips ergab, wird durch die weitere Entwicklung der modernen Philosophie und den gegenwärtigen Zustand derselben erhärtet. Die zahllosen Erscheinungen, die uns da begegnen, lassen sich übersichtlich auf hinreichend deutliche Gruppen zurückführen. Unter diesen sind es zunächst die verfehlten Versuche neuer Systembildungen, von denen wir Baader, Krause, Schopenhauer, Schleiermacher und Hartmann nennen wollen. Nur das Herbartsche System dürfte eine Ausnahme machen und dem Hegelschen gegenüber einen gewissen Anspruch auf eine selbständige, wenn auch nur relative Bedeutung erheben dürfen. Herbart setzt dem Hegelschen Monismus einen Pluralismus entgegen und vertritt so in der dritten Phase der intellektualistischen Richtung der modernen Philosophie jene in der ersten — dogmatischen — Phase derselben durch Leibnitz (im Altertume gegenüber dem Monismus der Eleaten durch Demokrit) repräsentierte Strömung. Gleichwohl kann sich das Herbartsche System, was innere Konsequenz betrifft, sowohl wegen der Mischung rationalistischer und sen-

sualistischer Elemente, als auch infolge der gewaltsam zurückgehaltenen monistischen Tendenz des eleatischen Seinsbegriffs nicht entfernt mit dem Hegelschen System messen.

Krauses Panentheismus und Baaders Theosophie müssen vom modernen Standpunkt subjektivistischer Immanenz, von dem sie sich nicht loszumachen wissen, als verfehlte Versuche, den Theismus wissenschaftlich zu rechtfertigen, bezeichnet werden. Schopenhauers Willensphilosophie aber kann auf den Rang eines konsequent durchgeführten Systems keinen Anspruch erheben, da ein weltimmanenter „Wille" ein intellegibles und intelligentes Princip voraussetzen würde, also nicht selbst erstes Princip sein könnte, weshalb man gegen die Schopenhauersche Philosophie den Einwand erhob, dafs die zur Erklärung der „Objektivationen" des Willens eingeführte „Idee" ein dem Grundprincip fremdartiges Element, also eine durchaus ungerechtfertigte Annahme sei. Von der sophistischen Begründung des Systems durch den Satz: kein Objekt ohne Subjekt, und den weiten, mifsbräuchlichen Gebrauch des Ausdrucks „Wille" sehen wir hierbei ab, da in dieser Beziehung die vom systematischen Standpunkt weit überlegene Hegelsche Philosophie der Schopenhauerschen vollkommen ebenbürtig ist. Ebenso unsystematisch ist die Hartmannsche Verbindung der Hegelschen Idee mit dem Schopenhauerschen Willen, denn der Wille setzt die Idee (Intelligenz) und beide das (intellegible) Sein voraus. Folglich können Idee und Wille in höchster Instanz entweder nur als Bestimmungen eines unendlichen transcendenten Seins, einer absoluten Aktualität, die Intelligenz und Wille, d. h. in der Erkenntnis ihrer selbst selig ist, gedacht werden (theistisch), oder, falls man durchaus die Absurdität einer immanenten Welterklärung inkurrieren will, als Attribute eines in Natur und Geist sich realisierenden Seins, des logischen Begriffs Hegels. Die äufserliche Verbindung, in welcher sie in der Philosophie des „Unbewufsten" erscheinen, hat etwas Gewaltsames und Unlogisches an sich, daher das Schwanken zwischen den Begriffen des Unbewufsten und Überbewufsten. Es liegt darin eine unwillkürliche Anerkennung der vom Standpunkt einer über den Empirismus hinausgehenden rationalen Betrachtung der Dinge geforderten Einsicht, dafs der Schlüssel des Verständnisses nur in der bewufsten Intelligenz gelegen sein könne. Hegel glaubte diese auf immanentem Wege durch das Mittel der Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis zu finden. In der That aber vermag nur der Theismus in der Erkenntnis einer transcendenten Intelligenz als schöpferischen Grundes einer zweckmäfsig geordneten, vernünftig zu begreifenden Welt die Lösung zu bieten.

Der „Idealrealismus“ [wie der Verfasser sich ausdrückt (S. 64 ff.)] Schleiermachers enthält einen Rückschritt zu dem dogmatischen Standpunkt Spinozas und leidet an der Inkonseqenz eines realistischen Monismus; denn der „richtige“ Monismus (nicht der fälschlich sogenannte eines Häckel u. a.) läfst konsequenterweise nur eine idealistische Ausführung zu, wie er sie bei den Eleaten und vor allem bei Hegel gefunden hat.

Eine andere Gruppe ist die der „Anhänger bestehender Systeme“. Der zahlreichsten dürfte sich Hegel rühmen, was wir begreiflich finden, da sein System die Vertreter des immanenten Intellektualismus (wenn wir uns so ausdrücken dürfen) am meisten befriedigt. Ein Beweis jedoch für die innere Unhaltbarkeit des Systems ist die bekannte Spaltung in eine Rechte und eine Linke (Straufs, Feuerbach). Jene suchte die spiritualistischen Elemente des Systems zu einem „spekulativen“ Theismus fortzubilden, diese (konsequenter als jene) setzte an die Stelle der abstrakten, rationalistischen Formel die anschauliche Wirklichkeit der Erfahrungswelt und bereitete damit dem gegenwärtig alles überflutenden Empirismus und Positivismus die Wege.

Von den „Gegnern“ Hegels verdient Trendelenburg hervorgehoben zu werden, dessen Kritik der Hegelschen Dialektik erst durch den Rückgang auf Aristoteles fruchtbar wurde. Seiner aristotelischen Bildung sind auch die „Schärfe und der Erfolg“ zu verdanken, womit er, wie die Hegelsche, so auch die Lehre seines Antipoden Herbart angriff. (S. 167.)

Zahlreich ist auch die Schule Herbarts, deren Stärke indes nicht in einer Fortbildung des Systems, sondern in der Pflege der besonderen Wissenschaften (Mathematik-Wittstein, Sprachwissenschaft-Steinthal, Pädagogik u. s. w.) zu suchen ist und die ihrer Auflösung entgegengeht.

Anhänger besitzen auch vereinzelt Leibnitz, Bacon. Aufserdem macht sich der Einflufs Fichtes geltend. Eine bedeutende Gruppe ist die der Neukantianer, zu deren näheren Charakterisierung wir alsbald Gelegenheit finden werden. Aufserdem nennt der Verfasser die „immanente“ Philosophie oder genauer die des unmittelbar Gegebenen (denn im Grunde ist die gesamte neuere Philosophie eine solche der Immanenz, da sie nur das Erfahrungsmäfsige sei es in der Form des Begriffs, oder der Anschauung anerkennt). Dazu kommen die Materialisten und die Positivisten. Bei den Letzteren ist im Grunde weder von Systembildung, noch von Philosophie überhaupt mehr die Rede; gleichwohl repräsentieren sie die letzte Entwicklungsphase, d. h. die gänzliche Auflösung der modernen Philosophie. Im Positivismus

läuft nicht allein die empiristische Richtung aus, die mit Bacon begann, sondern auch die rationalistische; denn die abstrakten Formeln des Hegelschen Systems tragen in sich die Tendenz, sich durch die Erscheinungsfülle zu ersetzen, wie der leere Magen nach Speise, und wären es Treber, verlangt.

Die äufserste Grenze dürfte demnach jene Richtung der neuesten Philosophie erreicht haben, die der Vf., wie bereits bemerkt, als Philosophie der Immanenz bezeichnet, und die in Deutschland von Schuppe, Schubert-Soldern u. a., in Frankreich von Taine vertreten wird. Verwandt damit ist der Empirokriticismus des Avenarius. Das Charakteristische dieser Richtung ist die Verbindung der allgemeinen „Formel" mit dem sensualistischen Phänomenalismus der Positivisten (S. 216). So ist nach Mach (S. 217) die Wahrnehmungswelt selbst eine Abstraktion aus den individuellen Erfahrungen, die ohne Intrajektion (Einlegung) nicht vollzogen werden kann. Den Sinn des Ausdrucks: „Intrajektion" lehrt uns Avenarius, dem zufolge „eigene und fremde Erfahrung gleichberechtigt sind und alles darauf ankommt, die Variationen der individuellen Erfahrungen, die logisch unhaltbar sind, auszuschalten und einen natürlichen Weltbegriff zu schaffen, dessen freilich wohl in der unendlichen Zukunft liegende Endbeschaffenheit das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält". (S. 218), d. h. man sucht die Weltformel, die also Hegel noch nicht gefunden hat, sucht sie aber in einem Phantom, das, je mehr man sich ihm zu nähern glaubt, desto weiter zurückweicht.

Verfehlt wie die älteren Systembildungen sind auch die neuesten von Lotze, Frohschammer, Wundt u. s. w. (S. 242.) Die Verbindung von Monismus und Pluralismus im Lotzeschen System ist ebenso äufserlich und unorganisch wie die von Wille und Idee im Hartmannschen. Frohschammer aber substituiert einfach dem logischen Prozesse Hegels eine Seelenkraft untergeordneten Ranges, die Phantasie. Ein allerneuester Versuch, an die Stelle der Phantasie das Gefühl zu setzen, mag als Kuriosität erwähnt werden. Von Wundt sagt unser Grundrifs: „So selbständig W. auch als Denker ist, so läfst sich doch leicht die Wirkung des deutschen Idealismus namentlich Kants, aber ebenso Spinozas, Leibnitzens und Fechners auf ihn bemerken, wie auch der Evolutionismus bei ihm eine Hauptrolle spielt." Aus solchen Ingredienzien läfst sich kaum ein wirkliches „System" bereiten. Erwähnt sei nur die Inkonsequenz, die darin liegt, dafs W. die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Körperwelt zugibt, in Bezug auf die psychischen Erscheinungen aber leugnet.

Wir haben einige Denker, wie Überweg, Harms, Eucken bisher nicht genannt, deren Bestreben, sich den subjektivistischen Fesseln der modernen Philosophie zu entwinden, unsere aufrichtige Achtung verdient, obgleich dasselbe auf halbem Wege stehen geblieben ist. Im grofsen Ganzen müssen wir dem Geschichtsschreiber der neueren Philosophie, Kuno Fischer, beipflichten, dafs die Philosophie nach Hegel das Bild eines „Chaos" von Meinungen darbiete, ein Chaos, in welchem Erscheinungen auftreten, die jüngst sogar den Hohn der wissenschaftlichen Beilage der allgemeinen Zeitung (in einem Artikel von Cofsmann) herausforderte.[1]

In dieses Chaos oder auch in diese babylonische Sprach- und Ideenverwirrung fiel wie eine neue apostolische Pfingstpredigt die mächtige Stimme des Oberhauptes der katholischen Kirche, des Papstes Leo XIII. in der bekannten Encyklika „Aeterni Patris", die zur Rückkehr zu den verlassenen Lehren der alten Schule, insbesondere zu Thomas von Aquin und indirekt zu Aristoteles aufforderte. Die dadurch hervorgerufene Bewegung vermag auch unser Grundrifs nicht zu ignorieren, obgleich er ihr durchaus nicht gerecht wird. „Seit dem Erlafs dieser Encyklika ist in Deutschland und anderwärts auf katholischem Boden ein aufserordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten: einmal den hl. Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntnis durch Kommentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Teile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern und zwar so, dafs die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt würden, ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein sollte." (S. 191).

Die thomistische Bewegung datiert indes keineswegs von der Encyklika Leos des XIII. Vielmehr steht sie im Zusammenhange mit Anregungen, die bereits weitere Kreise ergriffen hatten, und beweist sich damit nicht als eine künstlich von oben hervorgerufene Erscheinung, sondern als die naturgemäfse Reaktion gegen das in völliger Auflösung begriffene und erschöpfte subjektivistische Princip. Ein Schüler Trendelenburgs, Brentano, von dem der vorliegende Teil des Grundrisses nur die späteren auf Abwegen irrenden Arbeiten erwähnt, (S. 274 ff.), wies in Deutschland unter den Ersten auf Aristoteles und den heil. Thomas hin.

[1] N. 37 v. 14. Febr. 1899 unter dem Titel „Neue Philosophie."

Von diesen ersten Anzeichen einer Selbstbefreiung heifst es im Grundrifs: „Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntnis eine gemeinsame Basis teils in der Geschichte der Philosophie, teils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doktrinen (zumeist auf dem Gebiete der Logik), teils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft.“ (S. 187.)

Unter diesen „gemeinsamen“ Grundlagen dürfte nicht allein die aristotelische Logik, sondern überhaupt die Philosophie des Stagiriten, insbesondere seine Psychologie und Metaphysik in der Fortbildung und Vollendung, die sie unter dem Einflusse des Christentums durch den hl. Thomas erhalten hat, eine wirksame Rolle spielen. Dieser Faktor ist von ausschlaggebender Bedeutung, wenn wir ein weiteres Charakteristikum der modernen Philosophie und eine der Ursachen ihrer Zersplitterung ins Auge fassen, nämlich den Nationalismus. Wie aus der Darstellung im Grundrifs erhellt, besteht vielfach das Bestreben, die Philosophie national zu gestalten, was der Natur der Wissenschaft, die ihrem Wesen nach allgemein gültig und von jeder individuellen wie nationalen Besonderheit unabhängig sein mufs, direkt widerspricht. Der Franzose schwört auf Descartes und Malebranche, der Engländer auf Bacon und Locke, der Deutsche geht auf Kant oder Leibnitz zurück, der Italiener auf Bruno oder sucht mit Gioberti eine besondere nationale Philosophie, der Schwede hat seinen Boström. Der Russe, der Czeche werden nicht verfehlen, zu dem unharmonischen Konzert mit ihren nationalen Stimmen beizutragen. Selbst der Oratorianer Gratry, den der Grundrifs den bemerkenswertesten unter den katholischen französischen Philosophen dieses Jahrhunderts nennt (S. 328), glaubt trotz seiner thomistischen Velleitäten in dem gepriesenen siebenzehnten Jahrhundert mit seiner „Intuition“ des Unendlichen, die für die späteren Perioden der philosophischen Entwicklung so verhängnisvoll geworden ist, die goldene Zeit der Philosophie zu erkennen.

Im übrigen ist es ein durch die Thatsachen widerlegter Irrtum, wenn man von specifisch nationalen Richtungen in der Philosophie redet. Vielmehr begegnen uns bei jedem Volke, das sich an der philosophischen Bewegung beteiligt, die verschiedensten Anschauungsweisen: Idealismus, Realismus, Rationalismus, Empirismus, wenn man auch von einer gewissen, aus dem Nationalcharakter entspringenden Vorliebe für die eine oder

andere reden mag. So neigt der praktische Engländer mehr dem Empirismus, der Deutsche dem Intellektualismus zu. Und doch hat England seine Hegelianer, und in Deutschland scheint gegenwärtig der Positivismus alles überfluten zu wollen.

Demnach bietet uns die Gegenwart überall den Anblick chaotischer Zerfahrenheit einerseits und der katholisch-neuscholastischen Reaktion andererseits. Die Vertreter der letzteren in Frankreich nennt der Grundrifs S. 329. Dafs unter den italienischen Thomisten Zigliara, „der eigentliche Führer der thomistischen Bewegung" nicht genannt wird, wurde bereits von Dr. Commer gerügt.[1] Die Bedeutung der letzten Phase der philosophischen Wirksamkeit Ausonio Franchis (Cristoforo Bonavinos) ist keineswegs richtig gewürdigt. Die drei Bände der ultima critica, worin sich der ehemalige Anhänger Kants unumwunden zum Thomismus bekennt, lassen sich so einfach mit den Worten des Grundrisses, es sei ihm, „nachdem er alle italienischen Philosophen angegriffen, nichts übrig geblieben, als die Pfeile seiner Kritik auf sich selbst zu richten," nicht abthun. Zur gerechten Beurteilung dieser denkwürdigen Bekehrung, die seitdem in der Zuwendung O. Willmanns zum Thomismus auch bei uns ein Seitenstück gefunden hat, sind wir in der Lage, auf unsere Besprechungen im Jahrbuch[2] verweisen zu können. Diese beiden hervorragenden Denker werden nicht die letzten sein, wie wir hoffen, die unbefriedigt von den ephemeren Konstruktionen der subjektivistischen Philosophie in den auf Felsen gegründeten Hallen der philos. perennis Ruhe des Geistes und Trost des Gemütes finden.

Auf die Einzelnheiten der von der aufserdeutschen Philosophie handelnden Abschnitte können wir nicht eingehen. Nur eine interessante Erscheinung sei aus der Darstellung der Philosophie in Schweden (S. 458 ff.) herausgegriffen. Wir lesen da von Höijer, seine „Selbständigkeit als Denker und sein Platz in der Geschichte der Philosophie lassen sich nach Nybläus in aller Kürze so bezeichnen, dafs er (von Kant ausgehend!) die Grundgedanken Fichtes, Schellings und Hegels successive anticipiert und gleichsam nach kleinerem Mafsstabe wesentlich dieselbe Entwicklung durchläuft, welche jene deutschen Philosophen in reicherer Form und umfassenderer Weise aufweisen, um endlich, fügt N. hinzu, divinatorisch gewissermafsen auch die Hegelsche Lehre zu überschreiten." (S. 460.) Wir ersehen in dieser Thatsache

[1] Die immerwährende Philosophie, S. 123. Anm. 1. S. ebd. die Bemerkung bezüglich Aus. Franchis.

[2] Bd. VII. S. 107 ff. Bd. X. S. 129 ff.

sowohl einen Beweis für den Scharfsinn des schwedischen Philosophen, als auch für die Konsequenz der neueren Philosophie in der successiven Ausgestaltung eines falschen Princips von Irrtum zu Irrtum. Eine ähnliche Erscheinung bietet der um mehrere Jahrhunderte frühere Cusaner, der nach dem Zeugnisse eines genauen Kenners (Scharpff, Nic. v. C. wichtigste Schriften S. 6.) die Ideen Kants und seiner Nachfolger bereits anticipierte.[1]

Die Art und Weise, wie über den italienischen Thomismus berichtet wird (S. 371), verdient eine ernstliche Zurückweisung. „Bevor die psychischen Vorgänge studiert sind, werden Natur und Geisteskräfte bestimmt, und aus diesen aprioristischen (?) Definitionen leiten sich immer die Antriebe für das Studium der korrespondierenden Handlungen ab. Was die Methode betrifft, gibt es dabei keinerlei Neuerung. Was den Inhalt betrifft, kann man behaupten, dafs die Akademiker das auf italienisch wiederholen, was Thomas lateinisch geschrieben hat. Der Darwinismus und andere moderne Theorieen werden durch oberflächlichen (?) Vergleich mit der Lehre des Thomas und in einer Art, die wenig oder kein Verständnis für den wissenschaftlichen und socialen Fortschritt der Neuzeit zeigt, widerlegt. Mit ganz besonderer Verbissenheit (?) fallen sie ihre Nachbarn, die Rosminianer an, welche ihrer Ansicht nach einen entarteten Typus der Philosophie darstellen.“ Wäre das Letztere richtig, so dürfte sich ein Autor, der sich so warm um den Darwinismus annimmt, darüber nicht wundern, denn nach Darwins Beobachtungen soll ja der Kampf ums Dasein zwischen verwandten Arten am heftigsten sein.[2] Gegen solche Darstellungen des Thomismus erhebt mit Recht Dr. Commer (a. a. O.) den Vorwurf einer summarischen und ungerechten Berichterstattung und verlangt von jenen, die sich dem Studium der Geschichte der Philosophie widmen, ein gründlicheres Studium der christlichen Philosophen. Zum mindesten könnten wir verlangen, dafs der Standpunkt und die Grundprincipien, welche die Anhänger der thomistischen Richtung der neueren Philosophie in ihren verschiedenen Gestaltungen entgegensetzen, eine objektiv getreue Darstellung erführen. Wir

[1] Dr. P. Adlhoch, Praefationes etc. Brunae 1898 p. 82[1]. glaubt den Cusaner den veris scholasticis zurechnen zu sollen. Wir wissen nicht, welche Erfordernisse nach P. A. den verus schol. ausmachen. Was uns betrifft, so können wir einen Autor nicht als verus sch. anerkennen, der Gottes Wesen als coincidentia oppositorum, d. h. als Identität von Sein und Nichtsein, Potenz und Akt bestimmt, nach dem Schema dieser Identität die Trinität konstruiert und daraus die Schöpfung ableitet. S. uns. Schrift über Nik. von Cusa S. 111.

[2] Vgl. dagegen das Urteil über Thomas S. 191.

wollen zu diesem Behufe einige Hauptsätze in Kürze formulieren. Sie werden wenigstens dazu dienen, unsern Gegnern zu zeigen, dafs es mit den bekannten Phrasen der Abhängigkeit oder Unfreiheit, des Rückschritts zu veralteten Theorieen nicht gethan ist.

1) Die legitime Freiheit der Philosophie besteht darin, dafs sie sich ausschliefslich ihrer eigenen Principien — der Erfahrung und der Vernunft — bedient. Als (natürliche) Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes geht sie demnach nicht vom Glauben aus und operiert sie nicht mit Autoritäten, sondern mit evidenten Principien und mit aus Erfahrung und Vernunft beweisbaren Wahrheiten. Demnach ist für den christlichen, katholischen Philosophen die Offenbarung nicht Quelle, sondern Norm der philosophischen Erkenntnis. In der Kontroverse mit Andersgläubigen wird er sich demnach in keiner Weise auf Glaube und Offenbarung berufen, es sei denn, sofern sie rein thatsächlich und geschichtlich in Betracht kommen: eine religionsphilosophische Betrachtungsweise, die von der theologischen wesentlich verschieden ist.

2) Der Spaltung der neuern Philosophie gegenüber in eine empiristisch-sensualistische und eine aprioristisch-rationalistische Richtung nimmt die thomistische Philosophie den höheren, vermittelnden Standpunkt ein, demzufolge weder die sinnliche Erkenntnis auf die rationelle, noch diese auf jene reducierbar ist, vielmehr eine jede ihr eigentümliches (Formal-) Objekt besitzt, jedoch so, dafs sie nicht etwa nur in einem Verhältnis der Parallelität zu einander stehen. Vielmehr verhalten sie sich derart, dafs die Sinne dieselben Objekte nach ihrem individuellen Dasein, der Verstand aber nach ihrem intellegiblen Wesen erkennt.

3) Dies geschieht auf dem Wege einer Abstraktion, die sich von der Lockeschen wesentlich unterscheidet und darin besteht, dafs in der Erscheinung das Wesen, im einzelnen Fall das Gesetz, im Sinnlichen das darin latente Intellegible erkannt wird.

4) Der Verstand ist demnach ein passives, jedoch keineswegs ein rein formales Vermögen.

5) Aufser dem aufnehmenden (passiven) und erkennenden Verstande ist, da das Intellegible im Sinnlichen nur potenziell enthalten ist, eine besondere Kraft der Abstraktion (int. agens) anzunehmen.

6) Ist der Verstand kein rein formales Vermögen, und kommen ihm selbständige reale Erkenntnisse zu, so vermag er auch ohne Annahme einer weiteren Seelenkraft — einer anschauenden Vernunft — mit Hilfe seiner metaphysischen Begriffe und Grund-

sätze über die Erfahrung hinaus zur Erkenntnis der übersinnlichen Gründe der Dinge, vor allem also auch des höchsten Grundes oder der schöpferischen Ursache sich zu erheben.

7) Endlich: die dieser Erkenntnis der höchsten Ursache entsprechende Ethik ist nicht die moderne „autonome" Moral, auch nicht irgend eine „heteronome", sondern die aus dem Wesen des Menschen und seiner wesentlichen Beziehung zu Gott entspringende, derzufolge Gott wie erste Ursache, so letztes Ziel des Menschen ist: eine Moral, die den nächsten Grund der sittlichen Verpflichtung in der durch Vernunft erkennbaren objektiven Ordnung, den höchsten Grund aber in dem göttlichen Willen und dem vollkommenen und heiligen Wesen Gottes ersieht.

Der neuerdings so vielfach erhobene Ruf: Zurück zu Kant, erfährt eine eigentümliche Illustration in der (3) „Neuen Kritik der reinen Vernunft" von Dr. H. Wolff.[1] In dieser neuen Kritik bleibt von dem alten kritischen Bau kaum mehr ein Stein auf dem andern. Nur mehr die Probleme seien neu aufzunehmen, an die Stelle ihrer gänzlich verfehlten Lösung aber müsse eine andere gesetzt werden. Vom Vf. berichtet uns der „Grundrifs", er habe sich ursprünglich an von Kirchmann angeschlossen. In der letzten noch zu seinen Lebzeiten erschienenen Schrift, die den Titel trägt: „Die Weltentwicklung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exakten Naturforschung" bekennt sich derselbe zu einem empirisch-psychischen Realismus, gründet seine Ansichten auf Psychologie, knüpft an die dynamische Atomistik an und macht den Versuch, das letzte essentielle Sein zu bestimmen. Die Atome, ihrem Wesen nach erklärt, lösen sich auf in „Bionten" oder einfache Lebenscentren, mit deren Hilfe in drei ansteigenden Teilen (anorganische, organische Natur, Mensch) das phänomenale Naturleben erklärt wird. Das eigentliche Wesen der Welt aber soll moralische Entwicklung sein. (Überweg-Heinze, Grundrifs III. 2. S. 286.)

Dieselben Grundanschauungen, in engerem Anschlufs an Wundt und die experimentale Psychologie ziehen sich durch die uns vorliegende Neue Kritik hindurch. Interessant ist die Art und Weise, wie sich der Vf. mit dem Neukantianismus auseinandersetzt. Er entwirft davon folgendes, objektiv betrachtet, nicht sehr schmeichelhaftes Bild. „Findet der eine (Neukantianer nämlich), L. Noack, das Hauptverdienst Kants darin, dafs er

[1] Einer Notiz des Verlegers zufolge ist der Vf. im März des Jahres 1896 gestorben, hat jedoch die Schrift in demselben ausgeführten Zustande hinterlassen, in welchem sie vorliegt.

die über die Erfahrung hinausgehende, einseitige Begriffsspekulation völlig abgeschnitten und alle wirkliche Erkenntnis auf die Erfahrung beschränkt habe . . ., so der andere, O. Liebmann, . . . in der Durchführung des Apriorismus und reinen spekulativen Rationalismus.“ Wenn Cohen auf die Theorie der Erfahrung den Schwerpunkt legt, so Paulsen und Riehl darauf, dafs sich Kant aus dem Empirismus, dem er verfallen war, wieder emporgearbeitet und in seinem Kriticismus die einzig mögliche Form des Rationalismus begründet habe. J. B. Meyer sucht den psychologischen Hintergrund der Kantschen Kritik ans Licht zu stellen, während Riehl als Resultat seiner Forschung ausspricht: „Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie.“ „So entrollt sich uns“, wie der Vf. bemerkt, „in diesem Versuche der Restauration der Kantschen Philosophie für die Gegenwart in der That ein trostloses Bild innerer Widersprüche und Gegensätze.“ Diese Widersprüche aber liegen in der Philosophie Kants selbst; denn „in Kant eben ist alles enthalten: Empirismus, Skepticismus, Rationalismus, Dogmatismus, und es kann darum jedermann herausnehmen, was ihm beliebt.“ (S. 29 ff.)

Nach unserem Autor ist der Kriticismus Kants, der doch in den Augen seines Urhebers und der Anhänger desselben den Dogmatismus von Grund aus vernichtete, sowohl was seine aprioristisch-deduktive Methode als auch seine letzten Endresultate betrifft, ein eigenartig gestalteter Dogmatismus, so dafs dadurch ein Widerspruch zu Tage trete, wie er nicht härter gedacht werden könne.

Wir glauben, hier auf den Mifsbrauch hinweisen zu müssen, der mit dem Ausdruck: Dogmatismus getrieben wird. Man nennt vielfach jede philosophische Ansicht: Dogmatismus, die ursprüngliche und unbezweifelbare Principien, unmittelbar einleuchtende objektive Wahrheiten annimmt. Diesem vermeintlichen „Dogmatismus“ setzt man den „Kriticismus“ entgegen. Der gesamte Umfang der Vernunfterkenntnis soll „kritisch“ untersucht werden. Dabei übersieht man den Widerspruch, in welchen man sich verwickelt, wenn man die Vernunft mit Hilfe der Vernunft selbst, d. h. allgemeiner Principien, vor allem dem des Widerspruchs, das in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit eben nur durch Vernunft, nicht aber durch Erfahrung garantiert sein kann, auf Erfahrung einschränken will. An diesem Widerspruch laboriert aber nicht blofs der Kriticismus Kants dadurch, dafs er durch ein von der Erfahrung unabhängiges deduktives Verfahren beweisen will, dafs unser Erkennen ganz und gar auf sinnliche Erfahrung beschränkt sei, sondern die „Neue Kritik der reinen Vernunft“

verfällt demselben Widerspruch, ja sie verfällt demselben sogar in einem erhöhten Grade, indem sie den Beweis zu führen unternimmt, dafs es eine andere als die induktive Methode und eine höhere Wissenschaft als die empirische Psychologie nicht gebe. Kant beginnt „dogmatisch", es ist daher nicht zu verwundern, dafs er schliefslich selbst wieder in Dogmatismus verfällt. Der Verfasser verfährt durchaus dogmatisch und gelangt im schroffsten Widerspruch zu seinem Verfahren zu rein empirischen Resultaten.

Beide, Kant und H. Wolff, halten am Princip des Widerspruchs fest und bedienen sich desselben als eines objektiven, allgemein gültigen Princips. Sie sehen aber nicht ein, dafs sie mit diesem Princip die gesamte alte Metaphysik, die sie umstürzen wollen, im Keime in den Kauf nehmen. Denn diese dreht sich ganz und gar um den Begriff des Seins.

Wenn nun die Kritik Kants jenen fälschlich sogenannten Dogmatismus nicht trifft, so gibt es allerdings einen Dogmatismus, dessen Unhaltbarkeit die Kantsche Kritik zweifellos aufdeckte, und dies ist der Dogmatismus nicht allein der Wolffschen Schule, sondern der gesamten vorkantschen Philosophie, soweit sie ihren Ausgangspunkt von Descartes genommen.

Wie aber? Soll Descartes' Philosophie in der That dogmatisch sein? Ist ihre Methode nicht skeptisch, wie diejenige Kants kritisch? Descartes bezweifelt die Vernunft, Kant kritisiert sie. Das eine Verfahren ist so widerspruchsvoll als das andere. Descartes bezweifelt die Vernunft mit Vernunftgründen. Kant kritisiert sie, indem er einen Prüfstein anwendet, den er der Vernunft entnimmt. Aber die Kantsche Kritik richtet sich zunächst und vor allem gegen das Verfahren seiner Vorgänger, und dieses ist im schlimmen Sinne ein dogmatisches. Denn wenn Descartes und seine Nachfolger von dem subjektiven Ausgangspunkte der intellektuellen Erscheinungen oder den Thatsachen des Selbstbewufstseins aus zu dem Erkenntniskriterium gelangen, wahr, d. h. objektiv gewifs sei, was subjektiv klar und deutlich bewufst ist, so liegt darin in der That ein ganz unberechtigter Dogmatismus, und diesem gegenüber ist die Kritik Kants vollkommen wirksam; denn wenn der menschliche Geist ursprünglich ausschliefslich nur der subjektiven Bewufstseinsthatsache gegenübersteht, so ist jedes Beginnen, zur Objektivität die Brücke zu schlagen, aussichtslos, und Kant im Rechte, wenn er das Ding an sich als ein durch Vernunft unerreichbares Unbekanntes erklärt.

Nach Leibnitz ist die Seele ein Spiegel des Universums,

jedoch in der Weise, dafs das Auge nicht unmittelbar dem sich spiegelnden Gegenstande, sondern dem Spiegelbilde selbst zugewendet ist. In dieser Auffassung verläuft die Erkenntnis zunächst parallel der Ordnung und dem Gange der Dinge. Kein Strahl von diesen fällt direkt in die Seele. Aus diesem Parallelismus aber folgt, dafs die Ideen in den Formen, in welchen sie gedacht werden, als objektiv verwirklicht gelten. Gegen diese Objektivierung subjektiver Denkformen erhebt sich mit Recht die Kritik Kants, fällt aber damit in den entgegengesetzten Fehler, mit den subjektiven Formen, sei es des Begriffs oder des Urteils oder des Schlusses, die objektiven Bestimmungen selbst, z. B. der Substantialität, der Kausalität u. s. w. ins Subjekt zurückzunehmen.

Damit glauben wir, einerseits die relative Berechtigung, andererseits aber auch den fundamentalen Irrtum Kants hervorgehoben zu haben. Kant prefst aus den Formen des Urteils die Kategorieen, d. h. die intellegiblen Bestimmungen des objektiven Seins und aus den Formen des Schlusses die Ideen, d. h. die höchsten objektiven Gründe des Wirklichen heraus, und macht sich so, um uns eines von Kant selbst gebrauchten Bildes zu bedienen, des Verfahrens jenes schuldig, der aus dem Bimsstein Wasser zu pressen versucht.

Für den Verfasser konnte es daher keine besonders schwierige Aufgabe sein, das Verkehrte in dem Verfahren Kants nachzuweisen. Dagegen ist es sehr fraglich, ob ihm der Versuch, an die Stelle der Kantschen eine in Bezug auf das Princip der Ableitung und auf Vollständigkeit befriedigendere Tafel der Kategorieen zu setzen, gelungen sei. Um dies gleich von vorneherein zu bemerken, so leidet die Theorie des Verfassers an demselben Irrtume wie diejenige Kants, nämlich daran, dafs ihm sämtliche Kategorieen als Denkformen (Formen der Reflexion) gelten, woraus sich dann als nächste Konsequenz ergibt, dafs sie nicht weiter auf ihren objektiven Gehalt geprüft, also nicht die die Körperwelt transcendierenden Begriffe ausgeschieden werden: womit dann freilich die Möglichkeit einer wirklichen Metaphysik als ausgeschlossen erscheint.

Wenn Kant an die Stelle einer solchen die Erkenntnistheorie, d. h. die systematische Darstellung der menschlichen Verstandesbegriffe und Vernunftideen setzt, so tritt bei dem Verf. an die Stelle der Metaphysik die Psychologie. Von den Bestrebungen Wundts rühmt er, dafs durch sie die Psychologie „zu dem emporgehoben worden sei, was sie vorher nicht war, zu dem Range einer exakt forschenden Wissenschaft, die nun

an Dignität in nichts mehr den einzelnen naturwissenschaftlichen Fächern nachstehe.“ (S. 33.) Und diese „experimentelle Psychologie“ soll trotzdem einen Ersatz bieten für die Wissenschaft von den höchsten Principien, und die Naturforschung über sich hinaus zur Bestimmung des Wesens führen, das den Naturerscheinungen zu Grunde liegt! Der Vf., der den Vorzug der Psychologie vor der Naturwissenschaft darin setzt, dafs jene absolute Erkenntnis, diese aber — wie er sich ausdrückt — blofse Manifestationserkenntnis bietet, bemerkt, wie es scheint, nicht, dafs in dem Momente, in welchem die Psychologie zur „exakt“ forschenden Wissenschaft sich gestaltet, ebendieselbe auf das Niveau einer Manifestationserkenntnis herabsinkt, womit sie nach seinen eigenen Grundsätzen zur Erfüllung der Aufgabe, Ersatz für die alte Metaphysik zu schaffen, als ungeeignet sich erweist.

Die experimentelle Methode, die mit angeblich so glücklichem Erfolge auf psychologischem Gebiete Anwendung gefunden, will nun der Vf. auch in der Logik und Erkenntnistheorie anwenden, und zwar in der Weise, dafs die logischerkenntnistheoretischen Resultate durch sprachliche und sprachphilosophische Untersuchungen gleichsam experimentell geprüft werden. (S. 35.) Also durch sprachphilosophische Untersuchungen! Wie aber eine Sprachphilosophie ohne vorausgesetzte Logik und Metaphysik zutande kommen soll, vergifst der Vf. uns zu sagen. Gewifs äufsert sich in der Sprache die Vernunft und die natürliche Logik, jedoch nicht rein, sondern mit verschiedenartigen Elementen versetzt; zudem gibt es nicht „Sprache“, sondern Sprachen von verschiedener Beschaffenheit, während die Vernunft überall von der gleichen Beschaffenheit ist. Die Begriffe sind eben natürliche, die Worte willkürliche „Zeichen“ der Dinge. Der Mafsstab zur Beurteilung der Sprache kann also nur in der Vernunft, nicht umgekehrt der der Vernunft in der Sprache liegen.

Dafs die Kontrolle der Sprache nicht genügt, um das Kategorieenproblem zu lösen, zeigt uns der erste, die Analytik der Kritik der reinen Vernunft behandelnde Teil; denn da sie kein Princip zur Ausscheidung der verschiedenen Begriffe nach Form und Inhalt bietet, ist sie auch nicht im stande, zur klaren Unterscheidung der logischen, materiellen (physischen) und immateriellen (metaphysischen) Begriffe zu führen.

Der Vf. geht bei seiner Untersuchung mit Recht von der unbezweifelbaren Existenz einer Gegenstandswelt aus, wie wohl nicht zu verkennen ist, dafs sich in dem Ausdruck „Bewufstseinsthatsachen“ eine Unklarheit verbirgt, die für den weiteren

Gang seiner Erörterungen sich verhängnisvoll erweisen kann. (S. 43.) Mifsverständlich ist die Bemerkung, dafs wir in dieser uns gegebenen, unabhängigen Gegenstandswelt nichts von Zeit und Raum wahrnehmen. Gewifs nicht in dem Sinne, den Kant mit diesen Worten verbindet. Gleichwohl nehmen wir auch die Orte wahr, worin sich Körper befinden, sowie die Zeiten wenigstens in den Bewegungen, woraus wir den Begriff der Zeit abstrahieren. (S. 44.)

Treffend wird gegen die Lockesche Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten bemerkt, dafs durch denselben sinnlichen Perceptionsakt, durch den uns die Empfindung (?) als qualitativer Bewufstseinsinhalt gegeben wird, auch Gestalt und Ausdehnung gegeben ist. (S. 49.) Damit stimmt nun allerdings nicht die sonstige Theorie des Vf., der zufolge Farben, Töne u. s. w. nicht objektive Qualitäten, sondern „Schöpfungen" der Seele seien, dagegen die gegebene „Konfiguration" dem Gegenstande nicht entzogen werden könne.

Nicht abzusehen ist, warum nur das „volles Anrecht auf gegenständliche Realität" haben soll, was durch das Experiment in seiner Wirklichkeit bestätigt wird (S. 52), nachdem die Naturwissenschaft selbst auf Ursachen schliefst, die durch kein Experiment auf ihre Thatsächlichkeit geprüft werden können, und auch der Vf., indem er eine „Entwicklung" des Bewufstseinsinhalts durch „logisch-reflexive Denkthätigkeit" anstrebt, nicht umhin kann, die Sphäre des experimentell feststellbaren Daseins zu überschreiten. (S. 53.)

Bekanntlich erhielt der Königsberger Philosoph den ersten Anstofs zur Kritik von der Anzweiflung des Kausalitätsprincips durch Hume. Nicht vollkommen richtig ist, wenn der Vf. meint, dem englischen Skeptiker sei es überall nur um Erforschung des Inhaltes von Ursache und Wirkung, nicht aber um das logische Verhältnis dieser Begriffe zu thun: wobei er allerdings die „Gewifsheit in die (?) Konstanz der Naturgesetze" übersehen habe. (S. 60.) Thatsächlich aber verwechselt Hume in einer Weise, die seinem Scharfsinn wenig Ehre macht, die Gewifsheit des unmittelbar evidenten Kausalprincips mit der aus Erfahrung mittels Induktion zu schöpfenden Erkenntnis der konkreten Naturursachen.

Die Erklärung der Abstraktion (S. 63): Abstrahieren heifst, einzelne Bestimmtheiten aus dem voll gegebenen Empfindungsinhalte „abziehen", zeigt die Unbekanntschaft des Vf. mit der wahren Natur der Abstraktion, die nicht eine aktuell im „Empfindungsinhalt" enthaltene Bestimmtheit abzieht, sondern den im Sinn-

lichen latenten übersinnlichen Grund (den Wesensbegriff oder die intellegible Form) erfaſst, und verschlieſst dem Vf. die Möglichkeit, den wahren Charakter der „Kategorieen“ zu erkennen, die sich ihm ähnlich wie für Kant zu subjektiven Bewuſstseinsformen — beim Vf. zu Formen des reflektierenden Bewuſstseins — gestalten. (S. 66.)

Daſs ein „sinnlicher Abstraktionsprozeſs“ (S. 66) nicht genüge, um die vermeintlichen „logischen Grundformen“ d. h. die allgemeinen Begriffe zu gewinnen, wuſste man längst vor Kant; es kann also von einem wissenschaftlichen Siege über den Sensualismus im Sinne einer „Entdeckung“ Kants nicht die Rede sein. Im Gegenteil ist es nur der Unkenntnis der Scholastik von seiten Kants zuzuschreiben, daſs er von einer andern Abstraktion als der allerdings unhaltbaren Lockes nichts wuſste. Die Falschheit dieser erkannte er, ohne aber etwas anderes als eine falsche aprioristische Theorie ihr entgegenzusetzen.

Da Kant eine vollständige Tafel der Stammbegriffe der Vernunft aufstellen will, so trifft ihn mit Recht der Vorwurf der Unvollständigkeit seiner Kategorieentafel. Wie der Verf. hervorhebt, vermiſst man die Begriffe Identität, Gegensatz, Subjekt u. s. w. (S. 68 f.) Kant bespricht zwar dieselben, jedoch in einem „total anderen Zusammenhange, als wo sie hingehören“. (S. 69.) Grund dieser Mängel oder der „total verunglückten Ableitung“ sei das „festgelegte nominalistische Urteilsschema.“ (S. 70.) Der nominalistische Charakter der Kantschen Kritik ist zwar zweifellos, ist aber an sie nicht, wie der Vf. meint, von der scholastischen Logik gekommen, sondern von Locke und Hume, die allerdings selbst unter dem Einfluſs des Nominalismus Occams — also einer scholastischen Abart standen. Wenn daher der Vf. meint, in der Kantschen Kategorieenlehre als „dem Höhepunkt und Abschluſs der ganzen nominalistisch-logischen Denkweise“ diese in ihrem Centralpunkt zu treffen, also ihr den Todesstoſs zu versetzen, so gibt er sich einer Täuschung hin; denn erstens trifft er damit nicht die Logik der klassischen Scholastik; denn diese weiſs im Urteil wohl zu unterscheiden, was formal-subjektiv und was real-objektiv ist. Zweitens bleibt er selbst im Nominalismus befangen, indem er die ontologischen Begriffe für subjektive Formen des reflektierenden Verstandes nimmt.

Der nominalistische Einfluſs zeigt sich allerdings darin, daſs Denken = Urteilen genommen wird, indem angenommen wird, daſs die Vorstellung zunächst ein rein subjektives Gebilde sei, das erst im Urteil eine (gewisse) objektive Bedeutung gewinne.

Dagegen lehrt die klassische Scholastik, dafs im Urteil nur die im Begriff bereits virtuell enthaltene Beziehung auf ein Objekt formell vollzogen werde.

Der Auffassung Kants, der die Gedankenformen aus dem „synthetischen" Denken herleitet, setzt der Vf. unter Berufung auf von Kirchmanns Vorgang seinen Versuch entgegen, sie aus dem „reflektierenden" Denken abzuleiten (S. 78 f.). Reflexion aber erklärt er als Betrachtung einer Manifestation sinnlicher Gegenstände im Zusammenhange mit anderen (S. 79). Den verschiedenen Manifestationsweisen entsprechen verschiedene Reflexionsformen. Wie sich der Vf. dies näher denkt, mag aus seiner Darstellung der „Reflexionsformen" von Ursache und Wirkung erhellen. „Der geistige logische oder reflexionsmäfsige Inhalt des Wortes und durch dieses der reinen Gedanken- oder Reflexionsform Wirkung ist also der, dafs es ganz allgemein alle Veränderungen umfafst, die in den Umbildungen und Umgestaltungen im kosmischen Leben zur sinnlichen Manifestation gelangen." „Unter Ursache fafst das reflektierende Denken allgemein jedes Seiende, welches imstande ist, eine Veränderung oder Wirkung aus sich erfolgen zu machen. Die Ursache kann daher auch nicht anders bestimmt werden, als dafs sie ein Etwas ist, welches die Wirkung aus sich erzeugt." Die Verschiedenheit dieser Bestimmung von Wirkung und Ursache, ihre Abweichung von der Kants springt in die Augen. Bei Kant ist die Ursache nicht ein Etwas, das eine Wirkung aus sich hervorbringt, sondern eine durch das Schema der zeitlichen Aufeinderfolge auf Erscheinungen angewendete Denkform. In der Fassung des Vf. aber drückt sie das objektive Verhalten eines Seienden aus. Gleichwohl betrachtet auch der Vf. Ursache und Wirkung als subjektive Denkformen. Der Widerspruch liegt hier deutlich zu Tage. Soll die Erklärung des Vf. Bestand haben, so mufs der Reflexion eine Abstraktion vorangehen, die in der Erscheinung das Seiende erfafst und zur Erkenntnis führt, dafs Veränderung nur durch ein Seiendes hervorgebracht werden kann und die Wirkung eine Ursache haben müsse. Damit glauben wir den Grundfehler des Vfs. berührt zu haben, der die der Reflexion vorangehende Abstraktion übersieht und infolgedessen die Reflexionsbegriffe, wie Grund und Folge u. s. w., in ähnlicher Weise wie Kant nicht von den objektiv-realen Begriffen zu unterscheiden weifs. Demnach sind zwar Grund und Folge, nicht aber Ursache und Wirkung reine Gedankenformen, und die letzteren sind nicht, wie der Vf. meint, ein „sachlich inhaltsleerer Reflex von dem, was im wirklichen Sein sich zuträgt",

sondern Begriffe, durch die ein objektivreales Verhältnis gedacht und erkannt wird.

Dem Vf. kann daher auch die Erklärung der Notwendigkeit des Kausalitätsprincips nicht gelingen. Denn die Reflexion auf die Thatsachen der Erfahrung würde den Verstand zur allgemeinen und notwendigen Erkenntnis desselben nimmermehr führen können, wenn er nicht zuvor über die Zufälligkeiten der Erscheinung das Sein, also den Grund derselben durch Abstraktion ergriffen hätte. Daraus aber, dafs dieses Princip nicht ausreicht, um die konkreten Ursachen zu erkennen, sondern Erfahrung und Induktion hierzu erforderlich sind, durfte nicht geschlossen werden, dafs es aus einer blofsen Verknüpfung inhaltsleerer logischer Formen durch das reflektierende Denken bestehe.

Dagegen ist dem Vf. der gegen Kant geführte Beweis, das Kausalgesetz habe mit der Regelung der gegebenen Zeitverhältnisse, mit der Objektiv-Gültigmachung von subjektiven Eindrücken gar nichts zu thun, gelungen. (S. 90.) Wenn nun gleichwohl der Vf. diesem Gesetz nur „regulative" Bedeutung zuerkennt, so mag darin gegen Kants Auffassung eines konstitutiven Charakters desselben eine gewisse Berechtigung liegen. In Wahrheit aber ist dieses Princip weder blofs regulativ, noch konstitutiv oder Erfahrung schaffend, sondern drückt eine objektive Wahrheit aus, der ein wirkliches zwar nicht durch die Sinne, wohl aber durch den Verstand erkanntes Verhältnis des Seienden entspricht.

Hieraus erhellt von selbst, was wir von den zusammenfassenden Worten des Vf.s zu halten haben: „Die Kausalität ist ein apriorisches Besitztum unseres denkenden Geistes, die Gedankenformen von Ursache und Wirkung samt der vereinenden Kraft sind reine Reflexionsformen unseres denkenden Geistes, die aber nur eine Anwendung auf den sinnlichen Empfindungsstoff erleiden und aufserhalb dieser eine Bedeutung für den realen Erkenntnisvorgang nicht besitzen; dieses ist in kurzen Worten die Quintessenz der kritischen Weltanschauung: und alles dieses haben wir trotz unserer total veränderten, induktiv realistischen Deduktion dieser Formen bestätigt gefunden." (S. 97.)

Auf einer Weiterentwicklung der Gedankenformen von Ursache und Wirkung soll die „Refexionsform" der causa sui beruhen, von der jedoch zugestanden wird, dafs sie einen offenbaren, nicht wegzudeutenden Widerspruch enthalte. (S. 102.)

Über die Ableitung der übrigen „Reflexionsformen" müssen wir hinweggehen. Es genügt zu bemerken, dafs auch hier, wie

in Kants Kategorieentafel reale Begriffe mit logischen zusammengeworfen werden.

Von der synthetischen Einheit der Apperception, die in der Fichteschen Weiterentwicklung der Kantschen Lehre eine so folgenschwere Rolle spielte, wird bemerkt (S. 138), sie bestätige sich nicht in der Theorie der Sinnenerkenntnis, in der von einer vom Verstande ausgehenden selbstthätigen Verknüpfungsweise nichts verspürt werde, noch auch in der Theorie der logischen Erkenntnis; denn es sei fast als ein logisches Wunder zu betrachten, dafs das Bewufstsein rein apriorisch, d. h. total unabhängig von der Erfahrung zu zwölf solchen Verknüpfungsweisen ausstrahlen solle (S. 139). Dieses logische „Wunder" wird aber die Reflexionstheorie des Verfassers selbst zugeben müssen ungeachtet ihres empirischen Standpunktes, da ja auch sie jene Weisen als einen aprioristischen Besitz des reflektierenden Bewufstseins betrachtet. Das Wunder fällt nur dann hinweg, wenn man, zwischen realen Begriffen (den ersten Intentionen der Scholastik) und Reflexionsbegriffen (zweiten Intentionen) unterscheidend, jene aus Abstraktion hervorgehen und nur diese durch die Thätigkeit des reflektierenden Denkens entstanden denkt. Der ersteren Art sind die Begriffe: Substanz, Ursache (allgemeiner: Beziehung), von der letzteren: Genus, Species, Subjekt, Prädikat u. dgl.

Den Schematismus behufs Anwendung der Kategorieen auf den Erfahrungsstoff verwirft der Verfasser und verweist ihn als Funktion schöpferischer Phantasiethätigkeit ins Gebiet der Kunst. (S. 148.)

Den Kantschen Grundsätzen des reinen Verstandes setzt der Vf. seine empirischen und reinen Reflexionsurteile entgegen (S. 148 ff.). Ähnlich wie von den Begriffen wird auch von diesen Urteilen behauptet, dafs sie ein zwar denknotwendiger, aber doch nicht mehr oder weniger als ein rein logischer Gedankeninhalt sind, der uns zwar zum Denken des Seienden erforderlich und unumgänglich notwendig sei, aber zur Erkenntnis des Seienden nicht ausreiche. Denn Denken und Erkennen seien zwei verschiedene Geistesprozesse (S. 163). Es ist zwar richtig, dafs allgemeine Urteile, z. B. Widersprechendes kann nicht sein, keine Wirkung ohne Ursache, zur Erkenntnis des Seienden nicht ausreichen; es ist aber nicht richtig, dafs durch jene Urteile nichts erkannt werde. Überhaupt ist Denken ein Erkennen, nämlich in Begriffen, Urteilen und Schliefsen. Selbst wenn wir diese Werkzeuge des denkenden Erkennens selbst reflexiv zum Gegenstande des Denkens machen, erkennen wir;

in diesem Falle allerdings nicht die Dinge, nicht das ens reale, wohl aber die Formen unseres Denkens oder das ens rationis. Der Vf. ist trotz aller Polemik gegen Kant eben selbst in dessen Grundirrtümern befangen.

In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich der Vf. wieder mit dem Neukantianismus, um nachzuweisen, dafs sämtliche Kantsche Hauptgrundgedanken und Grunderfordernisse durch seine Deduktion zu ihrem vollen Rechte gelangen (Seite 169). Wir vermögen freilich nicht einzusehen, was damit für die Philosophie gewonnen sei. Schon die Grundfrage Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, ist verfehlt. Ebenso auch das Resultat: die Einschränkung alles Erkennens auf Erfahrung. Eine Täuschung war es, dafs das Kausalitätsprincip ein synthetisches Urteil a priori sei; eine weitere Täuschung, dafs eine ganze Wissenschaft, die der Mathematik, aus solchen Urteilen bestehe, womit — wie Kant meint — die Metaphysik in gute Gesellschaft gelange. Wenn also wirklich die Hauptgrundgedanken Kants in der Deduktion des Vfs. zum vollen Rechte gelangen, so kann darin nur ein Fingerzeig liegen, dafs diese Deduktion selbst falsch ist.

Als gelungene Partie ist die Widerlegung der Ansicht Kants zu bezeichnen, dafs die Sinnlichkeit nur ein verworrenes, durch Anschauungs- und Denkformen zu ordnendes Material, nicht aber selbständige Erkenntnis biete. Manches Treffende ist über den Kantschen Raum- und Zeitbegriff bemerkt. Auch der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung ist richtig bestimmt. Jene nämlich unterscheidet sich von dieser wesentlich nur durch die aktuelle Gegenwart ihres Objektes. Dagegen müssen wir bestreiten, dafs die sinnliche Erkenntnis blofse Manifestationserkenntnis sei. Zu dieser Auffassung gelangt der Vf. durch die moderne Ansicht von den sensiblen Qualitäten, die nicht objektive Beschaffenheiten der Dinge, sondern subjektive „Schöpfungen“ seien. Während aber die sinnliche Erkenntnis nur relative Erkenntnis sei, weil vermittelt durch die Organe und abhängig von deren Beschaffenheit, sei das psychologische Erkennen in dem Sinne ein absolutes, dafs es die inneren Zustände ohne organische Vermittlung, also ganz, wie sie an sich selbst sind, erfasse. In diesem Vorzug des psychologischen Erkennens, meint der Vf., liege zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ersatzes für die alte Metaphysik. Die Erkenntnistheorie, die Kant an die Stelle derselben setzen wollte, könne einen solchen nicht bieten, da sie „in Wirklichkeit nur ein Extrakt aus logischen und allgemein psychologischen Fragen, aber

keine für sich bestehende gesonderte Wissenschaft sei, die mit dem Namen der Metaphysik zu belegen wäre" (S. 439). Auch wir haben über diese moderne sogen. Wissenschaft nie anders geurteilt. Indes auch der Auffassung des Vfs. kann man unmöglich zustimmen, nämlich dafs heutzutage Metaphysik nichts anders sein könne als angewandte Psychologie, „Psychologie angewandt auf alle Fragen des kosmischen Daseins und vor allen Dingen der gesamten Manifestationserkenntnis" (S. 441). So sehr die Psychologie durch die Würde des Objekts und die Gewifsheit und Sicherheit ihrer Methode unter den naturwissenschaftlichen Disciplinen hervorragt, so kann sie doch nicht den Anspruch erheben, uns unmittelbar über die letzten und höchsten Gründe des Daseins zu belehren. Man wird also entweder auf Metaphysik verzichten oder in der Vernunft mehr erkennen müssen als ein formales Vermögen, das gut genug ist, um äufsere und innere Erscheinungen in eine gewisse logische Ordnung zu bringen. Wenn uns die äufsere Erfahrung nur Erscheinungen offenbart, jedoch in einem anderen Sinne als dem des Vfs., so gilt dasselbe auch von dem unmittelbaren Gegenstande der inneren Erfahrung. Über den Grund der Erscheinungen aber urteilt nur die Vernunft. Diese aber enthält unter anderen unmittelbar einleuchtenden Grundsätzen auch das Axiom, dafs das Sein und Wesen der Erscheinung und Wirkungsweise entsprechen müsse. Hiermit ist aber auch die Verurteilung des Panpsychismus des Vf.s ausgesprochen. Denn abgesehen davon, dafs mit der Unterlegung psychischer Kräfte unter physikalisch-chemische Erscheinungen die Frage nach dem Wesen der Körper noch in keiner Weise beantwortet wäre, ebenso wenig wie diejenige nach dem Grunde der seelischen Funktionen im Menschen, d. h. nach dem Wesen der Seele, so haben wir nicht das geringste Recht, physikalische Attraktion und chemische Affinität aus Vorstellungs- und Willensfunktionen abzuleiten. Eine derartige Metaphysik wäre nicht Wissenschaft, sondern ein phantastisches Spiel mit Analogieen und bildlichen Redensarten.

Wie keine wahre Ontologie, so kennt der Vf. auch keine wissenschaftliche Theologie. Die Beweisbarkeit des Daseins Gottes glaubt er mit der Bemerkung abthun zu können, dafs jeder Beweis, auch wenn er mit Erfahrung beginne, auf einen Punkt gelange, wo er die Bewufstseinsimmanenz mit Hilfe des reinen Denkens zu durchbrechen suchen müsse, was unmöglich sei. Der Verfasser ist eben in dem doppelten Vorurteil Kants befangen: der rein formalen Natur des Denkens und des

ontologischen Arguments als Basis aller Beweise für Gottes Dasein. Beides ist falsch. Die Bewufstseinsimmanenz aber kann kein Hindernis der Objektivität einer Erkenntnis sein; denn mag eine solche durch Wahrnehmung oder durch Denken zustande kommen; in allen Fällen ist die Erkenntnis formell genommen, bewufstseinsimmanent. Gibt man also zu, dafs wenigstens die Wahrnehmung ihr Objekt erfasse, so kann auch die „Immanenz" des Denkens (d. h. des Gedankens) kein Hindernis für die Objektivität des Gedachten sein. Auch die Bemerkung, das Erschlossene müsse immer schon in den Prämissen enthalten sein (S. 395), ist hinfällig; denn die Verteidiger der Gottesbeweise sind weit entfernt von der Ansicht, das Denken sei schöpferisch und presse aus den Prämissen absolut Neues. Vielmehr leitet sie in dem Schlusse vom Endlichen auf eine erste Ursache die Einsicht in die objektive Beziehung auf eine solche, ohne welche jenes schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Folgerichtig bestreitet der Vfr. die Möglichkeit einer rationalen Theologie und verweist die Religion in das Gebiet des Glaubens, der alsdann nur blinder Gefühlsglaube sein könnte (S. 396).

Angeführt zu werden verdient das vernichtende Urteil, das der Vf. über die Münsterberg-Ziehensche Associationspsychologie fällt (S. 194 f. Anm.). Sie thue erstens den Thatsachen der inneren Erfahrung Gewalt an; zweitens sei es unmöglich, aus associativen Bewufstseinsprozessen den ganzen Reichtum der inneren Erfahrung und speciell das reflexive Denkleben des menschlichen Geistes zu erklären; drittens sei diese Richtung verkappter Sensualismus oder Materialismus in phrenologischem oder hirnphysiologischem Gewande; viertens endlich widerspreche diese Richtung sich selbst, wenn sie schliefslich die philosophische Grundwahrheit (?) elementarster Art anerkenne, dafs uns ursprünglich nur das Psychische gegeben sei.

Unser Urteil über diese „Neue Kritik der reinen Vernunft" läfst sich dahin zusammenfassen, dafs zwar die an der alten Kritik geübte Kritik im ganzen und vielfach auch im einzelnen gelungen sei, jedoch das an die Stelle derselben Gesetzte weder bezüglich der Methode noch der Resultate befriedige. Wie es Kant nicht gelungen ist, durch die von ihm angenommene gesetzgeberische Vernunft und ihre aprioristischen Formen Erfahrung und Wissenschaft zu erklären, so bleibt in der Auffassung des Verfassers die Übereinstimmung der auch nach ihm a priori im Bewufstsein vorhandenen Reflexionsformen mit den Gegen-

ständen und der Ordnung der Dinge, und damit die objektive Wahrheit überhaupt ein ungelöstes Rätsel.

Gegen den einseitig empirischen Standpunkt, ohne jedoch die psychische Deutung der Materie zu verwerfen, und zu Gunsten der Metaphysik in dem hergebrachten Sinne des Wortes erklärt sich Dr. G. Spicker in seiner neuesten Schrift: (4) „Der Kampf zweier Weltanschauungen.“ Theismus und Pantheismus, Religion (Transcendentalität) und empirische Naturwissenschaft, Orthodoxie und Mechanismus liegen im Kampfe. Eine Versöhnung ist dringend geboten. Nur die Philosophie vermag sie zu leisten. Nicht aber in ihrem dermaligen Zustande, der nicht nur ein unchristlicher, sondern geradezu ein irreligiöser ist (S. 298). Die zu lösende Aufgabe ist ein Christentum der Vernunft, da das orthodoxe mit unauflösbaren Widersprüchen behaftet ist und die fortgeschrittene gebildete Menschheit nicht mehr zu befriedigen vermag. Zu diesem Zwecke mufs ein neuer Gottesbegriff gefunden und vor allem gezeigt werden, dafs die vom Christentum entgöttlichte Natur, die Materie selbst, ohne Beeinträchtigung der vom religiösen Gemüte und überhaupt von der tief im Menschenwesen begründeten „Transcendentalität“ geforderten übergreifenden göttlichen Persönlichkeit, als göttliches Attribut gedacht werden könne.

Dies dürfte in nuce den Inhalt der Schrift bilden, die, wie wir gleich hinzufügen wollen, dem Christentum nicht gerecht wird, da sie seinen übernatürlichen Ursprung und Charakter völlig verkennt und der Philosophie eine Aufgabe stellt, die sie nimmermehr lösen kann, weil sie in sich widersprechend ist.

Die Schrift besteht aus zwei Teilen, wovon der erste die Grundlage, der zweite den Endzweck der Philosophie bespricht, beides im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung. Da die „Transcendentalität“ das wahre Ziel der Philosophie ist, beschäftigt sich die „Kritik“ hauptsächlich mit Kant, dem gröfsten Antimetaphysiker. Wie die Kantsche Philosophie wird auch das Christentum einer scharfen Kritik unterworfen und ihm neben Pantheismus und Theismus ein besonderes Kapitel gewidmet. Die Lösung der positiven Aufgabe, einen höheren Standpunkt über diesen Denkrichtungen zu gewinnen, wird „binnen kurzem“ in Aussicht gestellt (Vorrede).

Der Einleitung zufolge ist es der geschichtlich-anthropologische Standpunkt, der allein zur richtigen Orientierung gegenüber den einseitigen dogmatischen, skeptischen und kritischen Methoden zu führen vermag. So gestaltet sich die Metaphysik aus einer Wissenschaft von den letzten Gründen in erster Linie zur

Selbsterkenntnis des Menschen als Gattungswesen um (S. 6). Die dem einzelnen Geiste gesetzten Schranken überwindet der Gesamtgeist, und in den scheinbar sich ausschliefsenden Systemen, „in welchen der unphilosophische Kopf nur Verwirrung und Widerspruch“ sieht, bekundet sich ein Fortschritt stetiger Annäherung an die absolute Erkenntnis der Wahrheit.

Dafs diese geschichtliche Betrachtung, rein empirisch genommen, nicht zum Ziele führt, verhehlt sich der Vf. selbst nicht. Legt man aber den Mafsstab der Vernunft, d. h. ihrer höchsten objektiven Principien, an, so ergibt sich ein ungünstiges Resultat bezüglich des Wahrheitsgehaltes der verschiedenen Systeme. Dazu kommt, dafs das Ziel absoluter Wahrheitserkenntnis ein unabweisliches Postulat für jeden individuellen Menschengeist ist, dem Bedürfnis des Menschen also durch eine Annäherung an ein nie zu erreichendes Ziel nicht gedient sein kann. Was die neuere Philosophie im besonderen betrifft, so ist von einer solchen „Annäherung“ nichts zu entdecken; vielmehr wurde sie durch ihr subjektivistisches Princip, in welchem auch der Vf. ihr auszeichnendes Merkmal ersieht, immer weiter von den allgemein anerkannten objektiven Vernunftwahrheiten, sowie von den Thatsachen der Erfahrung und den religiösen und sittlichen Überzeugungen, d. h. von der Wahrheit abgeführt.

Die Ansicht, platonische Idee und aristotelische Entelechie seien zusammenzufassen und als typisch thätige, im einzelnen charakteristisch wirkende Kraft zu definieren (S. 10), Entelechie im monadologischen Sinne genommen, ist auf eine Spitze gestellt, die weder dem Allgemeinen noch dem Individuellen gerecht wird; aus diesem Grunde kann sie auch nicht der Geschichtsauffassung des Vf.s zur Stütze dienen.

Die Sinnesorgane sollen uns nur „Zeichen“ liefern, die von der Vernunft erst zu deuten seien: das bekannte Vorurteil, das auf einseitiger Betonung der Relativität der sinnlichen Erkenntnis beruht (S. 11).

In einen Widerspruch verwickelt sich der Verfasser, wenn er von einer individuellen und generellen (geschichtlichen!) Selbsterkenntnis spricht, worin die „Vorstellungen“ von Natur und Gott eingeschlossen seien, somit als Thatsachen gewifs blieben, auch wenn ihre objektive Realität ungewifs wäre: als ob eine „geschichtliche“ Selbsterkenntnis ohne die Gewifsheit der Existenz einer Aufsenwelt (Natur) möglich wäre (S. 12).

Dem Zeugnis der Geschichte widerspricht die Behauptung, noch kein Philosoph sei auf den Einfall gekommen, sich für den Schöpfer seiner eignen Existenz und Beschaffenheit zu halten.

Hat denn nicht Fichte die Frage nach dem empirischen Ursprung des Ich abgelehnt, da das Ich sich selbst setze und einer intellegiblen, überzeitlichen Sphäre angehöre? (Ebd.)

Eine Täuschung ist es, dafs die „blofse" Analyse des Bewufstseins zur physischen Objektivität oder der Natur führe. Die gesamte Entwicklung der neueren Philosophie spricht dagegen (A. a. O.).

Den „logischen Zwang", Objekte voraussetzen zu müssen (S. 13), hat auch Fichte empfunden, glaubte ihn aber aus der Natur des Ich selbst erklären zu können, und wie uns scheint, ist seine Leugnung unabhängig vom „Ich" existierender Objekte vom Standpunkt des Verfassers unwiderleglich.

Wenn derselbe den Satz aufstellt: „Alles Wissen ist relativ", so fragt es sich, in welchem Sinne? (Ebd.) Es gibt zwar kein absolutes Wissen im Sinne eines Hegel. Sollen aber jene Worte besagen, nichts sei absolut gewifs und nichts absolut wahr in unserem Erkennen, dann bedeuten sie den Tod alles wirklichen Wissens. Der „transcendentale Sinn", diese Marotte des Vf.s, wird an diesem skeptischen Resultate nichts ändern.

Dafs Geschichte allein zur Orientierung nicht ausreiche, gesteht schliefslich auch der Vf. zu (S. 17). Daher kann uns die Geschichte der Philosophie die Metaphysik nicht ersetzen, auch nicht einstweilig. Auch die Geschichte ist Empirie, sie sagt uns, was war, wie die sinnliche Wahrnehmung, was ist. Um aus der Geschichte zu lernen, müssen wir einen Mafsstab haben, und einen solchen bietet uns, von der Offenbarung abgesehen, nur die Philosophie, d. h. die Metaphysik.

Die Einleitung schliefst mit den Worten: „Dieses Wissen des Menschen um sich selbst und seine Beziehungen zur Natur und zum Absoluten, verbunden mit dem Bewufstsein unserer Kraft und Schranke, ist der eigentliche Inhalt der Philosophie als Selbsterkenntnis, wie sie in den folgenden Abhandlungen ausführlicher zu begründen versucht wird" (S. 19).

Das erste Kapitel des ersten, die historische Begründung des Standpunktes enthaltenden Teiles bietet manche bemerkenswerte, für uns wertvolle Zugeständnisse. Aristoteles ist das Ideal jeder mafsvollen, von aller Einseitigkeit freien, auf Thatsachen sich stützenden Philosophie (S. 29). „Dafs Aristoteles der bedeutendste Philosoph des Altertums war, wird heutzutage von niemand mehr ernsthaft bestritten." (S. 30). „Die tiefe Verehrung (im Mittelalter) des Philosophen schlechthin mufs bei aller Übertreibung im Grunde als eine instinktiv (?) richtige bezeichnet werden" (S. 31). Die empirisch-spekulative

Richtung, wie sie zum ersten Mal in Aristoteles typisch hervortrat, sei die einzig wahre und richtige Methode (S. 32). Ist dieses Urteil über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie richtig, so wird sie doch nicht auf gleiche Stufe mit den übrigen Systemen gestellt werden und als nichts anderes denn als „Spiegel und abgekürzte Chronik ihrer Zeit" betrachtet werden dürfen. Mit andern Worten: es wird auch falsche Systeme geben und die moderne Theorie, die auch der Verf. sich aneignet, von einem Ideale, dem uns die verschiedenen Systeme, deren keines „die volle, adäquate Wahrheit" besitze, immer näher bringen, mufs als unbegründet verworfen werden. Von der neueren Philosophie insbesondere läfst sich der Beweis führen, dafs ihre Einseitigkeiten und Irrtümer die Folgen eines falschen Princips sind, das sie in konsequenter Fortbildung immer weiter, wie bemerkt, von der Wahrheit abführte. Daher schwebt denn auch die Bemerkung verschwimmend in der Luft: „Der spekulative Genius habe sich in der antiken Periode bis zur Pubertät entwickelt, in der christlichen Ära platonisch mit der Religion Bekanntschaft gepflogen, und stehe nun im Begriffe, mit den empirischen Wissenschaften sich endgültig zu verbinden" (S. 36). Die Geschichte bietet ein anderes Bild dar: nämlich das einer Philosophie, die zunächst soviel erreicht, als durch die Geisteskräfte des gefallenen Menschen erreichbar ist, dann am Sonnenstrahl der Offenbarung ihre vollkommensten Blüten und Früchte hervorbringt, worauf eine dem Einflufs der Offenbarung sich entziehende Richtung folgt, die zu Religion und Natur in Widerspruch tritt, und der es bis zur Stunde nicht geglückt ist, mit beiden die verlorene Fühlung wiederzugewinnen.

Aus den beiden Paragraphen über Standpunkt und Methode (§ 2 u. 3, S. 40 ff.) heben wir die Worte hervor, in welchen der Vf. seine Stellung zum Kantschen Kriticismus formuliert. „Der Kriticismus mufs von dem rationalistischen Bann, in dem Kant, ohne es zu wissen, noch stecken geblieben ist, befreit und auf sämtliche Bewufstseinskräfte ausgedehnt werden; er mufs noch weiter gehen und die vorhin besprochenen Methoden, die eklektische, skeptische und dogmatische in sich vereinigen; er mufs auf die ganze bisherige Entwicklung der Geschichte, auf die von Kant ausgeschlossenen ‚Bücher und Systeme', in welchen die Entwicklung uns überliefert ist, sich erstrecken; es mufs mit einem Worte an Stelle des erkenntnistheoretischen, partikularen, der universelle und historische Kriticismus treten" (S. 52).

Wie die Verbindung der Methoden, zunächst der dogmatischen

und skeptischen zu verstehen sei, darüber belehrt uns die Äufserung: „Alles Wissen ist seinem Ursprunge nach dogmatisch, es liegt ihm der unbedingte Glaube an die Erkennbarkeit zu Grunde; das Credo, ut intelligam, enthält, wissenschaftlich genommen, die tiefste und allgemeinste Wahrheit“ (S. 43). Im besonderen läfst sich ein strikter Beweis für Gottes Dasein nicht führen. Die ethischen Postulate, namentlich die beiden auf Gott und Unsterblichkeit bezüglichen gehen nur aus einem Bedürfnis des Gemütes hervor; ohne dieses Bedürfnis liefse sich nicht einsehen, wozu die Transcendenzfähigkeit der Vernunft notwendig würde (S. 61). Kann der äufserste Skepticismus gröfsere Zugeständnisse verlangen? Die thatsächliche Gewifsheit, das Bedürfnis bestreitet er nicht, behauptet sie vielmehr selbst.

Als Centrum dieses ersten Teiles will der Vf. die Erwägungen über Wert und Tragweite der Spekulation, als des eigentlichen Organs der Metaphysik, betrachtet wissen (2. Kapitel: Mittel und Endzweck der Philosophie, S. 68 ff.). Sie sind für solche bestimmt, die innerlich blofs schwanken und zugleich das Bedürfnis nach einer wissenschaftlich transcendentalen Weltanschauung empfinden (S. 121).

Spekulation wird näher erklärt: als ein geistiges Schauen, welches im Gegensatz zum sinnlichen, auf das Einzelne beschränkten Schauen in allen Formen und Gestalten stets auf ein Ganzes gerichtet ist (S. 99). Ein Beispiel von Spekulation und zwar das grofsartigste, welches die Geschichte der Philosophie kennt, sei der einfach und allgemein zugestandene Satz: aus nichts wird nichts; also hat es immer etwas gegeben; also mufs etwas durch sich selbst existieren (S. 100).

Um dem absoluten Skepticismus zu entgehen, müsse man ein ewiges Sein und zugleich die Transcendenzfähigkeit der Vernunft anerkennen (S. 101).

Wir glauben, dafs mit diesem Zugeständnisse weit mehr eingeräumt ist, als was der Vf. selbst gestehen will. Die Notwendigkeit eines durch sich seienden Wesens, das nur als absolute Aktualität gedacht werden kann, schliefst nicht allein die Annahme einer ungeschaffenen Materie, d. h. den Materialismus, sondern auch den Pantheismus, aus und führt folgerichtig zu dem christlichen Schöpfungsbegriff. Denn die Art und Weise, wie ein absolut aktuelles Wesen wirkt, kann nur die eines schlechthinigen Setzens d. h. Schaffen aus nichts sein. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir die Einwürfe des Vf.s gegen den christlichen Schöpfungsbegriff werden zu prüfen haben. Mit dem Theismus und dem durch ihn geforderten Schöpfungs-

begriff aber treten Wunder und Weissagung konsequent in ihre Rechte ein. Der Vf. meint freilich, man könne zwar gründlicher Kenner des Altertums und doch ein guter Christ sein, auch das heliocentrische System und die Geologie treffen nur einige Äufserlichkeiten, dagegen sei die Lehre von der Konstanz und Universalität der Naturgesetze für Wunder und Weissagung gefährlicher geworden: sobald nämlich Gesetze allgemein und unveränderlich seien, und schlechthin keine Ausnahme stattfinde, höre die Möglichkeit eines willkürlichen Eingriffs auf (S. 114).

Uns scheint, der Vf. sehe eine Gefahr, wo keine ist. Die Konstanz der Naturgesetze war, wenn auch unter anderem Namen, der Scholastik bekannt; denn sie lehrt, dafs die Naturursachen, soviel an ihnen liegt, notwendig wirken. Mit dieser Notwendigkeit aber hielt sie mit Recht die Kontingenz des Daseins und des thatsächlichen Wirkens derselben Naturursachen vereinbar; denn sie ist nicht metaphysische Notwendigkeit, sondern einer höheren Macht unterworfen, von welcher die Dinge nach Dasein und Wirken absolut abhängig sind. Nur dann, wenn man die Natur als göttliches Attribut setzt, d. h. auf pantheistischem Boden, erscheint die Möglichkeit des Wunders, wie überhaupt des Übernatürlichen, ausgeschlossen.

Das dritte (letzte) Kapitel des ersten Teiles redet von „selbstgeschaffenen Hindernissen und immanenten Fortschritten". Als Hindernis wird genannt die „Verehrung der logischen Typen" (§ 1). Solche Typen waren z. B. Platons Ideen. Im Mittelalter hätten die kirchlichen Dogmen dieselbe Rolle gespielt (S. 129). „Die Vernunft konnte nichts damit anfangen, und für die Naturerkenntnis waren sie ohne jegliche Bedeutung" (S. 131). Diese Behauptung widerspricht den Thatsachen. Die Geheimnisse des Glaubens, vor allem Inkarnation, und somit auch die Trinität, erwiesen sich fruchtbar nicht allein für das religiöse Leben, sondern auch für die Vernunft, wie die Geschichte der Theologie und der christlichen Philosophie beweist, und sie erwiesen sich so gerade als solche, als Geheimnisse, d. h. als auf Vernunft nicht reducierbare Wahrheiten. Eine Trinität der Attribute und erst gar eine Auffassung der Menschwerdung im Sinne des Vf.s (S. 130) hätten diesen befruchtenden Einflufs nicht üben können. Man braucht nur die Art und Weise, wie die Inkarnationen der Brahmanenlehre auf Leben und Philosophie wirkten, ins Auge zu fassen, um sich von der Grundlosigkeit der Einwürfe des Vf.s zu überzeugen.

Die Bemerkungen (S. 132 f.) über Sündenfall, Freiheit und Erlösung übergehen wir, da sie auf einer völligen Ignorierung

der theologischen Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade beruhen; sie mögen den lutherischen Erlösungs- und Freiheitsbegriff treffen; gegen die katholisch-theologische Lehre erscheinen sie uns wirkungslos.

Unter die „Fortschritte" wird die von Kant geschaffene „wissenschaftliche Erkenntnistheorie" gezählt, die trotz aller Unzulänglichkeit das Fundament der gesamten Philosophie bleiben werde (S. 136). Es ist dies die Autonomie der Vernunft, der sich jeder Erkenntnisgegenstand unterwerfen müsse. Der Verf. vergifst, dafs diese Autonomie es ist, die zu den verhängnisvollen Irrtümern der idealistischen Spekulation geführt. Zwar dürfe man jenen (subjektivistischen) Grundgedanken der Erkenntnistheorie nicht überspannen, da er bei strenger Konsequenz zum Solipsismus führe. Diese Konsequenz sei jedoch nicht schlechterdings notwendig; denn sobald man die Sinnlichkeit und das Ding an sich schärfer analysiere, werde das Resultat der Kritik erheblich alteriert (S. 138). Wie vom Standpunkt der Kritik das Ding an sich einer Analyse zu unterwerfen sei, ist nicht abzusehen. Den Begriff des Dinges an sich aber zu analysieren, führt offenbar zu keinem der Objektivität der Erkenntnis günstigen Erfolg. Ebensowenig die Analyse der Sinnlichkeit, diese als subjektives Phänomen genommen. Will man den Idealismus überwinden, so wird man den Ausgangspunkt der Kritik selbst negieren müssen, d. h. die Annahme, dafs die Sinne unmittelbar nur Eindrücke und der Verstand unmittelbar nur Vorstellungen und Vorstellungsformen erkenne.

Wenn der Vf. den Ausgangspunkt und Charakter der modernen Philosophie im Unterschiede von der antiken und mittelalterlichen „grundwesentlich" als subjektivistisch bezeichnet, so ist dem vollkommen beizustimmen. Subjektivistisch ist bereits der Charakter der von Descartes ausgegangenen vorkantischen Systeme trotz ihrer objektiv-dogmatischen Tendenz. Kant aber „vollendete, was Descartes begonnen, indem er in umfassendster Weise die Autonomie des Subjekts zu begründen sucht" (S. 143). „Kants Kritik repräsentiert der Idee nach am vollkommensten die Autonomie der Vernunft, welche die Wurzel und die Blüte der ganzen modernen Weltanschauung ist" (S. 141).

Wenn ein Baum nach seinen Früchten beurteilt werden will, so können Wurzel und Blüte der modernen Weltanschauung unmöglich einem gesunden Baum angehören, vielmehr wird das in der Frucht offenbar gewordene Gift schon in ihnen verborgen liegen. Die vom Baume dieser Weltanschauung getragene Frucht aber ist der vom Vf. selbst zugestandenen Tendenz derselben

gemäſs der Pantheismus. Der Dogmatismus des Descartes hat den realistischen Pantheismus des Spinoza, der Idealismus und Transcendentalismus Kants aber den idealistischen Pantheismus Hegels gezeitigt.

Gegen diesen doppelten Pantheismus richtet der Vf. die schärfsten und wohlgezielten Pfeile seiner Kritik. Wie kann er die der modernen Entwicklung, als deren naturgemäſses Produkt derselbe von ihm selbst anerkannt ist, gespendeten Lobsprüche damit vereinbaren? Wie ist es möglich geworden, daſs er selbst in diesen nämlichen Pantheismus durch die Verwerfung des reinen Schöpfungsbegriffs und die Annahme einer Materie in Gott zurückfällt? Denn darüber möge er sich nicht täuschen, daſs die von ihm angestrebte Verbindung von Immanenz und Transcendenz, die ihm in keinem der bisherigen Lösungsversuche gelungen zu sein scheint, durch die eiserne Gewalt der logischen Konsequenz in den Pantheismus sans façon zurückführt. Mit der Materie, wie vergeistigt immer man sie in Gott setzen mag, wird in ihn eine Potenzialität — ein Grund, eine Natur, ein Nichtsein hineingetragen, das es zu einer wahren, aktualen, vollendeten Unendlichkeit, zu dem Begriff einer transcendenten, frei schaffenden Persönlichkeit nicht kommen läſst. Auf diesem Standpunkt könnte das Unendliche nur als ein Indefinites, als die endlose Reihe der Evolutionen begriffen werden, wie es Schelling in seiner naturphilosophischen Periode faſste, bevor ihn seine „gläubigen“ Gegner zu Transaktionen zwangen, und wie nach der treffenden Ausführung des Vfs. selbst die Gottheit im Hegelschen Prozesse gefaſst werden müſste. Denn „es gibt keine Entwicklung im Absoluten, oder es kommt nie zu einem adäquaten Bewuſstsein“ (S. 186).

In der Behauptung des Vf.s: „Nein, an der Materie liegt es nicht, woran der Pantheismus scheitert, wohl aber daran, daſs es nach dieser Theorie keinen Gott gibt“ (S. 177) ist demnach der zweite Teil ebenso vollkommen richtig, als der erste Teil falsch ist. Denn in der That ist der Pantheismus Atheismus. Er scheitert aber auch an der Materie; denn soll diese in ihrer Realität festgehalten, nicht aber idealistisch verflüchtigt werden (wie im System Hegels), so kann ihre Entstehung nur durch eine wahre Erschaffung aus nichts im augustinisch-katholischen Sinne, nicht im theosophisch-kabbalistischen erklärt werden.

Die vom Vf. gegen die Schöpfung aus nichts vorgebrachten Einwendungen sind von keinem Belange. Würde er sich zum vollen Verständnisse des aristotelisch-scholastischen Begriffs der reinen Aktualität erheben, so müſste er einsehen, daſs Schaffen

im Unterschiede von der Formung eines vorhandenen Stoffes gerade die Gott eigentümliche Weise des transcendenten (emanenten) Wirkens ist.

Der Vf. frägt: wo war denn das Nichts, aus dem Gott die Dinge geschaffen hat? Fürwahr, eine merkwürdige Frage! Gewiſs war es nirgends weder in Gott noch auſser Gott. Es ist eines Philosophen unwürdig, in solcher Weise am Wort zu kleben. Wir wollen deshalb dem Kritiker des christlichen Schöpfungsbegriffs den Gedanken eines Schaffens aus nichts in eine Fassung bringen, die jenes Ausdrucks sich enthält, und sagen demgemäſs: Gott schafft, indem er von ihm selbst verschiedene Wesen setzt. Schaffen ist absolutes Setzen, ist Hervorbringung von Sein nach der Analogie, der Ähnlichkeit, dem Bilde des schlechthin Seienden.

Das Nichts in Gott setzen, bemerkt der Verf. mit vollem Rechte, führt zu den gröſsten Absurditäten (S. 248). Wie wäre es nun, wenn der Vf. selbst, indem er die Materie in Gott setzt, diesen Absurditäten verfiele? Sagen wir es kurz und deutlich: Wer die Schöpfung aus nichts verwirft, ohne dem Dualismus zu huldigen, vermag die Entstehung der Dinge nur durch die Annahme zu erklären, das Wesen Gottes selbst verhalte sich wie ein bestimmbarer Stoff, wie ein relatives Nichts. Daher die Hegelsche Logik mit der Gleichung Sein = Nichtsein beginnt, daher die theosophischen Annahmen eines Nichts, einer Finsternis etc. oder eines göttlichen Urgrundes, aus dem sich die Gottheit als Licht erhebt, und aus dem sie alles endliche Sein „schöpft". Wir sind begierig zu erfahren, wie Spicker diesen Konsequenzen sich zu entziehen gedenkt. Mit dem Schöpfungsbegriff geht dem Vf. auch der Begriff des reinen Geistes verloren. „Ebenso wenig, äuſsert er, als dieses nichts, ist ein reiner Geist denkbar" (S. 249). Begreiflich; denn, soll aus Gott eine körperliche Welt hervorgehen, wie man auch dieses Hervorgehen des näheren — ohne Schöpfung aus nichts — sich denken möge, so muſs irgendwie in Gott selbst ein Grund der Materialität und Körperlichkeit angenommen, mit andern Worten: der Grund alles Seins kann nicht mehr als rein geistig gedacht werden. Man wird fragen: wie kann aber auch nur der Gedanke: Materie, Körper, in einen reinen Geist gelangen? Wir antworten: auch die Materie participiert, wenngleich im unvollkommensten Grade, am Sein. Der Grund alles Seins ist aber in erster Linie als Sein, als Aktualität des Seins — actus purus — zu denken, aus welchem Grunde die Mehrzahl der Theologen die Aseität, richtiger das Selbstsein (*αὐτὸ ὄν*, esse subsistens) als meta-

physische Wesenheit, als die tiefste Wurzel aller Attribute Gottes (soweit sie für uns erkennbar ist), aufstellen. Denn damit soll gesagt sein, dafs auch das Geistsein, soweit es eine Besonderheit des Seins im Gegensatz zu anderem Sein bedeutet, nicht das eigentümliche Wesen Gottes ausdrücke. Wird nun damit nicht doch wieder die Materie in Gott eingetragen? Keineswegs, denn eben damit, dafs Gott als subsistierendes, absolut aktuales Sein bestimmt wird, wird von ihm jegliche Potenzialität und Materialität ausgeschlossen, somit seine reine Geistigkeit behauptet, zugleich aber ist damit auch die Macht ausgesprochen, schöpferisch alles hervorzubringen, was irgendwie am Sein participiert.

Mit der Leugnung der reinen Geistigkeit verschliefst sich der Verf. das Verständnis der Offenbarungslehre von der Verfestigung der abgefallenen Geister im Bösen. In seiner auf die Kritik des Pantheismus folgenden „Kritik des Offenbarungsglaubens" nämlich spielt der Teufel eine ganz hervorragende Rolle. Er glaubt demselben ein besonderes „Kapitelchen" widmen zu sollen (Seite 273 ff.). Wir müfsten eine „Theodicee" schreiben, um auf alle Einwendungen des Vf.s einzugehen. Wir begnügen uns daher mit der doppelten Bemerkung, erstens, dafs die vom Vf. angegriffenen Lehren für den Offenbarungsgläubigen über allen Zweifel erhaben sind (worauf der Vf. allerdings nur mit Hohn erwidert: Ja, Bauer, das ist was anderes, S. 277), zweitens, dafs das Problem des Bösen gerade auf dem Standpunkt des Pantheismus und des verwandten Theosophismus, mit dem der Vf. sympathisiert, zu einem unlösbaren und widerspruchsvollen Problem sich gestaltet. Nicht unterlassen dürfen wir, den Ton zu rügen, in welchen der Vf. entgegen seiner sonstigen vornehmeren Art in den Expektorationen über Böses und Teufel (vgl. S. 276) verfällt.

Der letzte Paragraph enthält ein Wort zur Versöhnung. Wir teilen die Schlufssätze daraus mit, die lauten: „Die Periode der Selbstbesinnung, der erkenntnistheoretischen und geschichtlichen Orientierung ist vorüber und die ersten Strahlen eines neuen Tages spitzen schon am dämmerigen Horizont auf. Vielleicht schlägt dann auch einmal die Stunde, wo die Orthodoxie des philosophischen Elementes in ihrem System sich erinnert und den edleren Bestrebungen der empirischen und spekulativen Forscher handreichend entgegenkommt. Unter dieser Voraussetzung wird der alte ehrwürdige Organismus frische Blüten treiben und die Behauptung: ein Reich könne nur durch dieselben Kräfte sich erhalten, durch welche es begründet worden, aufs neue ihre Bestätigung finden" (S. 302).

In diesen Schlufssätzen ist nur eines, die Hauptsache, aufser acht gelassen, nämlich, dafs die Orthodoxie, oder vielmehr die Kirche, die ja doch gemeint ist, nicht philosophischer Forschung Werk, sondern göttlichen Ursprungs ist. In diesem liegen die Quellen ihrer unversieglichen Lebenskraft. Ihres philosophischen „Elementes" aber hat die Kirche und die wahre Orthodoxie sich zu jeder Zeit erinnert und nie ein wahres Bildungselement verschmäht, sei es empirischer, sei es spekulativer Natur.

Auch in der Gegenwart verleugnet die „Orthodoxie" diese wahrhaft katholische, d. h. allumfassende Tendenz nicht. Und was von der Orthodoxie, gilt auch von der „Neuscholastik", die nichts anderes als die Philosophie der Orthodoxie ist. Der Vf. ist so liebenswürdig, ihre Bestrebungen komisch zu finden (S. 300 Anm. 1). Dafs er die wahre Natur der Neuscholastik nicht kennt, beweisen indes Äufserungen, wie die folgende in die Frage sich kleidende, ob die Orthodoxen wirklich der Überzeugung sind, im schroffsten Gegensatz zur Philosophie, blofs durch Autoritätsglauben sich auf die Dauer erhalten zu können (S. 299). Weifs denn unser Gegner nicht, dafs sich unsere Philosophie durchweg auf Vernunftgründe stützt und dafs wir mit dem englischen Lehrer sagen: locus ab auctoritate infirmissimus est? Allerdings gilt uns die in der Kirche sich manifestierende göttliche Autorität als die höchste und gewisseste; in der Philosophie aber lassen wir nur zu, was durch evidente Erfahrungs- und Vernunftgründe bewiesen ist. Daher werden wir auch ihm gegenüber nicht auf „Autorität" uns berufen, sondern mit Vernunftgründen streiten; und aus Vernunftgründen verwerfen wir jene Philosophie, deren Verteidigung der Vf. gegen uns führen zu sollen glaubt, obgleich er sie selbst vom Standpunkt der Religion, den er gewahrt wissen will, in den Worten verurteilt: „Dafs die idealistische Richtung, von Cusanus bis Hegel, der französischen und englischen ganz zu geschweigen, nicht blofs eine antichristliche, sondern im Princip eine irreligiöse (!) war. Spinozas Pantheismus, Leibnitzens determinierte, rein geistige Monade, Kants Verwerfung aller Metaphysik, Fichtes moralische Weltordnung, Schellings absoluter Urgrund, Hegels Weltprozefs, Schopenhauers blinder alogischer Wille, Hartmanns Unbewufstes: alle diese Standpunkte und Richtungen sind nicht geeignet, der Religion, die unbedingt eines selbständigen und selbstbewufsten Geistes bedarf, zur Grundlage zu dienen" (S. 298).

Gleichwohl soll diese moderne Philosophie nicht „nur" eine Verirrung des menschlichen Geistes sein! Nun gut! Auch wir behaupten das nicht, wohl aber behaupten wir, dafs diese

Philosophie mit ihrem subjektivistischen Ausgangspunkt und ihren von Sp. hervorgehobenen Konsequenzen eine Verirrung des menschlichen Geistes ist. Wer dies leugnet und doch das obige Verwerfungsurteil fällt, der verfällt einem Widerspruch, welcher zwar nicht „komisch", aber doch in hohem Grade bemitleidenswert ist.

Das Bestreben, die Verirrungen der modernen Philosophie zu überwinden, ohne deren subjektiven Ausgangspunkt aufzugeben, teilt mit Spicker Dr. C. Braig in seinem (5) Abrifs der Noetik. Wenn der erstere in der Transcendenzfähigkeit des menschlichen Geistes das Mittel erblickt, die verlorene Fühlung mit der Religion wiederzugewinnen, so legt Braig das Gewicht auf die ideale Begabung desselben, die sich im religiösen Gefühle, dem Sinn für das Unendliche, offenbart. Besteht in dieser Rücksicht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen diesen beiden Autoren, so herrscht anderseits ein entschiedener Gegensatz in ihrer Stellung zur Offenbarung und zur Scholastik. Braig stellt sich auf den Boden der Offenbarung und ist weit entfernt davon, eine offen feindselige Haltung der Scholastik gegenüber einzunehmen. Wenn wir gleichwohl zu unserem Bedauern auch der vorliegenden Noetik gegenüber den principiellen Gegensatz gegen Scholastik und Neuscholastik, der thatsächlich besteht, trotz der häufigen Citate aus Thomas und Dante — konstatieren müssen, so liegt der Grund in Lehren, die auch in dieser jüngsten Schrift des Vf.s unzweideutig enthalten und für uns unannehmbar sind. Schon die Art, wie die Erkenntnistheorie, die doch nur aus einem Konglomerat logischer, psychologischer und metaphysischer Lehrsätze besteht, als eine specielle und grundlegende philosophische Disciplin behandelt wird, deutet auf einen solchen Gegensatz hin. Aber auch davon abgesehen, so sind es hauptsächlich drei Punkte von principieller Bedeutung, in welchen sich der moderne Standpunkt des Vf.s kundgibt: 1. die an Kant sich anschliefsende Behauptung der formalen Natur des Verstandes, dessen Funktion folgerichtig auf eine Bearbeitung des von Sinnlichkeit und Vernunft dargebotenen Materials sich reduciert; 2. die dadurch veranlafste Annahme eines besonderen Vermögens für das Ideale (Vernunft); 3. endlich die dem Selbstbewufstsein eingeräumte typische Stellung, die sowohl die Erkenntnis der Natur als auch die Gottes bedingt. Sinn, Verstand und Vernunft werden von diesem Typus beherrscht und die objektiven Principien selbst, z. B. das des Widerspruchs und der Identität in ihrer zweifellosen Gültigkeit durch das Selbstbewufstsein begründet.

Um dem Vorwurf zuvorzukommen, dafs wir dem Vf. fremdartige Lehren unterschieben, werden wir alle diese Punkte mit den eigenen Worten desselben belegen.

Über den „Verstand" belehrt uns der Verf. in folgenden Worten: „Das Material für das Verstandeserkennen liefern der Innensinn, das Selbstbewufstsein, die Aufsensinne. Der Verstand ist die rein formale Seite in der Bildungskraft, durch die der Mensch seine Erkenntnis bewirkt, das Unterscheiden für sich, abgesehen von einem unterscheidbaren Etwas, die Thätigkeit des Unterscheidens, sofern wir seiner absoluten Bewegungsform bewufst geworden sind" (S. 175). „Eine materielle Vermehrung des Wissens schafft die Thätigkeit des Verstandes in keiner Weise ... Was der Verstand leistet, ist die allseitige Klärung, die vollständige Ausdeutung der Erkenntnis. Der Zuwachs, den das Wissen durch die abstraktiven Unterscheidungen erfährt, besteht darin, dafs am Dasein und Sosein des Gegebenen das Seinmüssen eingesehen wird, dafs am Thatbestand und Sachverhalt die Gründe der Verbindbarkeit und Zusammengehörigkeit aufgedeckt werden, dafs eine Erkenntnis, die materiell in ihren Elementen und Voraussetzungen enthalten ist, ausdrücklich und bestimmt herausgestellt wird" (S. 176). Wie folgender Ausspruch zu zeigen scheint, ist diese Auffassung der Verstandeserkenntnis als rein formaler aus der Ansicht entstanden, eine Mehrung der Erkenntnis durch Verstandesoperationen komme einem „Hervorbringen neuer Erkenntnisgegenstände" gleich. Es heifst nämlich (Seite 177): „Warum liefert die Thätigkeit des Verstandes eine wesentliche Bereicherung des Wissens, obwohl Begreifen, Urteilen, Schliefsen und Beweisen keine neuen Erkenntnisgegenstände hervorbringen?" Übrigens ist nicht einzusehen, wie der Verstand das Wissen „bereichern" soll, wenn sein Geschäft, wie der Vf. mit Lotze annimmt, nur in der „Herausstellung" des in den Elementen (d. h. den Sinnen, der Vernunft, dem Selbstbewufstsein) schon Enthaltenen besteht. Die dem Verstandeserkennen eignende „allgemeine und notwendige Gültigkeit", wie sie vor allem den ersten und unabweisbaren Principien zukömmt, wird aus der Unmöglichkeit entgegengesetzter Denkversuche abgeleitet, was doch nichts anderes bedeuten kann, als dafs die subjektive Denknotwendigkeit das höchste Kriterium der Wahrheit bilde. Mit der Stellung des Selbstbewufstseins im System des Verfs. stimmt diese Erklärung, wir wir alsbald sehen werden, vollkommen überein. Doch lassen wir den Vf. selbst reden. „Die apagogischen Begründungen der ersten

und unbeweisbaren Principien vermehren das formale Wissen. Sie zeigen, dafs Sätze wie ‚A = A; Aut Ens aut Nihil; A + b > A; a . b = b . a‘ u. s. f. nicht blofs thatsächliche und einmalige, sondern notwendige und allgemeine Gültigkeit haben. Sie zeigen dies, indem die Ausnahmen von den Sätzen nebst ihren Gegensätzen als denk- und seinsunmöglich abgewiesen werden. An unmöglichen Denkversuchen die Unmöglichkeit unterscheiden lernen, erfordert mannigfach neue Denkanstrengungen gegenüber dem einfachen Urteilsvollzug. ‚A non = non A.‘ Wer die Unterscheidungen, die Absurdes ad absurdum führen, nicht selber und ausdrücklich gemacht hat, besitzt nicht eine eigentliche Erkenntnis von dem geraden Gegenteile des Undenkbaren, von den ‚selbstverständlichen und unverkennbaren Wahrheiten‘, er weifs sie nicht, er glaubt sie“ (S. 177). Verstehen wir diese Worte recht, so hätten wir z. B. von dem Satze: das Ganze ist gröfser als jeder seiner Teile erst dann volle Gewifsheit, wenn wir die Unmöglichkeit seines Gegenteils erkannten, und diese Erkenntnis selbst würde uns dadurch zu teil, dafs jeder Versuch, dieses Gegenteil als wahr zu erkennen, scheitere. Wir halten diese Theorie für falsch. Es gibt Sätze, deren Wahrheit unmittelbar eingesehen wird, wie der erwähnte einer ist, Sätze, die zwar indirekt durch den Satz des Widerspruchs begründet werden können, dieser Begründung aber nicht bedürfen. Der Satz des Widerspruchs selbst aber wird durch unmittelbare Einsicht in seine Wahrheit erkannt, nicht durch die Unmöglichkeit des Versuches, das Gegenteil davon, d. h. einen Widerspruch als wahr zu denken. In dem obigen Ausspruch des Verf. wäre demnach die Seinsunmöglichkeit der Denkunmöglichkeit voranzustellen.

Ist der Verstand ein formales Vermögen, das nur Ordnung im Erkenntnismaterial, nicht aber selbst Erkenntnis hervorbringt, und soll gleichwohl der menschliche Geist nicht flügellahm am Boden sinnlicher Erfahrung gefesselt sein: so bedarf er eines höheren Vermögens, das Ideen wahrnimmt. Ein solches bietet uns der Vf. in der Vernunft. Sie erhebt den Menschen über das Tier (S. 179), ist das Vermögen der Beurteilung nach dem rechten „Wertmafsstab“ (S. 180), die Fähigkeit, auf Grund der Sinnenwahrnehmung und der Verstandesleistung die Wesensformen im Wirklichen anzuschauen (S. 188). In der Vernunft bethätigt sich die eine Bildungskraft der Seele als produktives Vorbilden (S. 189). „Sie ist das Vermögen der Principien und der Ideen, und das Vermögen als höchste geistige Gestaltungskraft wird aktualisiert durch das Vernunftgefühl.“

Princip und Idee gehen auf die Form, das Gefühl geht auf den Inhalt, den Gehalt und Wert, das Ideal der Erkenntnis" (S. 190).

Auf Grund dieser Unterscheidung von Vernunftgefühl und Vernunftvermögen glaubt Br. die Theorie der eingeborenen Ideen bestreiten zu können.

Um die Citate nicht zu sehr zu häufen, fügen wir nur noch hinzu, was von der religiösen Idee gesagt ist: „Die religiöse Idee an sich ist die Bedingtheit des Menschen in seiner Wesenswurzel, die Abhängigkeit seines Seins, seiner Denk-, Wollens- und Gemütsgesetze vom Vollkommenen, die Hinordnung seines Wesensbestandes auf das Vollkommene. Im zweiten Sinn ist die religiöse Idee der Reflex unserer gesamten Vernunftverfassung im unmittelbaren Bewufstsein, das Wissen des Menschen darum, dafs er nicht aus sich entstanden ist . . . dafs sein Daseinsgrund und Daseinszweck aufser ihm sein müssen. Das bedingt die Idee des Unendlichen, die Gottesidee." „Die Ideen als die Charakterzeichen der Vernünftigkeit im Menschengeiste kommen uns zum Bewufstsein durch die Vermittelung der geistigen Gefühle. Es sind: das Wahrheits-, das Sittlichkeits-, das Schönheitsgefühl und die Einheit der drei, das religiöse Ehrfurchtsgefühl, die anbetende Scheu vor dem Unendlichen. Der Zug zum Unendlichen wohnt dem Menschen unvertilgbar ein und ist von der Fassung des Gottbegriffes unabhängig" (S. 200).

Fassen wir die verschiedenen Texte zusammen, so ist demnach die Funktion der Vernunft eine gewisse Art von Fühlen und Schauen des Idealen und Unendlichen, wie es in Geist und Natur sich offenbart. Vor allem im Geiste, da die Zergliederung des Wesensinhaltes des Menschengeistes zu den vier Grundideen (der theoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen) führen soll (S. 198 f.).

Wie man von diesem Standpunkte die Theorie der eingeborenen Ideen und den Theosophismus wirksam bekämpfen könne, ist nicht abzusehen. Ebensowenig, wie man behaupten könne, nicht die „Gottesidee" sei „der Nerv des Gottesbeweises' (S. 203). Konsequenter appelliert Kuhn an die Lebendigkeit des „Gottesbewufstseins", aus welcher der Beweis seine Kraft schöpfen müsse, sobald mehr als ein immanentes Grundwesen der Welt, nämlich ein transcendenter, persönlicher Gott bewiesen werden wolle.

Lehrreich scheint uns die Vergleichung der Auffassung der religiösen Idee des Verf. mit den Erklärungen, die Kuhn von der Gottesidee gibt. Wir begnügen uns, folgende Äufserung

anzuführen: „Wenn aber der menschliche Geist der unmittelbarste und vollkommenste Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt, was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner kreatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort ins Bewufstsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? ein Wissen von Gott, das ihm unabhängig von aller äufseren Erfahrung und allem reflektierenden Denken beiwohnt und ihm als Leitstern bei seinem auf die Betrachtung der Aufsenwelt gerichteten Denken und Erkennen vorleuchtet, ähnlich dem Sterne, der die Magier zur Krippe des Sohnes Gottes leitete" (Kathol. Dogm. 2. Aufl. I. S. 415).

Wir haben in diesem Texte sowohl die „Idee an sich", als auch sofern sie sich „im unmittelbaren Bewufstsein" reflektiert (Braig S. 200) und weiterhin den Mafsstab und vorleuchtenden Stern für das reflektierende Denken bildet. Konsequent ist es, wenn Kuhn diese Idee als unentbehrliches Element und als beseelende Kraft betrachtet, woraus der vom „formalen" Verstande geführte Gottesbeweis seinen wahren Gehalt und seine Gewifsheit schöpft (Kuhn a. a. O. S. 701 f.).

Der platonisierende Gedanke einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Seins in dem des geschöpflichen Geistes als eines Spiegels, aus dem Gottes Dasein in gewissem Sinne unmittelbar erkennbar sei, so dafs sich die Beweise für dieses Dasein nur als Entfaltungen des implicite von der „Vernunft" Erkannten durch den reflektierenden Verstand verhalten, führt auf Descartes zurück, dessen Auffassung der unseres Autors sehr nahe zu stehen scheint, dessen Schlüsse auf der „Thatsache" sich aufbauen, „dafs die Vernunft ideal ausgestattet und für das Ideale veranlagt ist" (S. 203). Denn was ist der eine „Beweis" des Descartes, der aus der Vollkommenheit der angeblichen Gottesidee in uns auf Gott als deren Urheber schliefst, anderes als ein Schlufs aus unserer idealen Veranlagung auf den Urheber derselben?

Diese ideale Ausstattung schildert Descartes mit den Worten: „Es liegt fürwahr nichts Befremdendes darin, dafs Gott, indem er mich schuf, diese Idee als ein seinem Werk aufgeprägtes Merkzeichen in mich gelegt hat; und dieses Merkzeichen braucht auch nicht vom Werke selbst verschieden zu sein, vielmehr schon damit allein, dafs Gott mich geschaffen hat, erscheint es sehr glaublich, dafs er mich auch in irgend einer Weise nach seinem Bild und Gleichnis hervorbrachte, und dafs ich diese Ähnlichkeit

in welcher sich die Idee von Gott enthalten findet, durch dasselbe Vermögen auffasse, durch welches ich mich selbst erfasse" (Méditat. 3me). Da hätten wir also eine Idee, oder, wenn man will, eine „ideale Ausstattung" des menschlichen Geistes, die zum „Wesensinhalt" desselben gehört und einen wesentlichen Bestandteil des Selbstbewufstseins bildet.

Die von unserem Verf. dem Selbstbewufstsein eingeräumte erkenntnistheoretische Bedeutung stimmt mit dieser Auffassung aufs beste überein.

Wir vernehmen hierbei folgendes: „Der Inhalt der Erkenntnis, den wir aus dem Selbstbewufstsein haben, ist mithin in dem Begriffssinn und auch in den Begriffseinteilungen typisch für unser Gesamtwissen. Hat ein Etwas zu dem, was wir in uns selbst erleben, was wir von unserem Selbst, seinen Thätigkeiten und Zuständen, von seiner Verfassung an sich und seinem Verhalten zu anderem wissen, keine angebbare Beziehung und keine nennbare Ähnlichkeit mit ihm, dann ist das Etwas kein Erkenntnisgegenstand, sondern ein Phantom, hinter dem „Nichts" steht. Insofern ist unsere Erkenntnis auf dem Grunde des Selbstbewufstseins die Analogie für alles Wissen und unser Wissen ist eine Analogie nach unserer Selbsterkenntnis. Mit Rücksicht darauf, dafs das Wissen durch die natürlichen Erkenntniskräfte nicht blofs von uns ausgebildet, sondern auch nach uns geformt wird, nach Mafsgabe der Innenerfahrungen, ist die menschliche Erkenntnis in ihrer Wurzel Anthropomorphismus und sie mufs dies sein. Die ‚Idealität' und die ‚Subjektivität' unserer Gesamterkenntnis rücksichtlich ihres Ursprunges thut aber der ‚Realität' und der ‚Objektivität' ihrer Bedeutung keinen Abtrag" (S. 156).

Lassen wir die völlig wirkungslose „Versicherung", die in den letzten Worten liegt, auf sich beruhen, so begreift sich, wie selbst das Widerspruchsprincip subjektiv begründet wird, nämlich aus der Unmöglichkeit jeden Versuches, in einem Bewufstsein Widersprechendes zu verbinden. Was ergibt sich aber bezüglich der Gotteserkenntnis? Offenbar ein anthropomorphistischer Gottesbegriff nach dem bekannten Ausspruch Jacobis: „Gott, indem er den Menschen schuf, theomorphisierte, der Mensch, indem er Gott denkt, anthropomorphisiert." Setzt man nun das Wesen des Geistes in das Selbstbewufstsein, so wird sich der Begriff Gottes zu einem verabsolutierten Selbstbewufstsein gestalten, wie wir, wenn auch vielfach modifiziert, diesem Begriff in den Systemen Günthers, Baaders, Kuhns, Schells begegnen: ein Gottesbegriff, der ohne in die göttliche Natur einen

Prozefs und damit zugleich Potentialität einzutragen, spekulativ nicht ausgeführt werden kann. Indem wir diese Konsequenzen ziehen, sind wir weit entfernt, Herrn Dr. Braig vorzuschreiben, wie er lehren soll, oder zu prophezeien, wie er lehren wird.

Enthält das Selbstbewufstsein den universalen Typus, nach welchem alles Gestalten der Seele vor sich geht, so wird dies wohl auch von den Formen gelten, mit welchen die Sinne auf die von aufsen kommenden Eindrücke reagieren. Vom Sinne lesen wir: „Unter den Thatsachen des Bewufstseins nimmt das sinnliche Empfinden die wichtigste Stelle ein. Sein Ergebnis, die Empfindung, ist der vornehmste Gegenstand unserer Innenerfahrung“ (S. 156). „Ein Unterscheidungsgebilde in einer der Kugelschichten (der Mensch mit den mannigfachen Formen seines sinnlichen Bewufstseins wird nämlich einem System von konzentrischen Kugelschalen verglichen, die wie die Farben eines kontinuierlichen Spektrums zusammenhängen) stellt mit seiner Form, mit der Konkavseite, als Bewufstseinsenergie, eine Bestimmtheit des erkennenden Subjektes und unter dieser das Subjekt selber dar. Mit seinem Inhalte, mit der Konvexseite, ist das Gebilde ein Bewufstseinunterschied, und dieser weist auf eine Bestimmtheit und unter ihr auf einen Gegenstand hin, die, beide vom Subjekte verschieden, es zur Setzung seines Zustandes veranlafst haben. Die zwei Seiten ‚vermittelt‘ der Strahl des Unterscheidens: es ‚stellt‘ die eine Seite durch die andere ‚vor‘. Durch ihre Unterscheidungsthätigkeit bringt sich die Seele mittelst ihrer Unterscheidungsgebilde, der in ihr hervorgerufenen Innenzustände, die Aufsendinge zum Bewufstsein und zur Erkenntnis“ (S. 160).

Wie es zugeht, dafs die Seele von subjektiven Zuständen zu äufseren Objekten gelangt, wird man wohl nicht weiter fragen dürfen. Dafs aber der Strahl des Bewufstseins infolge irgend einer Anregung in die Regenbogenfarben der mannigfaltigen Sinnengebilde sich unterscheidet, wird auch Fichte zugeben, nur glaubt er die „äufsere“ Anregung entbehren zn können.

Dieser Bewufstseinstheorie glauben wir entschieden widersprechen zu müssen. Das beschränkte, individuelle Ich des Menschen kann nicht der Typus alles Erkennens sein. Sinne und Vernunft enthalten eine Fülle von Formen, durch die das Selbstbewufstsein bereichert wird und die engen Schranken seines Einzeldaseins durchbrochen werden. Im Begriffe des objektiven Erkennens liegt es, dafs das Erkennende aufser der eigenen Form sich zu fremden Formen, gleichsam zu dem Sein alles Erkennbaren zu erweitern vermag. Schon im Begriff des

Seins tritt die Seele über die Schwelle des Selbstbewufstseins hinaus. Durch die Erkenntnis der Natur, der Tausende von Arten des natürlichen Seins nimmt sie eine Fülle von Ideen auf, die sie aus sich selbst nimmermehr zu schöpfen vermöchte. In diesem Betracht kommen Malebranche und die Ontologisten der Wahrheit näher, wenn sie die Ideen nicht aus einer Intuition des angeblich im Wesen des Subjekts selbst verborgenen Idealen, sondern aus einer gewissen Anschauung des göttlichen Wesens (aus einer abstrakten Wesensschauung Gottes, wie manche sich ausdrücken) ableiten. In Wahrheit aber erwerben wir die Erkenntnis der Ideen (im objektiven Sinne) überhaupt nicht durch Intuition, sondern auf dem Wege der Abstraktion. Denn formell genommen besitzen diese Ideen, d. h. die Wesensformen der Dinge aktuale Realität weder im göttlichen Wesen noch im Selbstbewuftsein noch in den Dingen. In Gott sind sie der eine und absolut einfache, die Vielheit des Denkmöglichen nur objektiv (als actu Gedachtes) umfassende, mit dem Wesen Gottes identische Gedanke. In den Dingen aber finden sie sich nicht in der aktualen Intellegibilität, die sie im erkennenden Geiste anziehen, sondern infolge der Verwirklichung im Stoffe in individueller Konkretion. Der denkende Menschengeist endlich ist selbst auf eine bestimmte Gattung und Art des Seienden eingeschränkt und kann aus diesem Grunde nicht als Typus und Quelle idealer oder überhaupt objektiver Erkenntnis gelten, sei es nun einer solchen durch den Verstand oder die Sinne. Die Ansicht des Verf., dafs alles Gestalten und Formen, alles Unterscheiden und Verbinden im Selbstbewufstsein seine tiefste Quelle und sein Vorbild habe, ist sonach als unhaltbar zu verwerfen.