Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 10 (1896)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761859

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: 06.07.2025

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

I.

1. Ultima Critica di Ausonio Franchi. Parte terza. Il Razionalismo del popolo. Milano 1893. 2. E. Pluzanski, Saggio sulla filosofia del Duns Scoto. Traduz. Ital. di A. Alfanti. Firenze 1892. 3. Die Philosophie des Nik. Malebranche v. Dr. Mario Novaro. Berlin 1893. 4. W. Weigand, Fr. Nietzsche. Ein psychologischer Versuch. München 1893. 5. J. Segall-Socoliu, Zur Verjüngung der Philosophie. Berlin 1893. 6. Dr. Virg. Grimmich, Lehrbuch der theor. Philos. auf thomist. Grundlage. Freib. i. B. 1893. 7. Pázmány, Dialectica. Budapest 1894. 8. C. Frick, Logica in us. schol. Frib. B. 1893. 9. F. Carstanjen, Biomechanische Grundlegung der Erkenntnistheorie durch R. Avenarius. München 1894. 10. Haan, Philosoph. Naturalis in us. schol. Frib. 1894. 11. Dr. Th. Ziegler, Das Gefühl. Eine psychol. Untersuchung. 2. Aufl. Stuttgart 1893. 12. Cathrein, Moralphilosophie. 2. Aufl. 2 Bde. Freib. 1893. 13. Cathrein, Phil. Moralis in us. schol. Frib. 1893. 14. Dr. C. Gutberlet, Ethik und Naturrecht. 2. Aufl. Münster 1893. 15. Von der Naturnotwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns. Von ***. Berlin 1892. 16. Dr. G. Grupp, System und Geschichte der Kultur. 2 Bde. Paderborn 1891. 1892.

Unsere Überschau der neuesten philosophischen Litteratur glauben wir in der würdigsten Weise mit dem dritten und letzten Bande der (1.) Ultima Critica Ausonio Franchis zu eröffnen. Über den zweiten, das „Gefühl" behandelnden, Band dieses in verschiedener Hinsicht hochbedeutsamen Werkes haben wir bei einer früheren Gelegenheit in diesem Jahrbuch berichtet. Der vorliegende Band bestätigt voll und ganz die Thatsache der gründlichen und entschiedenen Abwendung des Verfassers von seinen früheren, im Anschluſs an Kant und den modernen Phänomenalismus vertretenen Ansichten, die er nunmehr in einer allgemein verständlichen und anziehenden Form — daher die Wahl des frischeren und lebendigeren Dialogs in diesem dritten Bande — auch dem Volke gegenüber bekämpft, wie er sie vordem unter dem Volke zu verbreiten gesucht hatte: eine Bemerkung, die zur Erklärung des Titels: „Der Rationalismus des Volkes" dient. In dem wiedergeborenen Ausonio Franchi

dürfen wir einen willkommenen Bundesgenossen begrüfsen. Der Kampf, den wir vom philosophischen und apologetischen Standpunkt gegen den Rationalismus kämpfen, wird von ihm nach denselben leitenden Grundsätzen geführt. In der Lehre vom Dasein und den Eigenschaften Gottes wählt er sich den englischen Lehrer zum Führer. Von ihm, den die moderne Arroganz kaum als Philosophen gelten läfst, von dessen klaren, strengen, geschlossenen Beweisführungen aber gegenüber den sophistischen Einfällen moderner rationalistischer Skepsis der Vf. ausführliche Proben gibt, fällt er das Urteil, dafs er sich zu einem Hume, sowie dessen Vorgängern und Nachfolgern, was dialektische und metaphysische Kraft betrifft, wie ein Riese zu Pygmäen verhalte (S. 656).

Die Stelle, in welcher sich Fr. über die Aufgabe der Apologetik ausspricht, glauben wir nach ihrem Wortlaute mitteilen zu sollen, da sie uns gewissen Bestrebungen gegenüber, gerade die specifisch christlichen Lehren in den Vordergrund der apologetischen Wissenschaft zu stellen, ja die Dogmatik selbst nach apologetischer Methode zu gestalten, höchst zeitgemäfs und beherzigenswert erscheint. Das Motiv, das ihn bewog, zwei Kapitel aus der früheren, rationalistischen Schrift zu übergehen, angebend, bemerkt er folgendes: „Dort handelt es sich um übernatürliche Geheimnisse, um geoffenbarte Dogmen, die in Wahrheit die Kardinalpunkte der christlichen Lehre bilden, und ihre apologetische Darstellung in den Abhandlungen der dogmatischen Theologie, wo unmittelbarer die Belehrung der Gläubigen, als die Widerlegung der Ungläubigen ins Auge gefafst wird, ist von der gröfsten Wichtigkeit. Im Streite zwischen Katholiken und Rationalisten aber sind die Bedingungen des zu erörternden Themas nicht mehr dieselben. Der Rationalist läfst kein Princip, kein Kriterium einer übernatürlich geoffenbarten Ordnung zu und ist nur für Argumente der natürlichen Vernunft zugänglich. Seine Kritik der theologischen Dogmen und göttlichen Geheimnisse erhebt den Anspruch, immer und ausschliefslich philosophisch zu sein. Philosophisch mufs daher auch die Verteidigung des Apologeten sein. Unter solchen Umständen erscheint die Lage der streitenden Parteien nicht mehr als die gleiche. Die Kritik kann sich rationaler Argumente jeder Art, direkter und indirekter, äufserer und innerer, deduktiver und induktiver, je nach Gutdünken, bedienen, die Verteidigung aber nicht. Jede direkte Beweisführung der Mysterien und theologischen Dogmen ist ihr untersagt, da sie übernatürliche und übervernünftige Wahrheiten sind, welche die menschliche Vernunft nicht begreifen und mit

keiner wissenschaftlichen Methode bestimmen oder definieren kann. Die Verteidigung muſs sich folglich auf indirekte Argumente beschränken, d. h. auf den Nachweis, daſs die Einwürfe der Kritik einen inneren Widerspruch oder die Absurdität der Mysterien und Dogmen nicht darzuthun vermögen, und daſs folglich die Wissenschaft oder die menschliche Vernunft in Kraft ihrer eigenen Grundsätze kein Recht sie zu leugnen, vielmehr die Pflicht hat, sie als Wahrheiten zu achten, die Gegenstand göttlicher Offenbarung und übernatürlichen Glaubens sein können. Die philosophische Apologie der christlichen Dogmen ist daher notwendig eine negative und gelangt nicht weiter, als zu zeigen, daſs sie geglaubt werden können (esse credibilia), sofern sie nicht in sich selbst widersprechen, nicht absurd sind. Und selbst zu diesem Schlusse ist die philosophische Vernunft nicht von selbst gelangt, in Kraft der eigenen Principien, sondern nur auf Grund der Thatsache und des Unterrichts der göttlichen Offenbarung . . . Der christlichen Apologetik gelang es, siegreich zu behaupten, daſs eine Persondreiheit in der Wesenseinheit Gottes und eine Zweiheit der Natur in der persönlichen Einheit Christi keinen Widerspruch enthalten, als sie von der Notwendigkeit, das geoffenbarte Dogma zu verteidigen, zu einer so neuen und originellen Analyse der Begriffe Substanz, Wesenheit, Natur, Person, Hypostase . . . geführt wurde, die in keinem rein philosophischen oder wissenschaftlichen Systeme irgend einer anderen Schule ihresgleichen hat. Damit soll gesagt sein, daſs selbst die Vernunftgemäſsheit der Apologetik in solchen Streitfragen nicht eine ursprüngliche und absolute, sondern eine hypothetische und relative sei, sofern sie der übernatürlichen Kenntnis jener Dogmen und Geheimnisse selbst untergeordnet ist, d. h. als geschichtliche Thatsache die Offenbarung derselben Wahrheiten voraussetzt, deren Nichtwiderspruch mit den Principien der Vernunft sie aufrecht zu erhalten unternimmt. Daher erscheinen auf diesem Felde die Verteidigungsmittel der Apologetik als ungenügend, die kritischen Einwendungen des Rationalismus zu zerstreuen, d. h. ohne jene philosophische und wissenschaftliche Strenge, in welcher der spekulative Verstand allein volle Befriedigung finden kann. Denn dieser wird, soviel er sich auch anstrengen mag, die christlichen Glaubenswahrheiten nie auf beweisbare Sätze der Vernunft zurückführen können, da eine solche Zurückführung einfach unmöglich ist. Man müſste zu diesem Zwecke die Natur der Dinge selbst umgestalten, verwandeln: dem menschlichen Geiste ein unendliches Vermögen oder der göttlichen Natur eine endliche Bestimmbarkeit ver-

leihen: zwei gleich widersprechende und absurde Bedingungen. Die eigentlichen christlichen Glaubenssätze sind wesentlich und bleiben für alle Zukunft übernatürliche und übervernünftige Wahrheiten; sie werden immer Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens sein. Im Streite also mit dem Rationalisten, der aus der Wissenschaft, nicht aus dem Glauben geschöpfte Argumente fordert, kann der Apologet jenen Pakt nur zu seinem Nachteil und zum Vorteil des Gegners annehmen: die Polemik wird mit ungleichen Waffen geführt. Dagegen gibt es ein anderes Feld, auf welchem er mit aller Zuversicht kämpfen kann: die vom hl. Thomas praeambula fidei genannten Wahrheiten. In der theoretischen Ordnung die Thesen vom Dasein Gottes als des notwendigen, ewigen und unendlichen Seins, der absoluten Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit . . . der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, des Sittengesetzes und des freien Willens; in der geschichtlichen Ordnung die Thatsachen, die uns von der übernatürlichen und göttlichen Realität der Offenbarung vergewissern, die der christlichen Religion und Kirche, die Vernunftgemäſsheit der Beweggründe, die ihre Dogmen und Geheimnisse evident glaubwürdig machen . . . Mit diesen Bemerkungen will ich nur auf etwas aufmerksam machen, was eine lange und schmerzliche Erfahrung mich gelehrt hat, nämlich, daſs im Streite mit Rationalisten, Freidenkern, Skeptikern die specielle Verteidigung der christlichen Dogmen und Geheimnisse sekundär ist, während die allgemeine Verteidigung der theoretischen und geschichtlichen Thesen, in welchen die Prolegomena des Christentums bestehen, weitaus die Hauptsache bildet, nicht bloſs aus dem angegebenen Grunde, weil in dem einen Falle die Lage des Apologeten und des Gegners die gleiche, im anderen aber jene eine ungünstigere ist, sondern auch aus einem anderen Beweggrunde von groſser praktischer Wichtigkeit. Der erste und tiefste Grund der Zweifel, Einwürfe und Leugnungen der Ungläubigen betrifft nämlich nicht die besonderen Schwierigkeiten der einzelnen Dogmen und Geheimnisse, sondern liegt auf der allgemeinen und rationalen Seite des christlichen Theismus.“ (S. 550 ff.)

Diese Worte sind uns aus der Seele geschrieben und entsprechen vollkommen dem Geiste und der Tradition der christlichen Apologetik. Wenn man in neuester Zeit von gewisser Seite die apologetische Methode in ihr Gegenteil zu verkehren und das Hauptgewicht auf die Verteidigung der Mysterien des Christentums zu legen sucht, indem man den widersprechenden Begriff einer apologetischen Dogmatik aufstellt, so ist dies nach

unserer Überzeugung ein Verfahren, bei welchem der Apologet nichts zu gewinnen, die Dogmatik alles zu verlieren hat.

Der Vf. tritt mit Energie für die Beweisbarkeit des Daseins Gottes und die hergebrachten Argumente der natürlichen Theologie ein. In einem scharfsinnigen Exkurs verteidigt er die Evidenz und allgemeine Gültigkeit des Kausalitätsprincips gegen die Sophismen einer sensualistischen und positivistischen Skepsis. Der durch den Schlufs von der Existenz endlichen u. s. w. Daseins gewonnene Begriff einer absoluten Aktualität und eines unendlichen Seins gilt ihm als der sichere Ausgangspunkt für die Ableitung der göttlichen Attribute unendlicher Macht, Güte, Weisheit. Er vermeidet damit die Gefahren, die das Bestreben mit sich bringt, die genannten positiven Attribute selbständig vom Boden der Erfahrung aus zu gewinnen, statt sie auf aprioristischem Wege abzuleiten und die so gewonnenen gegen die der Erfahrung entnommenen Instanzen siegreich zu verteidigen, und entgeht dem Irrtum des falschen aprioristischen Princips der modernen Philosophie, wie er durch den Verzicht auf eine positive Verteidigung der Mysterien dem Irrtum ihres rationalistischen Princips sich entzieht. Während nämlich die moderne Spekulation in der Frage nach dem Dasein des höchsten Wesens aprioristisch verfährt, in der Bestimmung seiner Attribute aber die Erfahrung als mafsgebend betrachtet, verfährt der Vf. im Anschlufs an den hl. Thomas im umgekehrten Sinne und leitet die Attribute aus dem aposterioristisch gewonnenen Dasein eines ersten und unendlichen Seins ab: auf diese Art eine feste Position sich schaffend, an welcher die aus Erfahrung geschöpften Einwendungen gegen eine höchste Weisheit und Güte wirkungslos sich brechen.

Als Beleg für das Gesagte führen wir noch folgende Stelle an: „Gott ist aufser und über jeder Art und Gattung und hat in sich nichts mit irgend einem weltlichen Sein Gemeinsames; denn Gott als ens a se (was der Vf. nach seiner ausdrücklichen Erklärung keineswegs im Sinne einer göttlichen Selbstverursachung oder schöpferischen Hervorbringung und Gestaltung des eigenen Seins nimmt), als reiner, einfachster, vollkommenster, ewiger, absoluter Akt schliefst notwendig alles das aus seiner Wesenheit aus, was zum Wesen der entia ab alio gehört, die aus Akt und Potenz gemischt, zusammengesetzt, unvollkommen, zeitlich, endlich und kontingent sind.“ (S. 665.)

Um einen Überblick über den reichen Inhalt dieses Bandes zu geben, so verbreitet sich derselbe in vierzehn Kapiteln über die wichtigsten Gegenstände der Apologetik, das Dasein Gottes

— den metaphysischen, physischen und moralischen Beweis —, den Ursprung der Dinge aus Gott durch Schöpfung, über die göttliche Vorsehung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung, deren Kriterien: Wunder und Weissagung. In einem doppelten Anhang weist der Vf. den Versuch der Critique Philosophique, die Humesche Bestreitung des Kausalitätsprincips zu verteidigen, mit siegreicher Dialektik zurück, und rechtfertigt den von ihm aus der Thatsache des Sittengesetzes geführten Beweis für die Existenz eines höheren verpflichtenden und gesetzgeberischen Willens gegenüber von Einwendungen, welche in den Annales de Philosophie chrétienne (Mai 1891) dagegen erhoben wurden.

In der Frage nach der Beweisbarkeit des Anfangs der Welt weicht der Vf. von der Ansicht des hl. Thomas ab. Die vermittelnde Stellung des Suarez erscheint ihm inkonsequent, da sie sich auf eine imaginäre Welt, nicht auf die wirkliche, beziehe. (S. 237 Anm.) Wir können hier auf die Streitfrage nicht eingehen, verschweigen aber nicht, dafs wir ein Verdienst des berühmten Metaphysikers darin ersehen, dafs er — was heutzutage manche, wie es scheint — nicht zu thun vermögen — den reinen Begriff der Schöpfung, die das Nichtsein als logisches und sachliches, nicht als zeitliches Prius voraussetzt, zu fassen wufste: „De ratione creationis non est, ut nihil seu non esse rei duratione praecedat creationem, sed satis est, quod praecedat naturae ordine. De Op. Sex Dierum. l. I c. 2 n. 21.“ — Für die Behandlung der Frage nach der Geistigkeit der Menschenseele ist die gegen den cartesianischen Dualismus gerichtete Bemerkung charakteristisch: „Die traditionelle Philosophie des Christentums, die ihren Typus im Thomismus hat, versteht es nicht so . . .“ (nämlich nicht wie der substanzielle Dualismus des Descartes). S. 333.

Der Rationalismus, den der Vf. bekämpft, zeigt ungefähr dasselbe Gesicht, wie derjenige, mit welchem wir zu streiten haben. Daher eine Identität der rationalistischen Vorstellungen, die zuweilen mit denselben, von uns gebrauchten Ausdrücken zurückgewiesen werden, wie wenn der Vf. die gegen die Vorsehung vom Standpunkte des physischen Übels erhobenen Einwürfe mit den Worten rügt: Nach der rationalistischen Auffassung des menschlichen Lebens „wäre die Bestimmung desselben das Ende eines Schlaraffenlebens (cuccagna), einer allgemeinen Fastnachtsbelustigung“. (S. 320.) — Endlich sei es uns gestattet zum Beweise dafür, dafs wir mit Recht an einem anderen Orte

(s. dieses Jahrb. VIII. S. 428) den gegen die scholastische Theorie von der Materie gemachten Vorwurf, die Alchimie zu begünstigen, mit Recht gegen die darwinistische Entwickelungshypothese retorquierten, den Ausspruch eines hervorragenden Naturforschers (Quatrefages) hierher zu setzen: „In Wahrheit heifst dies die alten Ideen der Alchimie auf die organische Welt anwenden, die Umwandlung eines Affen kommt der des Quecksilbers in Silber oder Gold gleich" (S. 352 Anm.). Wir scheiden von der Ultima Critica Ausonio Franchis mit dem lebhaften Wunsche, dafs sein inhaltlich wie formell gleich vorzügliches Werk nicht blofs in seinem Vaterlande, sondern auch in Deutschland zahlreiche Leser besonders in rationalistisch und skeptisch angekränkelten gebildeten Kreisen finden möge.

An die Schrift Franchis schliefsen wir als ein weiteres Symptom des neuerwachten Interesses für die scholastische Philosophie Pluzanskis Versuch über die Philosophie des Duns Scotus an (2.), der uns in der italienischen Übersetzung Aug. Alfantis vorliegt. Der Vf. des französischen Originals nimmt gegenüber den beiden Koryphäen der scholastischen Philosophie, dem doctor angelicus und dem d. subtilis, eine kritische Stellung ein und läfst mit hinreichender Deutlichkeit durchblicken, dafs nach seiner Meinung die Philosophie Descartes' über die scholastische nicht blofs hinaus-, sondern auch fortgeschritten sei. Der Eindruck, den seine Darstellung hinterläfst, geht dahin, dafs trotz aller Polemik des scharfsinnigen Scotus die Kluft, die ihn von Thomas trennt, nicht so grofs ist, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Die Resultate seiner Forschung resumierend bezeichnet der Vf. (S. 286 ff.) drei Hauptpunkte als solche, welche die Lehre des Scotus charakterisieren, in deren erstem im allgemeinen Übereinstimmung mit dem heil. Thomas, in den beiden übrigen aber eine nicht unbedeutende Differenz stattfinde, die aber weniger in einem Gegensatz der Grundprincipien als vielmehr der näheren Erklärung bestehe. Der erste Punkt betrifft das Verhältnis der Vernunft zur Sinnlichkeit; wie nach Thomas geht auch nach Scotus alle Erkenntnis von den Sinnen aus, ohne aber dabei stehen zu bleiben. Die menschliche Seele besitzt vielmehr die Fähigkeit der Abstraktion, durch die ihre Erkenntnisse den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit erlangen. Die Sinnlichkeit sei demnach Ausgangspunkt, nicht Mafs der menschlichen Erkenntnis, und die den beiden grofsen Scholastikern gemeinsame Erkenntnistheorie dürfe nicht als Sensualismus, wohl aber als Conceptualismus (?) bezeichnet werden. Bezüglich des zweiten

Punktes habe Duns Scotus das vertreten, was man mit P. Kleutgen „objektiven Formalismus“ nennen könne, daher die (von den Scotisten sogenannten) Häcceitäten und die Unterscheidung der Attribute selbst innerhalb der göttlichen Vollkommenheit; doch habe sich Scotus gehütet, die specifische und generische Einheit als Einheit der Substanz aufzufassen und in den Begriff der Gottheit eine Art von metaphysischem Polytheismus einzutragen. Eine gewisse Analogie bestehe zwischen der scotistischen Ansicht von den Universalien und der Individuation einerseits und anderseits der Lehre von der Korporeität, d. h. der besonderen auch im belebten Organismus vorhandenen und vom Lebensprincip verschiedenen wesenhaften Körperform.

Der dritte Punkt betreffe die göttliche Freiheit, die Scotus in einem Grade betone, der es unmöglich macht, dafs „Pantheismus und Spinozismus von irgend einer Seite in seine Metaphysik einsickere“. Nach Scotus ist Gott absolute Freiheit und daher unendlich, die Geschöpfe aber sind kontingent wie in ihrer Existenz, so auch in ihrer Möglichkeit. Geistige wie körperliche Geschöpfe tragen ein gemeinsames Element wesentlicher Unbestimmtheit (Potenzialität) in sich, das Scotus, von Aristoteles beeinflufst, die allererste Materie nannte. Weder die Schöpfung noch die Weltordnung hat etwas Notwendiges oder auch nur moralisch Unvermeidliches an sich. Bis hierher könne das metaphysische System des Scotus den Auswüchsen des Intellektualismus wirksam entgegengestellt werden; denn die mittelalterliche Philosophie habe keineswegs, wie K. Werner meint, im hl. Thomas ihren Gipfelpunkt erreicht und in Scotus zu verfallen begonnen. Dagegen täusche sich Scotus, wenn er die Gesetze der moralischen Ordnung als willkürliche Dekrete darstelle, die suspendiert oder zurückgenommen werden könnten.

Nach unserem Dafürhalten kann sich das scotistische System weder an innerer Geschlossenheit noch an Wahrheitsgehalt mit dem des hl. Thomas messen. Der scotistische Formalismus ist keineswegs so unschuldiger Natur, wie der Vf. ihn hinstellt; konsequent verfolgt würde er zur Annahme der substanziellen Einheit alles Seienden führen. Der gemäfsigte Realismus (nicht Conceptualismus!) des hl. Thomas steht im Einklang mit jener Abstraktionstheorie, die auch Scotus vertritt, nicht aber der Formalismus des letzteren, der sich wiederum dem Platonismus nähert. Ferner kann die vom Vf. betonte Notwendigkeit des natürlichen Sittengesetzes nicht ohne den thomistischen „Intellektualismus“ aufrecht erhalten werden; denn da die moralische Ordnung in der metaphysischen, in den Wesenheiten der Dinge,

gründet, so kann diese letztere Ordnung oder das Reich des „Möglichen“ nicht wie das Wirkliche als ein Produkt freier Schöpfungsmacht erklärt werden, ohne dafs auch die sittlichen Wahrheiten in den Bereich der Kontingenz hineingezogen werden. Von Auswüchsen des thomistischen Intellektualismus aber kann keine Rede sein. Der Vf. zeigt sich über die wahre Meinung des hl. Thomas bezüglich der ideellen Wesenheiten der Dinge nicht richtig orientiert, wenn er den englischen Lehrer in einem Atem mit Plotin und Malebranche nennt (S. 186). Die ideellen Wesenheiten gehen dem göttlichen Gedanken nicht voran, wie in gewissem Sinne die eigene Wesenheit Gottes; denn sie sind nicht, wie bei Malebranche und den Ontologisten Bestimmungen der göttlichen Wesenheit, so dafs diese sich als Band und Inbegriff der Ideen, als Idee der Ideen, die Ideen aber als Teilkonstitutive der göttlichen Wesenheit verhielten; sondern sie werden als die möglichen Nachahmungsweisen der göttlichen Wesenheit aufgefafst. Ihre Notwendigkeit besteht darin, dafs Gott alle diese Weisen erkennt, ohne dafs es andere gibt oder geben kann, die Gott möglicherweise ersinnen könnte, in der That aber nicht ersinnt, wie er andere Geschöpfe erschaffen kann, die er thatsächlich nicht erschafft. Die thomistische Theorie nimmt demnach in diesem Punkt die Mitte ein zwischen dem extremen Intellektualismus der die Ideen mit dem göttlichen Wesen konfundierenden Ontologisten und dem „Voluntarismus“ des Scotus und Descartes, der selbst das rein intelligible Gebiet des Möglichen der Kontingenz überantwortet und damit dem Skepticismus Thür und Thor öffnet.

Wenn der Vf. bezüglich der Idee des unendlichen Seins die Ansicht ausspricht, Descartes habe nichts anderes gethan, als dafs er die scholastische Überlieferung fortsetzte (S. 154 f.), so dürfte er sich täuschen, da, wie der Vf. an einer anderen Stelle selbst konstatiert, sogar Scotus, obgleich er den (aposterioristischen) Standpunkt des hl. Thomas nicht mit derselben Konsequenz festhält, daraus, dafs er unmittelbar die Frage aufwirft, ob es ein unendliches Sein gebe, kein direktes Argument entnimmt, wie Descartes; „denn die Ideologie des Duns Scotus gestatte ihm nicht, aus der Idee des Unendlichen direkt auf dessen Existenz zu schliefsen, indem für diese die Idee des unendlich Vollkommenen nicht eine einfache und primitive Idee sei, sondern ein mit Hilfe anderer Begriffe gebildeter komplexer Begriff.“ Wir müssen uns versagen, auf weitere Mifsverständnisse der thomistischen Lehre und schiefe Urteile, z. B. die Theorie der Individuation der Körper und des Menschen begünstige

den Materialismus (S. 241), einzugehen, und sprechen schliefslich unsere Befriedigung darüber aus, dafs man auch in den Kreisen des Vfs. ernstlich mit der scholastischen Philosophie sich zu beschäftigen anfängt und trotz schwer auszurottender moderner Vorurteile derselben gerecht zu werden wenigstens bestrebt ist.

Die wahre Natur der cartesianischen „einfachen und primitiven Idee des Unendlichen" tritt bei Nik. Malebranche zu Tage. Möge daher eine neueste Studie über diesen „gröfsten Metaphysiker der Franzosen" sogleich hier ihre Besprechung finden: Den französischen Platon, den schärfsten und tiefsten Metaphysiker Frankreichs (S. 106 f.), den originellsten unter den Schülern des Descartes — kein blofser Schüler! S. 10 — so nennt ihn der Vf. der Schrift (3.): „Die Philosophie des Nikolaus Malebranche." Der Vf., selbst Anhänger der neueren Philosophie, bewundert in Giordano Bruno (warum nicht in Nikolaus von Cusa?) den „idealen" Vater der modernen Philosophie, in Malebranche aber, der mit Mut auf jenen (Descartesschen) Fragmenten ein universelles, harmonisches System aufbaut, das „erste und beste Beispiel von Idealismus". (S. V.) Am schlechtesten in des Vfs. Meinung fährt Leibnitz, von dem es heifst: „Ach Bruno, Descartes mit Malebranche, Newton; drei Bancogespenster für Leibnitz' Herrschaft!" (S. IV.) Des Malebranche' Denkweise ist durchaus modern. „Es sind blofs äufserliche Rücksichten, die ihn in Augustin seinen Lehrer sehen lassen: so citiert er einige Male den Thomas, blofs um irgendwie auf anerkannte Autoritäten sich zu stützen." In Augustin findet er nur die Bestätigung dessen, was ihm anderswoher feststand (S. 8 f.). Zuerst werden wir über des Malebranche' Methode und sein Verhältnis zur Erfahrung unterrichtet. M. sei kein Feind der Erfahrung, er bekämpfe nur den rohen Empirismus und darum, fast ausschliefslich darum bekämpfe er die Sinne, weil sie uns die sinnlichen Qualitäten, die sekundären Qualitäten Lockes den äufseren Gegenständen zuschreiben zu lassen scheinen, letzte Instanz aber sei die Vernunft. „M. läfst nicht nur keine Schranken der Vernunft zu, sondern stellt sie als souverän hin, und immerwährend bestrebt er sich, die Religion sozusagen zu rationalisieren." Durch folgenden Zug ist die Art des Mal. zu philosophieren im allgemeinen charakterisiert: „Täuschung ist, als ob die Seele die Gegenstände aufserhalb ihrer selbst sehe; mögen Gegenstände aufser ihr existieren oder nicht, sie selbst steht nur ihren eigenen Bewufstseinszuständen, dem Denken gegenüber." „Unmittelbarer Gegenstand unserer Seele ist nichts anderes als eben das Denken." (S. 28.) Ist damit

der Ausgangspunkt der Philosophie des M. bezeichnet, so ist es nicht schwer, seinen Idealismus und Pantheismus (S. 91) zu begreifen. Ist das Bewufstsein sein eigener unmittelbarer Gegenstand und zwar das denkende Bewufstsein, so ergibt sich hieraus, falls der subjektive Idealismus vermieden werden soll, als die eigentliche Sphäre, in welcher die Seele sich bewegt, eine intelligible Welt der allgemeinen Wesenheiten, deren wahrer Ort das allgemeine Sein, das objektive Korrelat des universellsten Vernunftbegriffs ist. Das System des M. ist demnach rationalistisch in durchsichtiger mystisch-theologischer Verhüllung. Für Malebranche ist das rationale Bewufstsein das Erste und Entscheidende. Die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse, den Inhalt des Wissens sucht er aus einer allgemeinen Vernunft, die in allen endlichen Geistern das allgemeine Sein, d. h. sich selbst und die in ihr enthaltenen, ihr Sein partial ausdrückenden Wesenheiten erkennt, zu begreifen. Die universelle Vernunft aber und das universelle Sein ist Gott selbst. Inwiefern wir durch eine und dieselbe Vernunft das allgemeine Sein und seine Bestimmungen, die allgemeinen Wesenheiten erkennen, schauen wir alle Dinge in Gott. Die Verwandtschaft mit dem System des Spinoza ist trotz aller Polemik mit diesem Philososophen unbestreitbar. Zum Belege folgendes: Der Begriff des Seins „drückt zugleich eine Funktion des Verstandes und eine transcendente Wahrheit aus; er involviert die Einheit und Identität des Bewufstseins und das Dasein des universellen Seins. Es ist derselbe Begriff, der der Kausalitätstheorie des M. zu Grunde liegt und die allgemeinsten Gesetze des Geschehens in der Natur erklärt.“ Dieselbe Evidenz, die uns das Dasein des Ichs offenbart, zeigt uns zugleich die des universellen Seins (S. 30).

M. findet das Kausalverhältnis in dem gewöhnlichen Sinne unbegreiflich und wird dadurch der Vorläufer des Humeschen Skepticismus. Er selbst löst es in ein Inhäsions- oder vielmehr Identitätsverhältnis auf. Der erfahrungsmäfsige Zusammenhang der Dinge ist nur die sinnliche Erscheinung der Einheit und Identität des universellen Seins. „Von dem Problem der Erkenntnis und von dem Verhältnisse des Psychischen zum Physischen ausgehend ist M. zu einem wissenschaftlichen Begriffe der Kausalität gelangt, der Hume den Ausgangspunkt und zugleich den Entwurf zu dem gegeben hat, was dessen Verdienst (?) in der Metaphysik ist“ (S. 44). Die grenzenlose Verwirrung, die speciell in Beziehung auf das Kausalverhältnis in der modernen Philosophie einrifs, die Humesche Skepsis, der Kantsche Apriorismus u. s. w., ist demnach unmittelbar auf Malebranche,

mittelbar auf den Descartesschen Zweifel zurückzuführen. Durch die pantheistische Lösung des Kausalproblems unterscheidet sich M. wesentlich von Geulincx und seiner Auffassung der „gelegentlichen Ursachen“ (S. 63); durch die Aufnahme der platonischen Ideen aber von Descartes, von welchem M. bemerkt, dafs er die Natur der Idee nie gründlich betrachtet habe. In allen Begriffen aber, selbst den rein logischen, macht sich der Einflufs des apriorischen Begriffs des Seins geltend, „welcher bei ihm (Maleb.) das Princip des Grundes oder das der Einheit und Identität des Bewufstseins vorstellt.“ (S. 73.) Die Begriffe, durch die wir die Wesenheiten der Dinge auffassen, sind die Wirklichkeiten der Dinge in ihrer Quelle. Der Begriff hat eine ewige und unveränderliche Existenz; er ist die göttliche Substanz, und die Dinge haben nur an ihr Anteil (Ebd.). — Doch ist nicht zu leugnen, dafs die Auffassung des Wesens der Natur als einer intelligiblen Ausdehnung eine volle Durchbildung der Ideenlehre auch in pantheistischer Ausführung, so wie sie dieselbe später bei Schelling und Hegel fand, verhinderte. Noch mehr gilt dies allerdings von Spinoza, der an die Stelle der intilligiblen Ausdehnung des Malebr. die reale setzte und daher ein in den Dingen zur Erscheinung gelangendes Ideensystem in keiner Weise zu gewinnen vermochte (S. 96). Der Vf. vindiviziert daher die Palme dem Vorgänger dieser Richtung des philosophischen Denkens, dem Giordano Bruno, „der das Princip des Denkens als ein innerliches auffafst, das vom Innern der Seele aus wirkt und die Formen hervorbringt“ (S. 96). — Wenn S. 86 als Grundfehler des Systems Maleb.s die Annahme angegeben wird, dafs das Sein für sich als Denken oder Idee aufgefafst wird, so geht diese Kritik nicht tief und nicht weit genug zurück. Der Grundfehler liegt darin, dafs der rationale Bewufstseinsinhalt als solcher als der erste und unmittelbare Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis angesehen wird: eine Anschauung, die als notwendige Folgerung entweder den subjektiven Idealismus oder die Hypostasierung des eleatischen *ὂν κατὰ τὸν λόγον,* d. i. das mit dem Denken identische Sein nach sich zieht.

In die jüngste Vergangenheit und mitten in modernste Strömungen führt die Schrift (4.) Wilh. Weigands über Friedrich Nietzsche. Fr. Nietzsche, der unglückliche und bedauernswerte Erfinder des „Übermenschen“, dem über der Jagd nach dem Übermenschlichen der Mensch zu Grunde ging, hat in dem Dichter Wilh. Weigand einen psychologischen Analytiker gefunden. Charakteristisch für die ganz in Individualismus

aufgegangene moderne Philosophie ist überhaupt diese psychologische Behandlungsweise eines Schriftstellers, der als Philosoph gelten soll. Nicht mehr die Lehre wird nach ihrem Wahrheitsgehalt und ihren objektiven wissenschaftlichen Gründen geprüft, sondern die Ansichten, die Weltanschauung des Philosophen werden aus dem individuellen Charakter und dem Bildungsgange desselben abzuleiten und begreiflich zu machen gesucht. Obgleich es der Darstellung des Vfs., wie uns scheint, an Relief gebricht, so ist dieselbe doch so objektiv gehalten, dafs das Charakterbild des „Philosophen" Nietzsche mit hinreichender Klarheit hervortritt. Den hervorstechenden Zug darin bildet die innere Zerfahrenheit, der völlige Mangel an festen Grundsätzen und einer konsequent durchgebildeten wissenschaftlichen Weltanschauung. Es ist der Verzicht auf die Wissenschaft, worauf die subjektive Richtung der neueren Philosophie schliefslich hinausführen mufste. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt:" so lautet in ihrer erschreckenden Aufrichtigkeit die Devise dieser modernsten und modischesten aller „Philosophieen". Jene Grundsatzlosigkeit und Zerfahrenheit äufsert sich auch in der abrupten Form, indem an die Stelle systematischer Auseinandersetzung und Begründung der Aphorismus gesetzt wird: eine Darstellungsweise, die, als Ausnahme berechtigt, grundsätzlich und allgemein angewendet, aber den Anforderungen der Wissenschaft so wenig genügt, als etwa nächtliches Wetterleuchten den Bedürfnissen des Tageslebens genügen würde. — Dem Vf. gilt Nietzsche zwar nicht als der Schicksalsmensch der Zukunft, als Erlöser, wohl aber als ein Ereignis, ein Verhängnis der modernen europäischen Kultur, der „Fall Nietzsche" als ein Glücksfall der seltensten Art für den Psychologen. Der junge Nietzsche schwärmt für das Griechentum; von den Fesseln des Glaubens, dafs die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sei, sich zu befreien, sei ihm nie gelungen. Das ästhetische Thun und Schauen aber habe seine physiologische Vorbedingung im Rausche, im apollinischen oder im dionysischen, das Auge oder das ganze Affektsystem erregend. In der attischen Tragödie seien beide Gottheiten, Apoll und Dionys, versöhnt. (S. 15 ff.) Der zukünftige Menschenzüchter verrät sich bereits in den Äufserungen, der Philosoph müsse durch sein Beispiel lehren; seine eigenen Schriften reden nur von Überwindungen. Zu diesen Überwindungen ist die der historischen Methode zu rechnen, der gegenüber Nietzsche das Recht des Unhistorischen geltend macht. — Von dem dionysischen Wagner wendet sich N. dem undionysischen Voltaire, dem vornehmsten Vertreter

einer reifen, späten, alexandrinischen Kultur zu. Es ist das aristokratische Wesen in dem Moralismus des Frankreich des 18. Jahrhunderts, wovon N. angezogen wird. Dagegen fällt sein Hafs auf den leidenden Idealisten Rousseau. Als Mystiker betrat N. das Gebiet der modernen Kultur, als Freigeist kehrte er heim (S. 34). Von diesem aristokratischen Standpunkt gelangt N. zu der Ansicht, dafs es eine für alle Menschen gültige Moral nicht geben dürfe. Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, so wenig als für sein Wesen; richten heifst ungerecht sein, selbst wenn das Individuum über sich selbst richtet. Damit ist das Gewissen selbst verurteilt. N. ist Positivist; das Forschen nach den letzten Gründen lehnte er als müfsig ab. Anklingend an Hegel ist ihm das Wirkliche das Vernünftige; die Vernunft ist in der Realität, nicht in der „Vernunft", noch weniger in der „Moral" (S. 41).

In der „fröhlichen Wissenschaft" ist endlich das grofse Wort der „müfsigen Geistesaristokraten" ausgesprochen: Die Welt darf ein Experiment der Erkennenden sein. Unter den Namen, die auf N. einen entscheidenden Einflufs ausübten, finden wir aufser Schopenhauer: Darwin, Comte, Stendhal, Dostojewsky, Bourget, Rénan. Wo N. schmäht, hat er gewifs einmal angebetet. Beispiel: Richard Wagner (S. 45). Ein moderner Philosoph, der nicht Skeptiker ist, erweckt nach N. von vorneherein Mifstrauen, N. selbst, als konsequenter Skeptiker, leugnet die Wissenschaft überhaupt (S. 47). Der Vf. betrachtet es als ein Recht (!) des modernen Individualisten, zu den Geistesverwandten der griechischen Sophisten zu zählen, da sie ebenfalls das Belieben der freien, selbstherrlichen Persönlichkeit als Norm des Denkens und Handelns hinstellten. Selbstverständlich konnte N. Anhänger Schopenhauers sein, ohne aufzuhören, Sophist zu sein. N.s philosophische Methode verlangt die Einheit des Princips; der Versuch, mit einer einzigen Ursache auszureichen, mufs bis an die äufsersten Grenzen getrieben werden — bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen (sic! S. 52). — Der Schopenhauersche „Wille zur Macht" enthält die Lösung des Welträtsels, der Wille zur Macht, der nur im schrankenlosen Individuum zur vollsten triumphierenden Entfaltung gelangt. Der Zweck der Entwickelung mit ihren Hilfsmitteln der Zuchtwahl, der Vererbung, des Kampfes ums Dasein (die Anpassung als „unaristokratischer Natur" verwirft N.) ist, den Willen zur Macht in einem einzigen Gewaltmenschen zu unerhörtem Ausdruck zu bringen. (S. 54.) In diesem Entwickelungsprozesse ist die „Erfindung des schlechten Gewissens", die Thatsache einer gegen

sich selbst gekehrten Tierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Widerspruchsvolles, dafs der Aspekt der Erde damit sich wesentlich verändert.

N. bezeichnet sich als décadent, wovon der Vf. Anlafs nimmt, die décadence zu charakterisieren. Als Repräsentanten sind Baudelaire, Bourget, Melchior de Vogüé genannt. Ihre hervorragenden Merkmale sind die romantische Ironie, die Überwucherung und Herrschaft des Teils über das Ganze, das Verlangen nach einem grofsen, mächtigen Gefühl des Lebens. Décadence bedeutet bei N. soviel als Periode des höchsten Individualismus (S. 71).

N. gehört zu den erbittertsten Feinden des Christentums, dessen Moral eine Herden- und Sklavenmoral sei (S. 72). Zarathustra erhält den Beinamen: der Gottlose. Von der nach Zarathustra benannten Hauptschrift N.s urteilt der Vf., sie sei eine grofsartige symbolische Gedankendichtung, von der die „blinden" Anhänger N.s als dem Buch der Bücher, der grofsen Bibel der Zukunft reden. N. selbst hielt es für das tiefste Buch, das die Menschheit besitze, aus dem sechs Sätze verstanden, d. h. erlebt haben, in eine höhere Ordnung der Sterblichen erhebe. Der Vf. führt daraus einige bezeichnende Aphorismen an, unter anderen: „Ich lehre euch den Übermenschen . . . einst waret ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe . . . Schone deinen Nächsten nicht . . . Was fällt, das soll man noch stofsen . . . Diese neue Tafel, oh, meine Brüder, stelle ich über euch: „werdet hart." Dieser letzte Satz ist ein Hauptsatz des Zarathustrismus, d. i. der Weltanschauung, in welcher das Leben ohne Unterschied von Gut und Bös vergöttlicht wird. Ein Vergleich jener Sätze mit den parallelen des Christentums z. B. discite a me, quia mitis sum etc., arundinem quassatam non confringet u. s. w. lehrt die Stellung N.s zum Christentum begreifen.

Wie N. später über das Princip Schopenhauers, den Willen, dachte, zeigt die Äufserung: Am Anfang steht das grofse Verhängnis von Irrtum, dafs der Wille Etwas ist, das wirkt . . . Heute wissen wir, dafs er ein blofses Wort ist (S. 87). „Als das tiefste und zugleich schwerste Erlebnis des Philosophen dürfen wir wohl die Erfahrung auffassen, dafs die Menschheit, nachdem sie mit dem Glauben an ein Jenseits gebrochen, kein eigentliches klar erkanntes Ziel mehr habe" (S. 90). N. setzt sich selbst ein solches Ziel, das aber nicht im Glücke besteht. Ein höhnischer Verächter der Menge, die groben Bedürfnisse des Pöbels verachtend und auf die feineren der Kulturmenschen

verzichtend, vermochte er im Glücke kein Ziel des Menschen zu erblicken. Er betrachtet als Aufgabe des Philosophen, nicht Werte zu registrieren, sondern zu schaffen. „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber“ (S. 93); daher der nach des Vf.s Urteil Gröſsenwahn verratende Versuch einer „Umwertung aller Werte“.

Den Grundzug im Charakterbilde N.s bildet nach dem Vf. dämonische, praktisch unwirksam gebliebene Herrschsucht, aus der sich alle Widersprüche des Denkers, die systematische Geister mit Befremden oder Widerwillen erfüllen: der ewige Wechsel seiner Gesichtspunkte, der Mangel eines festen Grundstocks der Erkenntnis, die Vorliebe für die schöne Form u. s. w. erklären. N.s Auffassung des Schönen tritt dem Begriffe interesseloser Anschauung schroff entgegen. Daſs Schöne ist für den Zuschauer ein Versprechen des Glückes: für die Kunst ist der Rausch unerläſslich (S. 101). — Dem Urgrund alles Werdens dichtet N. die Neigung an, in einem Individuum, d. h. in Nietzsche selbst, zur höchsten Entfaltung und Vollkommenheit zu gelangen: ein Optimismus, den Schopenhauer als Gipfelpunkt aller Ruchlosigkeit empfunden haben würde (S. 103). N. ist von Haſs gegen Platon und Sokrates, von Haſs gegen die Juden und den Stifter des Christentums erfüllt. Sollte sich nicht aus dieser Stellung ein Teil seines Einflusses erklären, der Beifall der dem Christentum feindlichen Elemente der modernen Kultur? Der Geistesaristokratismus einer übermächtigen Persönlichkeit bietet keine ausreichende Erklärung. Der Vf. führt unter N.s Anhängern die politischen und ästhetischen Anarchisten jeden Schlages auf. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt! — Nun erscheint auf einmal alles Thun und feige Lassen, ja selbst die neronischen Gelüste und das Waten im Schmutz gerechtfertigt“ (S. 107).

Das Problem, das dieses unglückliche Denkerleben uns stellt, kann nach dem Vf. mit der Frage N.s selbst gekennzeichnet werden. Sie lautet: „Wie kann einer seine eigene Meinung über die Dinge als eine Offenbarung empfinden?“ N. gibt sich für eine Art höheren Wesens, für einen Propheten des naturalistischen Grundprincips aus. Über den wahren Wert dieses Propheten kann jedoch kein vernünftiger Zweifel bestehen. Die Lüge ist ihm auf die Stirne geschrieben.

Kennzeichnet N. das völlige Fiasko der modernen Philosophie, so fehlt es doch nicht an Versuchen, sie zu neuem Leben zu erwecken, sie zu verjüngen. Die von (5.) J. Segall-Socoliu, wie es scheint, einem Rumänen (woraus sich die Verstöſse gegen Grammatik und Syntax in der im übrigen gewandt und

verständlich geschriebenen Abhandlung erklären) in Aussicht gestellte Verjüngung der Philosophie besteht, soviel sich aus den vorliegenden Prolegomenen, denen ausführliche Darstellungen in drei Reihen von Schriften folgen sollen, entnehmen läfst, in einem aufgewärmten Pantheismus, dessen letztes Wort „das Werden schlechthin, die Kraft schlechthin" ist (S. 259). Der Vf. wählte zum Motto die Worte: Tantum scimus quantum sumus, quantum scimus tantum sumus, und behauptet die „Intellektualnatur" des Seins, d. h. die Identität von Sein und Vorstellung (Gedanke). Mit der Beweisführung macht er es sich aufserordentlich leicht. Einerseits nämlich springt er sofort von der Unhaltbarkeit des herrschenden Atomismus und Materialismus auf den Pantheismus über, als gäbe es kein anderes mögliches System der Weltauffassung, anderseits aber begnügt er sich mit vagen Analogieen und schliefst z. B. aus der allgemeinen Formel einer Einheit in der Mannigfaltigkeit (Synthese), die auf das Denken und das Sein gleichermafsen zutreffe, auf die Identität beider. Auf eine derartige Analogie hinaus läuft das, was der Vf. die Affinitätsteleologie nennt, die wesentlich darin bestehen soll, dafs die sich differenzierende Einheit in einer Art von Rückkehr zu ihrem Ausgangspunkt, die jedoch keine reine und vollständige sei, in freilich komplizierterer Form sich wiederherstellt. In einer ganz willkürlichen und dem von ihm eingenommenen pantheistisch-monistischen Standpunkt widersprechenden Weise erklärt der Vf. den Begriff der Endlosigkeit, d. h. der ins Endlose gehenden Entwickelung oder des absoluten Werdens als den einer höheren Entwickelung entsprechenden Begriff im Vergleich zu dem „konfuseren" des „absoluten Ansich" (a. a. O.). Wir sagen: in einer ganz willkürlichen, immerhin aber sehr begreiflichen Weise; denn würde der Vf. mit dem ehrlichen Patriarchen des Pantheismus, dem trotz seines ungeheuren, aber noch naiven Irrtums grofsen Parmenides, mit der Einheit des Seins, dem Grundgedanken des Pantheismus es ernst nehmen, so stünde er vor dem „unlösbaren Problem", wie in diese Einheit Gegensatz, Zwiespalt, Bewegung, Werden gelange. Unlösbare Probleme aber — so versichert er uns — gibt es nicht. (Ebd.) Er erklärt sich also für das absolute Werden ohne Princip und Ziel und setzt sich über die Absurdität dieses Begriffs, in welchem das Denken wie in einem bodenlosen Abgrund versinkt, einfach mit dem Machtspruch hinweg: „Die Weltentwickelung ist weder in ihrem Anfang noch in ihrem Ende abgeschlossen; der Grund der Welt ist das Werden schlechthin, die Kraft schlechthin." Der Widerspruch ist in diesem Falle so handgreiflich, dafs man

staunen muſs, wie ein Autor, der in den polemischen Teilen seiner Schrift zuweilen eindringenden Scharfsinn verrät, denselben nicht zu bemerken scheint. Denn da die Welt dem absoluten Werden gleichgesetzt wird, so stehen wir, abgesehen von der Tautologie, daſs der Grund der Welt, d. h. doch des absoluten Werdens das absolute Werden sei, vor dem Widerspruch der sich differenzierenden, zu sich selbst zurückkehrenden Einheit ohne Einheit, eines sich selbst zeugenden Seins, das es nie zum Sein bringt. Da nun aber ein Werden, bei dem nichts wird, sinnlos ist, so erscheint auch der gesamte Weltprozeſs als sinnlos und der Gedanke in einen Strudel und Wirbel, aus dem es kein Erretten gibt, hineingezogen.

Trotz der völlig verkehrten Grundtendenz ist übrigens die Schrift nicht wertlos. Ihr Wert liegt in der siegreichen Dialektik, mit welcher der Vf. sowohl jenen cartesianischen Dualismus, dessen jüngste Ausläufer die psychophysischen Theorieen bilden, als auch den modernen Phänomenalismus der Neukantianer und Positivisten ad absurdum führt. — Die Schrift zerfällt in vier Bücher. Das erste Kapitel des ersten Buches faſst jenen Dualismus in die Worte zusammen: „Das gewaltige Eine Kausalnetz, das in sich sämtliches physisches Geschehen im Weltall umfaſst, zieht vor dem psychischen Komplex vorbei, ohne ihn zu berühren,“ und läuft in die Frage aus: „Wie hat man sich bei dieser gänzlichen Diversität des Psychischen und Physischen die zahllosen so intimen Beziehungen dieser zwei Daseinskomplexe zu einander zurecht zu legen?“ (S. 10 f.) Nach der Feststellung der Thatsache dieser Wechselbeziehung behandelt das dritte Kapitel den Parallelismus des Physischen und Psychischen im Gegensatze zur kausalen Abhängigkeit unter dem Gesichtspunkte der funktionellen Beziehung, indem der Begriff der Funktion durch Beispiele aus der Mathematik, Mechanik und dem physikalisch-chemischen Gebiet erläutert wird. Daſs dieser Gesichtspunkt uns nicht genügen, und ein realer Einfluſs, ein Wirken von Existenzen nicht auf die begriffliche Beziehung von Grund und Folge zurückgeführt werden könne, bedarf keiner weiteren Erörterung. — Das vierte Kapitel enthält einen geschichtlichen Exkurs über den psychologischen Dualismus. Schon bei Descartes erleidet das kausale Band zwischen dem physischen und psychischen Geschehen „den ersten tiefen Riſs“; Malebranche aber stellt die effektive Kausalität zwischen beiden kategorisch in Abrede, nur bleibt bei ihm die Natur des die „funktionelle Beziehung“ vermittelnden „Dritten“ noch unklar. Über die Ansicht des Leibnitz besteht kein Zweifel. Auch bei ihm aber wie bei Malebranche

ist die „Gottesintervention“ eine „Hülle, unter welcher eine originale und höchst interessante Lösung steckt“ (S. 37). Als Schlufs gilt, dafs Psychisches und Physisches nur je ein einseitiger Ausdruck des Geschehens sind und „die Welt aus beseelten materiellen Existenzien sich zusammensetzt“ (S. 38). Die im fünften Kapitel an dem psychophysischen Dualismus geübte Kritik weist auf den Widerspruch, in welchen die Annahme der Unmöglichkeit eines Kausalverhältnisses zwischen Physischem und Psychischem mit der angeblichen Lösung steht, derzufolge Körperliches und Seelisches nur die zwei Seiten ein- und derselben Substanz ausmachen sollen (S. 49). Ausgangs- und Endpunkt stehen hier in schroffstem Gegensatz einander gegenüber. Die beliebte Art der Psychophysiker, die Empfindung als Innenseite, die physiologische Funktion als Aufsenseite der im Grunde einen und selben Substanz zu erklären, enthalte eine nichtssagende Wendung. Darin dafs die Psychophysik eine unhaltbare Hypothese sei, stimmen wir dem Vf. bei; wenn er aber an die Stelle derselben die Identität des Physischen und Psychischen setzt und die Behauptung aufstellt: „Der Bewegungsvorgang, der eine gewisse Höhe der Komplikation erreicht hat, ist die Empfindung,“ so schiefst er weit über das Ziel hinaus und begibt sich auf den abschüssigen Boden des intellektualistischen Monismus.

Im vierten Kapitel des zweiten Buches sucht der Vf. den von der skeptischen Subjektivitätslehre geschaffenen exklusiven Gegensatz des Subjektiven und Objektiven durch die Annahme der absoluten Objektivität der Empfindung zu überwinden. Ein Hauptmoment im Wesen der Erkenntnis ist „Anhäufung“. In der Empfindung gelangen die in der „Phylogenese“ angehäuften Erkenntnisse zum Bewufstsein, sozusagen zur Explosion (S. 77). „Die vom Plasma auf jeder Entwickelungsstufe getragene Gesamterkenntnis der Vergangenheit findet sich in demselben als unbewufste Vorstellung und Erkenntnis. Und die Empfindung ist jedesmal die bewufst gewordene entsprechende Gesamterkenntnis“ (S. 80). Die Empfindung enthält „millionenfach soviel Objektivität als der verschwindende in Betracht kommende Reiz“ (S. 82). Wie das Psychische eine gesteigerte Komplikation des Physischen, so ist das Subjektive eine höchst mannigfache Summation von objektiven Elementen: so dafs die Untersuchung von zwei Seiten her zu gleichem Ziele des Monismus führt (S. 92). — Im dritten Buch, das vom Atomismus und Pantheismus handelt, sucht der Vf. teils durch eine Kritik des ersteren, teils durch die angeblich allein vom pantheistischen Standpunkte mögliche Lösung des von Hume aufgeworfenen

Kausalitätsproblems (ein Standpunkt, den Malebranche und der Kantsche Apriorismus anticipierten) seinen Monismus noch weiter zu begründen. Im vierten Buche endlich weist der Vf. den Phänomenalismus, der von der Vorstellung zu dem Ding an sich durch ein Schliefsen oder durch ein Projicieren hinüber zu kommen sucht, zurück. Mit Unrecht werde jene Auffassung Kant zugeschrieben. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt sei eine unmittelbare, und zwar nicht blofs in der Wahrnehmung, sondern auch in der sog. Vorstellung (Phantasie, Erinnerung) und im Denken. Der Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung liege nur in dem verschiedenen Verhalten zu dem individuellen und socialen Vorstellungsgefüge. Wollte man diesen Gedanken des Vf.s weiter verfolgen, so müfste sich als Konsequenz ergeben, dafs Traum, Hallucination und Wahnvorstellung nur aus dem Grunde der Wahrheit und Wirklichkeit entbehren, weil sie wegen ihrer verhältnismäfsigen Neuheit oder Jugend nicht in das „Gefüge" des Naturlaufs, d. h. des aufgestapelten Vorstellungskomplexes hineinpassen. Wir stehen hier wieder vor dem sophistischen: Wahr ist, was scheint, oder der Theorie der relativen Wahrheit. — Der Vf. leugnet die menschliche Willensfreiheit, was von seinem monistischen Standpunkt aus konsequent ist. Der aus dem Selbstbewufstsein entnommenen Instanz begegnet er mit der bekannten Berufung auf unsere Unkenntnis der verborgenen Gründe, die unsere jedesmalige, anscheinend freie Entscheidung bedingen. — Wie man sieht, ist diese „Verjüngung" der Philosophie ein Konglomerat alter durch einige originell scheinende Wendungen aufgeputzter Irrtümer. Der Gedanke, dafs die Erkenntnis die Blüte eines Baumes sei, dessen Wurzeln bereits im Unorganischen liegen, ist so wenig neu als der Monismus selbst, dem er allerdings vollkommen entspricht. Aber gerade dieser Gedanke hebt die Objektivität der Erkenntnis, die der Vf. retten will, auf: denn die Annahme einer ursprünglichen Intellektualnatur alles Seienden steht mit dem thatsächlichen Gehalte unserer sinnlichen Erkenntnis im Widerspruch.