Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761713

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: 13.07.2025

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von Bd. XIV. S. 442 ff.)

In äufserlich ähnlicher, auf alle Quellennachweise und bibliographischen Angaben verzichtender Form erscheint in zweiter Auflage (9) W. Windelbands Geschichte der neueren Philosophie, setzt sich aber nicht blofs die Darstellung des Gesamtgebietes der Philosophie zur Aufgabe, sondern behandelt dieselbe zudem, wie der Titel hervorhebt, im Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. In den beiden vorliegenden Bänden, denen ein dritter, abschliefsender folgen soll, ist der Gegenstand von der angeblichen inneren Auflösung der Scholastik und der Kultur der Renaissance bis zu den grofsen Systembildungen (Hegel, Herbart) einschliefslich fortgeführt. Den Schlufs bildet Beneke. Der Vf. steht, was kaum der Erwähnung bedarf, durchaus auf modernem Standpunkt und sucht trotz vielfacher Kritik die verschiedenen sich kreuzenden und widersprechenden Erscheinungen des aus der heidnischen Reaktion der Renaissance sich herausgestaltenden modernen Geisteslebens als ebenso viele Etappen auf dem Wege zu dem Ziele moderner Entwicklung: der Humanität nachzuweisen.

Es ist ein äufserst farbenreiches Bild, das der Vf. vor dem Leser aufrollt. Die Darstellung ist geistreich und doch nicht oberflächlich, vielmehr in die tieferen Zusammenhänge eindringend. Dagegen wirkte wenigstens auf den Referenten abstofsend die panegyrische Art, wie Sophisten vom Schlage eines Hume zu grofsen Philosophen aufgebauscht werden. Ein näheres Eingehen auf das Werk wird uns mit dieser Manie oder Manier des Vfs. bekannt machen.

Seine Absicht ist nicht auf eine populäre Darstellung, sondern auf eine Form gerichtet, die dem Bedürfnisse eines wissenschaftlich denkenden, aber der Philosophie bisher ferner stehenden Lesers entgegenkäme. Das Werk soll den „allgemeinen Zug der modernen Gedankenmassen schildern, wie sie teils in den besonderen Wissenschaften, teils in anderen Kultursphären entsprungen, in den Systemen der Philosophie ihre methodische Verarbeitung suchen, und in diesem Zusammenhange die Stellung und den Wert der einzelnen Lehren charakterisieren“ (S. III. IV).

Der erste Band behandelt nach einer die Philosophie und Kultur der Renaissance übersichtlich schildernden Einleitung in sieben Kapiteln 1. die italienische Naturphilosophie, 2. die deutsche

Philosophie im Reformationszeitalter, 3. den englischen Empirismus (Bacon, Hobbes), 4. den Rationalismus in Frankreich und den Niederlanden, 5., 6. und 7. die englische, französische und deutsche Aufklärung (Leibnitz, Wolff, Lessing, Herder).

Wie zu erwarten, mufs die „Auflösung" der Scholastik für den modernen „Kulturmenschen", der, ein Phönix aus der Lohe der leidenschaftlichen Bewegung der Renaissance emporstieg, (sic S. 2) die Folie abgeben. Der grofsartige Aufschwung, den die Scholastik besonders in Spanien nahm, und der im Zusammenhang mit einer Kulturentfaltung in Litteratur und Kunst steht, die mit jeder anderen den Vergleich aushält, ja in Bezug auf innere Einheit und Harmonie ganz einzig dasteht, wird in einer Anmerkung (S. 3) abgethan. Dafs „der principielle Gesichtspunkt der gesamten Scholastik und der Mittelpunkt aller ihrer Bestrebungen und Kämpfe die Identität (!) von Philosophie und Kirchenlehre, das volle und restlose Aufgehen beider ineinander sei" (S. 3), ist eine Behauptung, die man einem Geschichtschreiber der Philosophie unmöglich zugute halten kann, da sie von einer völligen Unwissenheit oder von beispielloser Befangenheit zeugt. Die Lehre „von der zweifachen Wahrheit" aber hat in der Scholastik nie die Rolle gespielt, die ihr der Vf. zuzuschreiben scheint (S. 5). Ebensowenig ist es richtig, dafs der „originale" Aristoteles die Geister in der letzten Zeit des Mittelalters der Scholastik entfremdete (S. 6). Die Motive dieser Entfremdung waren ganz anderer Art. Dagegen gestehen wir bereitwillig zu, dafs mit dieser Entfremdung Individualismus und Nationalismus Hand in Hand gingen und so die Zerfahrenheit herbeiführen halfen, an der die Philosophie bis zum heutigen Tage leidet (S. 7).

Mit Recht sucht der Vf. die Keime der modernen Philosophie (d. h. der modernen Irrtümer) in der Renaissance; im Kampfe gegen die Scholastik spielte man gegen Aristoteles Platon aus, nicht den echten, sondern den neuplatonischen, d. h. jene Philosophie, die den christlichen Supernaturalismus rationalisierte und naturalisierte, indem sie das Göttliche in die Natur hereinnahm und sich mit Theosophie und Theurgie verband, und damit nicht, wie W. meint, den „religiösen Bedürfnissen" (S. 14), sondern den sinnlichen und egoistischen Trieben der Zeit entgegenkam. Dazu gesellte sich teils wirklicher Wissenstrieb, der sich mehr den Gegenständen der Erfahrung zuwandte, teils Neuerungssucht. „Diese Zeit war hungrig nach neuem Wissen. Sie rief nach Brot und man gab ihr einen Stein (?)" (S. 23).

Eine „Teilerscheinung der allgemeinen Renaissance" ist die „religiöse Reformation", anknüpfend an die „mystischen Lehren,

welche aus dem Neuplatonismus früh auch in das Christentum eingedrungen, und neben der Scholastik als eine halb verdeckte, halb offener hervortretende Unterströmung hergelaufen waren" (S. 25). Bei Eckart „erscheint der Mensch in seiner Identität (?) mit der Gottheit als das Erkenntnisprincip des Mysticismus" (S. 27). „Die deutsche Reformation eine Tochter der Mystik" (S. 32). In der That ist sie Tochter jenes Mysticismus, der von pantheistischen Gedankenkeimen durchsetzt ist.

Für die Behauptung, die Kirche sei die natürliche Feindin der Nationalstaaten, ist der Vf. den Beweis schuldig geblieben. Allerdings wissen wir, dafs man heutzutage dem alten deutschen Reiche die nationale Basis und den nationalen Charakter absprechen möchte (S. 33). Macchiavelli sei der erste Vertreter der Idee des Nationalstaates (S. 34). Den Einflufs des hl. Thomas auf Hugo Grotius und die Gestaltung des Naturrechts gesteht auch der Vf. zu (S. 38).

Unwürdig eines Philosophen und Geschichtschreibers sind die Phrasen S. 41: „Dem Mittelalter und seiner scholastischen Wissenschaft war die Natur ein verschlossenes Buch, das die Kirche mit ihren Siegeln belegt hatte. Die Natur war das Unheilige, das Böse: sie wurde gehafst, bekämpft, verachtet, unterdrückt, verflucht — nur nicht gekannt, nicht erforscht, nicht gewufst." Wenn andere die „moderne Naturwissenschaft" aus dem Baconschen Empirismus hervorgehen lassen, so läfst sie der Vf. mit gleichem Recht und Unrecht aus theosophischen Spekulationen hervorgehen: ihre erste Stufe sei diejenige des theosophischen Naturalismus. So macht man „Geschichte".

„Das Einströmen der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Probleme und Entdeckungen ist ein charakteristischer Zug in der Entwicklung der neueren Philosophie. Ja man darf sagen, es ist derjenige, welcher ihr das wesentliche Gepräge aufdrückt" (S. 45). Wir fügen dem hinzu: auf Kosten der philosophischen Grundwissenschaft, der Metaphysik, infolge dessen die Philosophie wiederum auf ihren vorsokratischen Standpunkt zurückgeworfen wurde. Vom Kusaner heifst es richtig: „Er ist der charakteristische Philosoph der Frührenaissance und der echte Typus des Übergangszeitalters vom mittelalterlichen zum modernen Denken" (S. 45).

Überschätzt wird die Bedeutung der „Entdeckungen" für die Philosophie. Die schwärmerischen Vorstellungen eines Bruno vom unendlichen Weltall mufsten bald einer nüchterneren Auffassung weichen. Der geistige Blick der Menschheit aber war durch die Religion besser vor der Beschränktheit auf das irdische

Dasein geschützt als durch den heliocentrischen Standpunkt des kopernikanischen Weltsystems (S. 54 f.). Wie der Siegeszug des Empirismus und Naturalismus beweist, wufste ihn jener Standpunkt nicht über „die Roheit der sinnlichen Auffassung" principiell zu erheben (S. 56).

Als das bedeutendste System der italienischen Naturphilosophie gilt dem Vf. dasjenige von Giordano Bruno: jener „feurigen Natur von südlicher Leidenschaftlichkeit und unabgeklärter Schwärmerei, von tief poetischer Empfindung und von rücksichtslosem Wahrheitssinn (?), dabei ohne die Fähigkeit, den eigenen Geist zu zügeln und seiner wilden Bewegung das rechte Mafs zu geben". Bruno war ein eifriger Anhänger der Lullischen Kunst. Für diese die Scholastik verantwortlich zu machen, die darin ihr Bewufstsein der eigenen Sterilität kundgegeben habe, blieb unserem Vf. vorbehalten. Steril ist die Scholastik, nicht aber die moderne Philosophie, die allerdings höchst fruchtbar war im Auflösen und Niederreifsen desjenigen, was die Scholastik aufgebaut hatte — bis zum vollendeten Nihilismus des Stuart Mill auf der einen, der Hegel und v. Hartmann auf der anderen Seite.

Ein Lob höchst zweifelhafter Art sowohl für Bruno wie für die moderne Philosophie ist das Schlufsurteil über Brunos System, es sei eine denkwürdige Schöpfung metaphysischer Phantasie, der Entwicklung des modernen Denkens ahnungsvoll vorgreifend (S. 79).

Von Galilei wird gerühmt, dafs er nicht nur Vater der Naturforschung, sondern auch der naturwissenschaftlichen Weltanschauung geworden sei und in dieser Weise auch die Entwicklung der modernen Philosophie auf das kräftigste beeinflufst habe (S. 87).

Das den Deutschen mit den Italienern gemeinsame metaphysische Bedürfnis sei bei jenen nicht sowohl wie bei diesen mit der künstlerischen Phantasie als mit dem Gewissen verwachsen. Eine geschichtlich unhaltbare Behauptung enthält der Satz: „Als die mystische Gläubigkeit aus der Stille des Klosters wie ein alles ergreifender Sturm in das öffentliche Leben trat, da schien sie zuerst auch die ganze wissenschaftliche Tradition der Scholastik fortschwemmen zu wollen" (S. 93). Der Hafs Luthers gegen die Scholastik erklärt sich viel besser aus dem Bewufstsein der wissenschaftlichen Überlegenheit seiner scholastischen Gegner. Das Bedürfnis aber, der einreifsenden Zerfahrenheit des religiösen Subjektivismus einen Damm entgegenzusetzen, erzeugte den protestantischen Aristotelismus (S. 97) und

die protestantische Orthodoxie, Erscheinungen, gegen welche wiederum der Mysticismus in Seb. Frank, Jak. Böhme u. a. reagierte.

Im Systeme J. Böhmes gehen religionsphilosophische und naturphilosophische Spekulation in „grofsartiger (richtiger: wunderlicher) Weise restlos (?) ineinander auf“ (S. 109).

Mit dem englisch-französischen Empirismus betritt man zuerst „den Boden der eigentlich wissenschaftlichen Entwicklung der neueren Philosophie“ (S. 123). „Ihr von Haus aus oppositioneller Charakter (d. h. der Gegensatz gegen die Scholastik, gegen die sie ‚protestiert‘) drückte der neueren Philosophie . . . ein methodologisches, zunächst die Erkenntnisthätigkeit selbst untersuchendes Wesen auf.“ „In diesem Suchen nach neuen Methoden zeigt sich nun eine bemerkenswerte Abhängigkeit der Philosophie von den Specialwissenschaften.“ „Auf der einen Seite wird die wahre Erkenntnis nur in der Beobachtung und dem Experimente mit einseitiger Ablehnung aller deduktiven Elemente, auf der anderen Seite nur in einer der Mathematik nachgebildeten Deduktion gesucht“ (S. 124 ff.).

Auch W. konstatiert einen Gegensatz von Leben und Wissenschaft in Lord Bacon: wie wir oben bemerkten, ohne Grund. Richtiger schätzt v. Hartmann den wissenschaftlichen Wert des Vaters des modernen Empirismus. Die Männer der Naturwissenschaft, meint der Vf., hätten am wenigsten Veranlassung gehabt, den Mann, der Jahrhunderte zuvor ihre Aufgabe auf den glänzendsten Ausdruck gebracht hat, herabzusetzen (S. 133). Diese aber, z. B. ein Liebig, wufsten warum; sie taxierten den Forscher, nicht den Rhetor.

Die Baconsche Methode der Erfindung hat schon der Graf de Maistre richtig beurteilt; auch der Vf. bemerkt, Erfindung sei eine Sache des Genies und des Glücks. Seine Theorie der Induktion ist verfehlt; die Erkenntnis aber, dafs Erfahrung nicht das zufällige Bemerken des Einzelnen sei (S. 135), ist nicht neu; daher kann von einer „wissenschaftlichen That“ nicht die Rede sein. Die Ansicht desselben, dafs die teleologische Betrachtung der Dinge „der folgenschwerste Irrtum“ sei, beweist die ganze Hohlheit der „berühmten“ Idolentheorie. Dafs Bacon die Aufgabe, die richtige Theorie der induktiven Methode zu geben, nicht gelöst habe, gibt der Vf. zu, entschuldigt ihn aber damit, dafs sie bis heute nicht völlig gelöst sei: was nur insofern richtig ist, als die moderne Philosophie bis jetzt keinen Ausweg aus dem Gegensatz von Rationalismus und Empirismus gefunden hat, auch keinen finden kann und wird. Um uns kurz

zu fassen, so leidet der Abschnitt über Bacon an dem vergeblichen Bemühen, den einen Vater der modernen Philosophie um jeden Preis im Nimbus der Gröfse darzustellen.

Dafs die Thätigkeiten des Organismus nur (sic) eine Komplikation mechanischer Atombewegungen seien, dafür gilt, nach dem Vf. „mit Recht', dem Materialisten Hobbes die Entdeckung Harveys als grofsartige Bestätigung (S. 152). Steht denn nicht das „Pumpwerk" im Organismus im Verhältnis des Mittels zum Zwecke? Und ist denn der lebendige Organismus ohne ein inneres Princip der Einheit und Selbstbewegung zu begreifen? Ist der Organismus ein Mechanismus?

Wie Bacon nach einer neuen Methode des Erfindens, so sucht Descartes eine solche der Deduktion (S. 160). Hier erfahren wir, dafs der Calvinismus in seiner Ethik und Dogmatik eine konsequente Durchführung Augustinischer Principien ist (S. 161). Er ist jedoch in Wahrheit eine Durchführung der von Augustin bekämpften manichäischen Principien, in dem Sinne, dafs der manichäische Dualismus in den Willen selbst eingetragen wird. Auch die Verschmelzung des Selbst- mit dem Gottesbewufstsein bei Descartes soll man der Hauptsache nach (!) in Augustin finden können. (A. a. O.) Dagegen sind die beiden Faktoren, skeptische Atmosphäre und mathematische Untersuchungen in ihrem Einflufs auf Descartes richtig erkannt. Geistreich ist die zwischen Bacon und Descartes gezogene Parallele (S. 163 f.). Wiederholt wird der Einflufs der Mathematik auf den Entwicklungsgang der Erkenntnistheorie hervorgehoben (S. 168). Dazu ist nur zu bemerken, dafs dieser Einflufs den Tod oder wenigstens die Verderbnis der Metaphysik bedeutete. Descartes soll sich an der gelehrten Vielwisserei, worauf sich sowohl die Scholastik (!), als auch der Humanismus wesentlich aufbaue, gestofsen haben (S. 169). Das Bestreben Descartes', die besonderen Wissenschaften zu Gliedern eines Gesamtorganismus herabzusetzen, bilde in der That das „absolute Ideal" aller wissenschaftlichen Arbeit (S. 170). Wie uns scheint, hat Aristoteles über den Zusammenhang der Wissenschaften die allein zutreffenden Grundsätze aufgestellt. Wozu aber „jenes Ideal" führt, haben die gescheiterten Bestrebungen Schellings und Hegels genügend bewiesen.

Eine in der Geschichte einzig dastehende Verschmelzung des cartesianischen Rationalismus und der gottbegeisterten Mystik (des Occasionalismus) soll der Spinozismus sein, und „jener eigentümliche Duft, der über diesem unvergänglichsten aller Denksysteme" liege, bestehe zum gröfsten Teile in dieser wunderbaren (!) Vereinigung so völlig heterogener Elemente (S. 196).

Ziel des philosophischen Denkens Spinozas sei die Befriedigung eines Triebes „reinster und sehnsüchtigster Frömmigkeit“ (S. 207). Sein Mysticismus ist ein Zweig jenes Neuplatonismus, der in Brunos Gedanken eine Rolle spielte und dessen Quelle auf eine der schönsten und grofsartigsten Lehren der platonischen Philosophie zurückführt (S. 208). Neben diesen und anderen überschwenglichen, teils schiefen, teils unwahren Behauptungen begegnen wir auch zutreffenden kritischen Bemerkungen, die strenge Konsequenz, die mathematische Ableitung in Spinozas System sei nur eine scheinbare, die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung seien aus der Erfahrung in die „Substanz“ eingetragen u. s. w. Was aber der Vf. den „religiösen Grundton“ nennt, in welchen „die grofse Symphonie“ der Lehren Spinozas ausklinge, ist im Grunde doch nur stoische Resignation eines Fatalisten, der Freiheit und Zweck aus seinem Denken ausschliefst.

Ein unbewufst vernichtendes Urteil über Spinozas Philosophie liegt in den Worten: „Dem religiösen Denken Spinozas ist die Gottheit alles: in seiner Metaphysik ist sie nur eine leere Begriffsform“ (S. 234).

Mit dem fünften Kapitel beginnt die Darstellung der vom Vf. bewunderten Aufklärung. Als grofser Heros tritt der seichte Philosoph und elegante Schriftsteller John Locke auf. Er ist „Empirist im gröfsten Stil und in der besten (!) Bedeutung des Wortes“. Warum? Weil er „die innere Erfahrung ebenbürtig neben die äufsere stellte“ (S. 250). Aber er entzog der Vernunft ihr eigentümliches Objekt und wurde dadurch zum Vater des Sensualismus, Skepticismus und Positivismus! Als einer der gröfsten Erfolge Lockes wird die Zurückführung des Problems von Natur und Geist auf den Dualismus gesonderter Erscheinungssphären gepriesen (S. 255), wodurch L. der Vater der modernen Psychologie geworden sei (S. 257). Die Theorie von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten habe einer Einsicht vorgegriffen, die von der Physiologie nachträglich bestätigt wurde (?). Andere „Einsichten“ übergehen wir. Ebenso wie Locke werden die Moralisten der Aufklärung überschätzt, deren Sittlichkeitsbegriff nebst ihrem Deismus dem Standpunkt des gebildeten Weltmannes entspricht. Im Verein mit der Physikotheologie der mechanischen Naturphilosophie gestaltete sich die Vernunftreligion in eine Gefühlsreligion um (S. 303). Eine grofse historische Bedeutung wird trotz ihrer Auswüchse der Associationspsychologie der Aufklärungsperiode zugeschrieben (S. 311).

Vertreter eines auf dem Boden des Lockeschen Empirismus gewachsenen und der sensualistischen Neigung desselben entsprossenen Spiritualismus ist der „als Mensch wie als Philosoph gleich bewundernswerte“ G. Berkeley (S. 316 ff.). Seine Leugnung abstrakter Begriffe (die auf der Verwechslung der intellektuellen Vorstellung nach ihrem objektiven Inhalt mit der Vorstellungsthätigkeit beruht) zeugt von einem „überaus tiefen Blick in das Wesen der menschlichen Vorstellungswelt“ (!) (S. 316).

Der gröfste Geist der englischen Philosophie ist Dav. Hume. Seine Naturgeschichte der Religion ist ein tiefsinniges Buch (S. 326 f.). Seine Lehre zeigt die gröfste spekulative (!) Vertiefung, deren der Empirismus fähig war (S. 328). Er hat seine Aufgabe in einer überaus tiefsinnigen Weise zu lösen versucht (s. oben v. Hartmann!), scharfsinnig und genial ist seine Kritik des Substanzbegriffs (S. 334), zu der seine berühmte Kritik des Kausalitätsprincips nur die Parallele ist (S. 337). Merkwürdig genug findet es der Vf., dafs der Mann, der die Gültigkeit des Kausalitätsprincips bezweifelt, „in der Psychologie des Willens den Determinismus durch eine Reihe glänzender (!) Untersuchungen“ vertritt. Wir vermögen hierin nur einen Beweis der Inkonsequenz und Grundsatzlosigkeit jener aufgeklärten Sophisten zu erkennen, denen die Wahrheit wie Wachs ist, das sie nach Utilitäts- und Bequemlichkeitsrücksichten willkürlich gestalten. Übrigens konnte Hume konsequent in den „freien“ Handlungen nur ein Spiel des Zufalls erkennen, Zufall ist aber nicht Freiheit, wenn auch ein Korrelat der Freiheit (S. 346). In der schottischen Philosophie (Reid u. a.) sieht W. eine entschiedene Erschlaffung des philosophischen Denkens gegenüber dem gewaltigen Ringen (!) Humes; sie ist einfach eine Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen sophistische Skepsis: von Philosophie ist darin so viel oder so wenig als in den Ansichten Lockes und Humes.

Die französische Aufklärungsphilosophie wird mit den politischen und socialen Verhältnissen in innige Beziehung gebracht. Seltsam klingt der Satz: „So führte die Kirche (?) sehr stolz und sicher das Schwert des Skepticismus“ (nämlich durch Huet!). Dagegen ist treffend von Voltaire, dem Typus der französischen Aufklärung, gesagt: „Der innerste Kern davon besteht darin, dafs Voltaire es verstand, Newtons mechanische Naturphilosophie, Lockes erkenntnistheoretischen Empirismus und Shaftesburys Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkte des Deismus zu vereinigen, welcher mit der Tendenz der Volksaufklärung eine

propagatorische Wirkung ohnegleichen ausübte" (S. 378). Die Elemente dieser „Philosophie" in ihrer buntschillernden Gedankenfülle erhielten indes ihre zündende Kraft erst mit ihrer Vereinigung in der „Encyklopädie" die von all den gärenden Gedankenmassen den Schaum abschöpfte (S. 413).

Als Repräsentanten der deutschen Aufklärung (S. 439 bis Schlufs des I. Bandes) führt uns der Vf. hauptsächlich vor: Pufendorf, Leibnitz, Wolff, Lessing, Hamann und Herder. Wie die Lullische Kunst bei Bruno wird auch die Leibnitzsche ars combinatoria mit Unrecht auf scholastische Einflüsse zurückgeführt (S. 457). Was Leibnitz der Scholastik verdankte, ist ganz anderer Währung. Der Vf. selbst gesteht, dafs Leibnitz seine historische Bedeutung der Vertiefung in die grofsen Systeme des Altertums verdankt (S. 474). Dabei leistete ihm zweifellos die Scholastik, die er (vgl. die Erstlingsschrift De principio individui) wie wenige Moderne kannte, gute Dienste. Jene Bedeutung aber liegt nach der Ansicht des Vfs. in der Erkenntnis der „organischen Einheitlichkeit des Universums". An der Aufgabe dieser Erkenntnis habe die moderne Wissenschaft von Leibnitz an rastlos gearbeitet, und wenn die Formen, in denen sie das Problem auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie gelöst zu haben glaubte, zerfallen seien, so müsse dieses Ziel immer wieder als das höchste vorschweben (a. a. O). Auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie ist das Problem überhaupt nicht zu lösen, und Leibnitz selbst scheiterte daran infolge des monistischen Elementes, das seinem Pluralismus anhing. Die Richtung, in der die Lösung zu finden ist, zeigte Aristoteles, dessen Spuren die Scholastiker folgten, denen das Universum weder ein Organismus, noch ein Mechanismus, sondern ein zweckmäfsig geordnetes, aus wesentlich verschiedenen Teilen in Gattungen und Arten stufenförmig aufsteigendes harmonisches Ganzes ist. Das der Leibnitzschen Moral gespendete Lob: in dieser Lehre seien die aristotelischen Begriffe mit christlichen Idealen in ähnliche Verbindung gebracht, wie in der thomistischen Philosophie, fällt wesentlich auf diese zurück (S. 489).

Nicht ganz mit Unrecht lautet das Schlufsurteil: die Leibnitzsche Philosophie hat die Denkgesetze zu Weltgesetzen gemacht (S. 497). Wir würden sagen: der rationalistische Dogmatismus, der im Spiegel der logischen Ordnung unmittelbar die reale zu schauen vermeint, führte zu jener Verwechslung der Denkgesetze mit den Gesetzen der objektiv-realen Ordnung. Wenn aber W. weiter meint, Kant habe das Wort gefunden, welches das Rätsel der rationalistischen Sphinx löst, so ist das

eine Täuschung. Kant hat erst recht die logische Ordnung hypostasiert und dem absoluten Rationalismus der Fichte und Hegel die Wege geebnet.

Lessing nennt der Vf. einen Philosophen im eigensten Sinne des Wortes, einen Selbstdenker und ein überlegenes Genie (S. 537), er habe dem deutschen Denken die Richtung auf den sittlichen Idealismus gegeben und „das Wesen des Menschen in einer unendlichen Arbeit an der Realisierung des (unendlich fernen) Ideals gesucht“ (S. 540), d. h. doch: dem Menschen eine Sisyphusarbeit zum Ziel gesteckt! Vergeblich sucht W. Lessing wegen der parteiischen Behandlung des Christentums im Nathan zu entschuldigen (S. 544). Einen Fortschritt ersieht, wie von modernen Geschichtschreibern zu erwarten, W. in der Aufstellung eines besonderen Gefühlsvermögens durch Tetens; der Ursprung dieser Ansicht sei bei Sulzer zu suchen, der selbst an die dunklen und verworrenen Vorstellungen der Leibnitzchen Monadologie anknüpfe (S. 566).

Herder „ist neben Lessing der echteste Leibnitzianer der gesamten deutschen Aufklärung . . . den Gedanken der Entwicklung, welchen Lessing nur auf die Geschichte der Religionen angewendet hatte, dehnte er auf die gesamte menschliche Kultur aus“ (S. 586).

Der erste Band schliefst mit den Worten: „Die Gärung der allgemeinen deutschen Bildung klärte sich ab in dem gröfsten modernen Dichter — in Goethe: die Gärung der deutschen Philosophie klärte sich ab in dem gröfsten modernen Philosophen, in Kant“ (S. 589).

Der zweite Band stellt sich die Aufgabe, den tiefsten und bleibenden Gehalt jener gewaltigen Entwicklung, die den Höhepunkt des modernen Denkens bildet, dem entschwindenden Bewufstsein der Gegenwart in seiner reinen Gestalt in Erinnerung zu rufen (S. VI). Der Inhalt desselben zerfällt in zwei Teile: die kantische Philosophie (S. 1—173), die nachkantische Philosophie (S. 174—407).

Kants Philosophie ist zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung; ihr belebendes und durchwärmendes Princip ist der unerschütterliche Glaube an die Macht der Vernunft (S. 3): eine Charakteristik, zu der die Einschränkung der Vernunft, wenigstens im „theoretischen Betracht“, auf Erfahrung schlecht stimmt. In der That überhebt und erniedrigt zugleich die Philosophie Kants die menschliche Vernunft, das erstere durch die ihr (als praktische) zugeschriebene Autonomie, das letztere durch die Annahme ihrer theoretischen Ohnmacht:

in beiden Beziehungen wurde diese Philosophie verderblich, indem sie eine Bewegung hervorrief, die zur Vergötterung (Hegel) und Materialisierung (Feuerbach) der Vernunft zumal geführt hat.

Dafs die Kantsche (Kant-Laplacesche) mechanische Konstruktion des Weltalls nach seinen Grundzügen „ein Gemeingut unserer Bildung“ geworden (S. 8), dürfte wohl zuviel gesagt sein. Der Umstand aber, dafs Kant die seit Descartes und Locke allgemein angenommene Subjektivität der „sinnlichen Empfindungsqualitäten“ als etwas so Selbstverständliches hingenommen, dafs er sie kaum berührte, spricht nicht zu Gunsten des kritischen Philosophen (S. 38). Gerade diese unkritische Voraussetzung führte Kant zur Ansicht, dafs wir es „überall“ nur mit Erscheinungen zu thun haben. Vergeblich bemüht sich der Vf., in der Kantschen Annahme einer unendlichen Raumanschauung einen vernünftigen Gedanken nachzuweisen (S. 60). Nicht eine „Gesetzmäfsigkeit“, sondern nur das Produkt einer solchen, also eine konkrete gesetzmäfsige Anordnung, sonach mit Bezug auf den Raum, ein begrenzter, endlicher Raum kann Gegenstand einer Anschauung sein. Soll aber der unendliche, apriorische Raum nichts anderes bedeuten, als die in der Anschauung oder im Gedanken ins Unendliche fortgesetzte Ausdehnung desselben, so ist es falsch, dafs die einzelnen Räume (Raumanschauungen) Teile eines unendlichen Raumes (Raumanschauung) seien. — Von der „transcendentalen“ Logik ist richtig gesagt, sie stelle als Aufgabe der Zukunft eine neue Gesamtbehandlung vermittelst einer Ineinanderarbeitung des formalen und des erkenntnistheoretischen Standpunktes (S. 69). Sie hat eine solche auch wirklich gefunden, in der absurden, pantheistischen, spekulativen Logik Hegels. Gerade die alte Logik hatte durch ihre Unterscheidung der intentiones primae und secundae, des ens reale und des ens rationis diesen Konsequenzen vorgebeugt. Die „Schwächen“ des Kantschen Kategorieenschemas giebt der Vf. selbst zu (S. 74). Grofsen Wert legt er im Gegensatz zu dem Chorus der „Neukantianer“ auf die praktische Philosophie Kants. „In dem sittlichen Mafsstabe, den er an die Beurteilung aller Entwicklung legt, und in dem Princip der nie endenden Arbeit für ein in der Erfahrung unerreichbares Ziel besteht Kants Gröfse der Aufklärung gegenüber (S. 147). Um noch das Urteil des Vfs. über die Kantsche Teleologie zu berühren, so dürfte die Meinung, die Aufgabe der organischen Naturforschung sei niemals tiefer und grofsartiger formuliert worden, als in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, gerade aus dem Grunde nicht gerechtfertigt sein, dafs Kant die teleologische Forschung

nicht als konstitutives, sondern nur als heuristisches Princip gelten lassen wollte. Schelling hat in diesem Betracht das Kantsche System viel richtiger beurteilt (S. 162).

Fichtes Lehre von dem Ursprung der „Empfindung", d. h. des Bewufstseinsinhalts aus produktiver Einbildungskraft oder einer un- und überbewufsten „freien, grundlosen Handlung" hat dem Vf. zufolge eine enorme Tragweite. Zum zweitenmale werde in der deutschen Philosophie der Begriff einer unbewufsten Vorstellungsthätigkeit entdeckt, aber mit ganz anderem Sinn und in ganz anderem Zusammenhange als bei Leibnitz (S. 214). Fürwahr eine Entdeckung sehr zweifelhaften Wertes; denn schon die Leibnitzsche schlechthin unbewufste Vorstellung ist ein unhaltbarer Begriff, um wieviel mehr die von jedem Subjekt losgetrennte Urhandlung Fichtes! Wie Hegel in Fichte angelegt ist, wird treffend dargethan: „Die Wissenschaftslehre ist nicht nur Erkenntnistheorie, sondern zugleich Metaphysik, weil es zu ihren ersten Principien gehört, dafs Dinge an sich überhaupt undenkbar sind, und dafs es nichts weiter geben kann als Vernunft und ihre Produkte. Geht man von der landläufigen Betrachtungsweise aus, welche Denken und Sein einander gegenüberstellt, so lehrt diese Konsequenz des transcendentalen Idealismus die absolute Identität des Seins mit den notwendigen Handlungen der Vernunft, und in diesem Sinne pflegt die von Fichte begonnene Richtung als Identitätsphilosophie bezeichnet zu werden. Sie charakterisiert sich in Bezug auf die philosophischen Disciplinen durch die Identifizierung von Logik und Metaphysik und hat in dieser Hinsicht ihre Wurzeln in Kants transcendentaler Logik insofern, als schon in dieser die synthetischen Formen der Denkthätigkeit als die bestimmenden Gesetze der objektiven Welt erkannt wurden" (S. 219). Hieraus möge man schliefsen, was die Forderung, zu Kant zurückzukehren, bedeutet. Nichts anderes als den Kreislauf einer verkehrten, in Absurdität endigenden Entwicklung von neuem zu beginnen. Von der Fichteschen Gottheit heifst es richtig, sie sei „das absolute sittliche Ideal, welches, obwohl selbst niemals real, doch den Grund aller Realität in sich trägt" (S. 229). Auf einem späteren Standpunkt aber ist sie das absolute Sein (im pantheistischen Sinne!). S. 230.

Schellings Naturphilosophie ist charakterisiert als der Versuch, die Natur restlos in Vernunft aufzulösen; Natur ist bewufstlose Erscheinung der Vernunft, Naturphilosophie physischer Idealismus (S. 247). Wie die Anhänger der Naturphilosophie, so finden auch die Vertreter des ästhetischen Idealismus (Schiller und die Romantiker) Berücksichtigung. Schiller ist der „Prophet

des Selbstbewufstseins der modernen Kultur", deren Wesen die ästhetische Synthesis der sinnlich-übersinnlichen Natur des Menschen bildet. Die Überwindung des Widerstreites zwischen Geist und Fleisch, die Heilung der „Wunde der Natur" (wie die Theologen sagen), erstrebt jene Kultur allerdings, wie nach dem Vf. die Renaissance, auf dem Wege der ästhetischen Bildung, durch die Pflege des Schönen und der Kunst. Vergeblich! Wie diese Wunde entstand durch den Verlust der Harmonie in der Vereinigung des Geistes mit Gott, die den Verlust der Herrschaft des Geistes über das Fleisch nach sich zog, so kann auch die Heilung nur durch die Unterwerfung unter Gott in dem Mittler Christus erfolgen. Daher die Konsequenten unter den Romantikern sich dem Christentum zuwendeten, und die Versöhnung nicht mehr in der Poesie und Kunst, sondern in der Religion suchten (S. 260). Die socialen Erscheinungen, die Folgen des ästhetischen Humanismus, zeigen ihn uns in seinem wahren Lichte. Eine spätere Phase Schellingschen Philosophierens ist das Identitätssystem oder der Neuspinozismus, modifiziert jedoch durch das aus Leibnitz überkommene vitalistische Princip (S. 275). Dieses System ist ein ästhetischer Pantheismus, der die von Schiller im Gebiete des Ästhetischen erstrebte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes durch alle Erscheinungen der wirklichen Welt hindurchführte (S. 279). Die neue Richtung verfehlte nicht, auf Fichte zurückzuwirken, dessen sittlicher Rigorismus sich mit den Jahren milderte (S. 287). Richtiger ist zu sagen, dafs der Fichtesche Begriff absoluter Freiheit und Autonomie von selbst die Tendenz hatte, in ästhetisches Spiel und absolute Willkür umzuschlagen.

Die letzte und höchste Aufgabe in der idealistischen Richtung, die Erscheinungen aus dem Absoluten zu deduzieren, ergab das System Hegels (S. 301). Sein System ist ein grofses Lehrgedicht, die Rationalisierung der Romantik, eine Begriffswissenschaft, die das allerwunderlichste Durcheinanderschillern der Phantasie und des Verstandes zeigt. „Gerade darin besteht die gefährliche Eigentümlichkeit Hegels, dafs bei ihm das geniale Philosophieren der Phantasie und der Analogie in dem Kleide begrifflicher Notwendigkeit auftritt" (S. 308 f.) In welchem Lichte dieses Urteil den wissenschaftlichen Wert der Identitätssysteme erscheinen läfst, bedarf keiner näheren Ausführung. Der Vf. anerkennt, was mit Unrecht von anderen geleugnet wird, dafs die „Identität" zur Verwechslung des realen Gegensatzes (nicht „Widerspruchs") mit der „logischen Form der Negation" geführt hat (S. 310). Er täuscht sich aber, wenn er in dem

Grundgedanken des Hegelschen Systems eine Assimilation der aristotelischen Metaphysik durch den Fichteschen Idealismus ersieht. In jedem Falle konnte der Fichtesche Idealismus den aristotelischen Entwicklungsgedanken sich nicht assimilieren, ohne den Begriff der reinen Entelechie zu fälschen (S. 311). Die universelle und bleibende Bedeutung der Hegelschen Philosophie bestehe in der Verarbeitung des ganzen Gedankenstoffes der menschlichen Geschichte (S. 335): ein Urteil, das nur derjenige bestätigen könnte, der mit Hegel selbst und mit seinen Anhängern, z. B. mit Kuno Fischer nicht bloſs die Philosophie, sondern auch ihr angebliches Objekt, den menschlichen Geist, in der „Veränderlichkeit" bestehen, d. h. in fortwährender Veränderung begriffen sein läſst. Von der dialektischen Methode wird gesagt, sie setze den psychologisch notwendigen Prozeſs der Gegeneinanderbewegung der Vorstellungen in einen realen Kampf- und Versöhnungsprozeſs des Vorstellungsinhalts um (S. 336).

Der schrankenlose Rationalismus zog die Reaktion des Irrationalismus (Jakobi, Schelling, Schopenhauer, Feuerbach) nach sich (S. 336 ff.). Die Grenzbegriffe desselben (Wille u. s. w.) sind die Ausgangspunkte für eine Reihe höchst merkwürdiger und interessanter philosophischer Lehren geworden (S. 339), der Glaubensphilosophie Jakobis, der indes „im eigentlichsten Sinne mehr Antirationalist als Irrationalist" ist (S. 345), der Lehre Schellings von einem aus dem Absoluten nicht deduzierbaren Abfall der Ideen (S. 347), des Schopenhauerschen Systems der Welt als Vorstellung und Wille, der Schellingschen Philosophie der Mythologie und Offenbarung, des Feuerbachschen „kritischen Materialismus" (S. 368 ff.). „Sah Hegel in dem Geist das Ursprüngliche und in der Materie die Negation, die er aus seiner Selbstentzweiung notwendig erzeuge, wie kann man dem Schüler verargen, wenn er umgekehrt die Materie für das ursprüngliche, den Geist als die mit sich selbst entzweite Natur betrachtete? Dieser Materialismus ist der Zwillingsbruder des dialektischen Idealismus. Feuerbachs Lehre ist nichts als der umgestülpte Hegelianismus" (S. 373). „An dem unlogischen Reste mit seinen apriorischen Konstruktionen gescheitert, fiel der philosophische Geist in die Arme der Erfahrung zurück" (S. 374). Diese hält ihn bis zur Stunde fest und lähmt seinen Flug. Die „kritische Metaphysik" ist vertreten durch Herbart, der „Psychologismus" durch Beneke und Fries. Vom angeblichen Realismus Herbarts ist mit Recht gesagt, diese Bezeichnung sei irreführend; auch nach Herbart ist die Vorstellungswelt

pure subjektive Vorstellung; in dieser Hinsicht ist er Idealist wie Kant (S. 382 Anm.). An der Anwendung der Mathematik auf Psychologie bei Herbart bewundert W. die grofsartige Konsequenz, gesteht ihr aber doch nur eine hypothetische Bedeutung für sehr beschränkte Gebiete zu (S. 389). Von der Apperception heifst es richtig, dafs bei Herbarts Auffassung derselben auch die höchsten und wertvollsten Thätigkeiten als Produkte des psychischen Mechanismus betrachtet werden müssen (S. 391).

Über den Psychologismus lesen wir: „Mit dieser Übertragung der psychischen Erfahrung auf Metaphysik spricht der Psychologismus in Beneke das Geheimnis aus, welches . . . zuletzt auch den grofsen metaphysischen Systemen zu Grunde lag: die Umdeutung der menschlichen Selbsterkenntnis in Welterkenntnis. Und so enthüllt die ganze „Dialektik" der nachkantischen Philosophie nur die tiefe Weisheit (?), welche in dem Princip Kants liegt, dafs alle philosophische Erkenntnis nur die Einsicht in die Organisation der menschlichen Vernunft ist" (S. 406). Seitdem hat der Psychologismus, verbündet mit dem Empirismus und Positivismus, noch weitere Fortschritte gemacht und ist daran, alles zu überfluten. Der Subjektivismus, der die moderne Philosophie von ihrer Empfängnis in der Renaissance und ihrer Geburt an in Descartes und Leibnitz beseelte, hat als Frucht den wissenschaftsfeindlichen Empirismus, die Negation der Metaphysik, d. h. der Philosophie selbst gezeitigt. Obgleich die Darstellung des Vfs. diesen Sachverhalt selbst bestätigt und bekräftigt, glaubt er gleichwohl mit den Worten schliefsen zu sollen: „Wem das Leben nicht in der Jagd nach der Lust, wie immer er sie nenne, aufgeht, dem ist es zu ernster Arbeit geworden, und nur an dem fernen Horizonte der Erinnerung und der Sehnsucht erscheint das Bild jener goldenen Tage, in denen auch bei uns, wie einst in Hellas, die Wahrheit (?) mit dem Lichte der Schönheit strahlte" (S. 407). Also jene Zeit sittlicher Schlaffheit, ästhetischen Schlaraffentums und intellektueller Selbstüberhebung, ein goldenes Zeitalter, zu dem der Blick sehnsuchtsvoll sich zurückwendet! Ihre Rückkehr ist weder zu erwarten, noch zu wünschen.

An die grofs angelegten Geschichtswerke schliefsen wir eine interessante teleologische Studie an von (10) P. Cossmann, die den Titel trägt: Elemente der empirischen Teleologie. Obgleich wir in mehrfacher Hinsicht weiter als der Vf. gehen und nicht nur das Teleologische über das Bereich des Organischen auch auf das Unorganische ausdehnen, ja uns zu dem Satze bekennen, dafs jede Wirkung zugleich auch als

für die Ursache bestimmendes Ziel sich verhalte (omne agens agit propter finem), und obgleich wir in dem teleologischen Verhältnis ein wahres Kausalitätsverhältnis, nicht eine blofse Funktion ersehen und deshalb alle Zielstrebigkeit zugleich als in letzter Instanz in einer transcendenten und bewufsten Intelligenz begründete Zweckmäfsigkeit begreifen: so wissen wir doch die vom Vf. geübte Zurückhaltung, die ihm durch den augenblicklichen Stand der Naturforschung auferlegt ist, vollkommen zu würdigen. Um dem herrschenden Vorurteil gegen alle begrifflichen, rationalen, oder wie man heutzutage, Begriffliches und Metaphysisches verwechselnd, sagt: metaphysischen Voraussetzungen, Rechnung zu tragen, stellt sich der Vf. auf den „empirischen" Standpunkt und sucht im Gegensatz zur einseitig „kausalen" Forschung die durch die organischen Erscheinungen unabweisbar gebotene teleologische Auffassung auf eine mathematische Formel zu bringen.

Bevor wir den Gedankengang des Vfs. näher verfolgen, bemerken wir, dafs die Ansicht von der gegenwärtig herrschenden naturwissenschaftlichen Annahme eines Gegensatzes des Kausalen und des Teleologischen weder begrifflich noch sachlich als haltbar erscheint. Das Teleologische unterscheidet sich nämlich vom sog. Kausalen nur wie eine gewisse Weise der Verursachung von einer anderen Weise, also wie Ursache von Ursache, so dafs statt von kausaler Betrachtung vielmehr von einer Betrachtung nach der Seite der wirkenden Ursache im Unterschiede von der ziel- oder zwecksetzenden Ursache geredet werden sollte. Auch sachlich schliefsen sich beide Weisen des Kausalitätsverhältnisses nicht aus, ebensowenig wie die in beiden gegebenen Formen des notwendigen Zusammenhanges; denn die Notwendigkeit des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung in der wirkenden Ursache ist geradezu die Bedingung zur Verwirklichung des Zieles oder Erreichung des Zweckes.

Wenn sich der Vf. auf den empirischen Standpunkt stellt, so beweist doch seine Darstellung, dafs die von positivistischer Seite angestrebte reine Empirie ein schlechterdings undurchführbarer Standpunkt ist, denn die notwendigen Zusammenhänge, die nach seiner Erklärung Gegenstand der Erfahrungswissenschaften sind, könnten auf reinem Erfahrungsstandpunkte nicht erkannt und mit Recht angenommen werden. Der einseitige Empirismus, der mit jener Bestimmung der Aufgabe der Naturwissenschaft sich nicht vereinbaren läfst, führt zur Aufhebung des Kausalzusammenhanges selbst und setzt an die Stelle desselben den Zufall in des Wortes verwegenster Bedeutung,

nicht in der zulässigen, in welcher darunter das Zusammentreffen unabhängig voneinander bestehender Kausalreihen verstanden wird.

Mit Recht spricht daher der Vf. von Erklärung, nicht von Beschreibung der Naturerscheinungen und bemerkt gegen John St. Mill, der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes sei nicht das aller wissenschaftlichen Induktion zu Grunde liegende Axiom, sondern eine Folgerung aus der Notwendigkeit des Naturlaufes (S. 5). Des weiteren verlangt der Vf. Voraussetzungslosigkeit, die Erfahrung solle die einzige Lehrmeisterin sein, man wird also nicht an die Natur herantreten dürfen, mit der Voraussetzung, dafs es nur „Zusammenhänge" der (wirkenden) Kausalität gebe (S. 7 ff.). Der nach diesen einleitenden Bemerkungen folgende erste Teil behandelt zunächst die „kausale" Naturordnung. Eine „Analyse der gegenwärtigen Erfahrungswissenschaften" zeigt, dafs auch die beschreibenden Disciplinen auf Gesetzmäfsigkeiten, nicht allein auf Regelmäfsigkeiten ausgehen, man könnte ihre Aufgabe als Kausalbeschreibung bezeichnen (S. 17). „Die Überzeugung von der Allgültigkeit der Kausalität ist zu einem unverlierbaren Besitze der Wissenschaft geworden: mit ihr verträglich zu sein, mufs sicherlich von jeder wissenschaftlichen Anschauung verlangt werden" (S. 20). Wir würden sagen: Die Gültigkeit des Kausalitätsprincips ist nicht allein durch Erfahrung, sondern durch objektive Vernunfteinsicht verbürgt, und könnte auf Grund der von Hume und seinen Nachtretern, den Positivisten, vom reinen Erfahrungsstandpunkt erhobenen Bedenken nur unter Preisgebung jeglicher Wissenschaft geleugnet werden.

Allgültigkeit und Kausalität, fährt der Vf. fort, ist nicht Alleingültigkeit. Hier wendet er sich gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus, gibt aber ohne weiteres zu, dafs der Begriff der Notwendigkeit aus unserem Seelenleben stamme: für Wesen, für die er nicht existiere, würde es eben keine Wissenschaft geben. Die Behauptung, der Begriff der Notwendigkeit stamme aus dem menschlichen Seelenleben, bedarf der Unterscheidung. Im Kantschen Sinne einer Synthese subjektiver Formen mit Sinneseindrücken ist sie falsch. Dagegen aber ist es allein richtig zu sagen, jener Begriff entstamme der Vernunft, die im Sinnlichen das Intellegible, d. h. das Wesen und die Beziehungen der Dinge zu erfassen vermag. Notwendigkeit ist demnach nicht eine leere subjektive Bewufstseinsform, sondern eine objektive Beziehungsweise.

Die vom Vf. aufgestellte Formel des Kausalitätsverhältnisses W = f. U ist von selbst klar. Im Grunde ist sie nichtssagend, ja ernstlich als streng mathematisch genommen wäre sie falsch, da im Kausalverhältnis als einem realen, physischen mehr liegt, als ein blofses Funktionsverhältnis, wie es z. B. zwischen a und a^2 besteht.

Auf den Gegenstand der Untersuchung selbst eingehend, erhebt sich die Frage, ob „die biologische Erfahrung in der Kausalitätstheorie ohne Rest aufgehe". Die Antwort ergibt sich nach Abgrenzung des biologischen Gebietes erstens aus der allgemein anerkannten und durch zahlreiche aus anatomischen, physiologischen und psychologischen Handbüchern entnommene Zeugnisse bestätigten Besonderheit, die zweitens in den dem Biologischen im Gegensatze zum Unorganischen eignenden Grundbegriffen, die teils auf die Beschaffenheit lebender Körper, teils auf die Vorgänge an solchen angewandt werden, zu Tage tritt. Hierzu gesellen sich drittens typische Thatsachen, wie die Eigentümlichkeiten der Struktur, ferner die keine Ähnlichkeit mit „Kausalzusammenhängen" zeigende Anpassung. Als Schlufs ergibt sich das Bestehen eines vom „kausalen" verschiedenen gesetzmäfsigen Zusammenhanges, der sich als ein solcher von drei Zuständen (Teleologisches Antecedens, Medium und Succedens) bezeichnen und mathematisch in der Formel ausdrücken läfst: M = f. (A, S). (S. 63.)

Wie man leicht sieht, accommodiert sich der Vf. den in der modernen Naturforschung herrschenden Vorstellungen, sofern er sich mit einem Minimum begrifflicher, philosophischer Daten begnügt. Wie schon oben bemerkt wurde, ist diese Reserve zu billigen, da ohne solche die Teleologie ihr volles Bürgerrecht in der Naturwissenschaft kaum erringen zu können hoffen darf. Vom philosophischen Standpunkte müssen wir nicht blofs einen funktionellen Zusammenhang, sondern eine wahre Kausalität des Zweckes annehmen, in welchem das Verhältnis der wirkenden Ursache zur Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt ist, insofern nämlich die Wirkung als ideales Prius (durch den Gedanken des endgültigen zwecksetzenden Princips) die Ursache in ihrem Wirken bestimmt: primum in intentione est ultimum in executione.

Für die weitere interessante Ausführung (im dritten Kapitel: Teleologische Naturordnung) über teleologische Komplikation (wenn z. B. Zellen gleichzeitig der Entwicklung und Erhaltung dienen), teleologische Mikroskopie (teleologische Zusammenhänge bei den kleinsten noch sichtbaren Körperbestandteilen),

teleologische Synthese u. s. w. müssen wir auf die Schrift selbst verweisen, da die präcise Darstellung eine kürzere Zusammenfassung kaum gestattet.

Zur Erklärung der beiden Formeln dienen die Worte: „Von einem teleologischen Gesetze sprechen wir, wenn ein Teil der Antecedentien und ein Teil der Konsequenzen einer Erscheinung bekannt sind. Von einem Kausalgesetz dann, wenn gewisse Antecedentien bekannt sind. Die Gröfsen, über deren Relation die beiden Gesetze etwas aussagen, sind also verschieden. Überblickt man mehrere Instanzen eines Gesetzes, so bemerkt man, dafs die Kausalität stets von Gleichem zu Gleichem führt, die Teleologie dagegen von Ungleichem durch Ungleiches zu Gleichem" (S. 79 f.).

Der zweite Teil (S. 83—128) behandelt die Methoden der Erforschung der teleologischen Naturgesetze.

Als leitende Grundsätze gelten: 1. Kausal erklärt ist eine Thatsache, wenn sie als zweites Glied eines Kausalzusammenhanges, teleologisch, wenn sie als solches eines teleologischen Zusammenhanges nachgewiesen ist. Allgemeine Erörterungen über Kausal- und teleologisches Gesetz genügen den Wissenschaften nicht, sie müssen zur Erforschung der kausalen und teleologischen Gesetze fortschreiten. Dies geschieht auf dem Wege der Induktion. „Induktive Einzelforschung ist es, was notthut." Gleichwohl soll auch Deduktion nicht als unzulässig bezeichnet werden. Als die einzelnen Phasen der Induktion werden erörtert und mit Beispielen belegt: Beschreibung, Vergleichung, Experiment, induktives Aufsteigen. Bemerkenswert ist die Äufserung: „Die Teleologie darf so wenig von der Geschichte der Tiere und Pflanzen ausgehen, wie die Physik von der Erdgeschichte, die Psychologie von der Kulturgeschichte" (S. 106). Gewifs! Die geschichtliche Betrachtung ist von der wissenschaftlichen wesentlich verschieden: eine Wahrheit, die heutzutage, da man vielfach, besonders in der Philosophie, die Wissenschaft mit deren Geschichte verwechselt, nicht genug eingeschärft werden kann. Über die methodische Seite der Descendenzlehre ist treffend bemerkt: „Selbst wenn die Descendenzlehre keinen hypothetischen Charakter hätte, so könnte sie doch ihrem Wesen nach die Teleologie unmöglich ableiten oder erklären; denn diese ist nicht ein Gegenstand, der von einem Geschlechte vor so und soviel Jahrtausenden erworben und dann an die Nachkommen vererbt worden ist, sondern vielmehr eine Form von Naturgesetzen, welche an der Amöbe so gut vorliegt wie am Menschen" (S. 109). Im letzten Paragraphen (S. 113)

redet der Vf. einer Anwendung der Mathematik das Wort, die er „systematisch“ nennt. Er bemerkt darüber: „Das System der existierenden Definitionswissenschaften verdankt ihre Anwendbarkeit dem Umstande, dafs seine Objekte Gröfsenverhältnisse sind, die es möglichst erschöpfend darzustellen sucht, und es kommt der Anwendung entgegen durch Exemplifikation der reinen Gröfsenverhältnisse auf Räumliches“ (S. 113). Die Anwendung von mathematischen Definitionen und Deduktionen ist offenbar berechtigt, soweit Gröfsenverhältnisse in Frage kommen, nimmt aber in Beziehung auf das specifisch Teleologische eine dienende Stellung, die eines Mittels ein; z. B. wenn der Zweck des Organismus einen Hebel verlangt, so finden die Definition und die Gesetze des Hebels ihre Anwendung, ohne dafs nun deshalb der Organismus zu einem rein „kausal“verständlichen Produkte ausschliefslich wirksamer chemisch-physikalischer Kräfte herabsänke.

Als ein Beitrag zur Verständigung der Naturwissenschaften mit der Philosophie heifsen wir die Schrift willkommen, umsomehr, als ein Fortschreiten auf dem vom Vf. eingeschlagenen Wege zur Überzeugung führen dürfte, dafs die Naturforschung besser fahren wird, wenn sie sich statt des vielfach beliebten Anschlusses an Kant und seiner Ansicht einer nur regulativen, heuristischen Bedeutung des Zweckbegriffs für die biologische Forschung an der viel tieferen aristotelisch-scholastischen Auffassung des Zweckes als eines konstitutiven Princips orientieren wird.

Wie indes die Schrift von (11) W. Deutschtümler: Über Schopenhauer zu Kant zu zeigen scheint, übt der Ruf: „Rückkehr zu Kant“ noch immer seine Wirkung. Sie ist für die zahlreichen Leser des grofsen Schriftstellers und oberflächlichen Philosophen berechnet und in populärer und aphoristischer Form abgefafst. Der Vf. denkt wohl, dafs, wenn ein Weg von Kant zu Schopenhauer führte, auch umgekehrt von Schopenhauer ein Weg zu Kant zurückführen müsse: von dem klaren, aber frivolen zu dem verworrenen, aber ernsten Philosophen. Eine allgemeine Übersicht und einige der ausdrucksvolleren und bezeichnenderen Aphorismen dürfte zur Charakteristik der Arbeit des H. „Deutschtümler“ (ob Pseudonym?) genügen. Dem Abschnitt über Schopenhauer, dem „amüsanten Cicerone zur Orientierung in allen Hör- und Irrsälen der menschlichen Philosophie“, ist aufser einer Einleitung ein Exkurs über griechische und scholastische Philosophie, sowie über Descartes, Spinoza, Leibnitz, ferner Bacon, Hobbes, Locke, endlich Berkeley, Hume, Schopen-

hauer vorausgeschickt. Ungemein populär und für jeden Schuster verständlich werden Platons Ideen mit Leisten verglichen, die dazu dienen, neue Stiefel zu machen (S. 11). Platon und Aristoteles haben beide „recht deutlich gezeigt, worin das Streben nach ethischem und moralischem Freiwerden besteht, und dafs in diesem Streben allein hier auf Erden Tugend und Glück zu suchen und zu finden sind.“ Diese charakteristische Bemerkung deutet auf die Tendenz des Vfs., die eine praktische, sittliche ist und schliefslich zur Verherrlichung Kants führt.

Im Urteil des Vfs. kommt am schlimmsten der Cyniker weg (S. 17). Besser fahren Stoiker und Epikureer. Jene antworten auf die Frage: Wie kommt der Mensch in eine zu allem Guten und Schönen aufgelegte „freie“ Stimmung?: Dadurch, dafs er mit dem, was er hat, zufrieden sein will; die Epikureer dagegen: dadurch, dafs er es sein kann (S. 16).

Kuriose Vorstellungen hat der Vf. von der Scholastik. „Keinen himmlischen Vater, sondern ein jehovah- und allahartiges Wesen unter christlichem Namen hat sie darzustellen versucht. Halb Religion, halb Wissenschaft, halb griechisches, römisches, asiatisches und sonstiges Heidentum, ist die Scholastik eine höchst seltsame Erscheinung in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Fortschritts“ (!). (S. 23.)

Von Descartes erfahren wir, dafs er „ein Franzose war und sich Cartesius genannt hat, weil er in der seinerzeit modernen lateinischen Sprache seine Gedanken veröffentlicht hat“. Neben Sokrates (!) und Hume gilt er für den hervorragendsten Skeptiker (S. 28). Dagegen entwickelt der Spinozismus sich als vollkommen trostloser Cynismus, wiewohl es ein ungerechter Vorwurf wäre, Spinoza persönlich einen Cyniker zu nennen (S. 35).

Für des grofsen Leibnitz Optimismus und unbewufste Vorstellung hat der von Schopenhauer zu Kant wandernde Autor nur Hohn und Spott (S. 46 f.). Dagegen beugt er sich in Bewunderung vor englischer Wissenschaft, Macht und Kultur (S. 51). Darwin „lehrt nichts weiter, als was ihm zahllose Erfahrungen gezeigt haben und was für jeden praktischen Wett- und Tierzüchter von unendlichem Werte ist“ (S. 51). Schopenhauer ist „ein echter Deutscher“, und als solcher sagt er, dafs die Deutschen im allgemeinen sehr dumm sind. . . . S. 54. Der Abschnitt über Bacon schliefst mit den Worten: „Der Erfolg dieses Wegweisers ist die Herrschaft des englischen Geistes (!) über alle fünf Weltteile“ (S. 56). Berkeley ist ein katholischer Irländer (!) (S. 59).

Der Übergang zum eigentlichen Thema geschieht mit den Worten: „In der That wäre jetzt Kant an der Reihe. Weil ich aber Kant niemals ohne Schopenhauer kennen gelernt hätte, so erlaube ich mir diesen Verstofs gegen die Zeit, und stelle Schopenhauer vor Kant, um Kant schliefslich und endlich über Schopenhauer stellen zu können“ (S. 65). Bei einer etwaigen Abrechnung von Haben und Sollen mufs dieses Urteil dem Vf. zugute geschrieben werden. Nun werden aufser der Transcendentalphilosophie und dem Idealismus die Schopenhauerschen Hauptkategorieen, welche die Schriften des Frankfurter Philosophen für Commis voyageure und andere Leute so pikant und interessant machen, abgehandelt: Genie und Wahnsinn, Philosophieprofessoren, Polizei, die Frauen (!), Duell und Selbstmord (S. 63 bis 121). Zur Ehre des Vfs. indes sei bemerkt, dafs derselbe an gewissen frivolen Urteilen des „Philosophen“ abweisende Kritik übt (S. 94 ff.). Dagegen verteidigt er, wenn auch mit Restriktion, das Duell — gegen die Ansicht Sch.s.

Einschneidend ist die folgende Bemerkung, die das Innerste des absurden Schopenhauerschen Systems trifft: „Schopenhauers sämtliche metaphysischen Erkenntnisse und Weltanschauungen führen zu der widersinnigen, allen Gesetzen der Logik widersprechenden Frage: ‚Wodurch kann unser Wille: der als unveränderliches Nichts erkannt werden soll, dahin gebracht werden, sich zu bekehren und zu verneinen, also zu verändern?‘“ (S. 114). Trotz seiner schauerlich, oder wenn man will, „lächerlich“ wirkenden nihilistischen Metaphysik soll nun doch Schopenhauer in der Erkenntnis der Welt wirklich sehr weit vorgedrungen sein (S. 119).

Die im Schlufsabschnitte über Kant hervorgehobenen Punkte sind: der intellegible Charakter, die Postulate der praktischen Vernunft, der Primat des Willens, die intellegible Kirche. Schliefslich meint gutmütig der Vf.: „Ich glaube, dafs die Beherzigung der Erkenntnisse Kants unserem Seelenheil nicht zuwider sein kann, dafs also Kant nicht Unrecht zu geben ist, ich denke aber auch, der heilige Augustin habe recht, vom Glauben an Gott und an die Gnadenmittel der Kirche mehr zu erwarten, als vom kategorischen Imperativ der meisten Menschen. Aufserdem vermute ich, dafs der hl. Augustin ebenso wie der Bischof Berkeley viel von Kant angenommen hätte, wenn Kant ihm seinen Idealismus selbst hätte erklären können“ (S. 135).

Ernster und wirklich ernst zu nehmen ist der Neukantianismus, den Ernst Marcus auseinandersetzt in der Schrift, die den vielversprechenden und langatmigen Titel trägt: (12) Die

exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Eine Erhebung der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft. Während der Neukantianismus eines Lange u. a. sich ausschliefslich an die empirischen Elemente der Kantschen Kritik hält, kehrt der Vf. vor allem die sittliche Grundlage derselben, den kategorischen Imperativ und die mit demselben zusammenhängenden Postulate der praktischen Vernunft hervor. Damit verbindet sich eine stärkere Betonung des realistischen Elements. Eine Umarbeitung mufs sich die Kategorieentafel Kants gefallen lassen, und an die Stelle der Terminologie des Königsberger Philosophen tritt eine völlig veränderte.

Die Verfahrungsweise des Vfs. wird sich am besten an einem Begriff von hervorragender Bedeutung, dem der Ursache, oder, wie sich derselbe ausdrückt, der Kausalassociation und Kausalqualifikation veranschaulichen lassen. „Vor dem Bewufstsein tritt eine Sinneserscheinung auf (Zulegung des Holzes). Dies ist ein elementares und unerklärliches Faktum. Es tritt eine zweite auf (Verstärkung des Feuers). Die Zeitfolge dieser Erscheinungen wird erkannt, weil beide als Varianten der apriorischen Zeitordnung auftreten. Wir ersehen daraus (ein elementares unerklärliches Faktum) die Ordnung der Erscheinungen (als erste und zweite), nun beobachten wir öfters und finden stets, dafs diese Ordnung des ersten und zweiten zwischen beiden Erscheinungen (welche wir im Begriff haben) stattfindet; folglich verhalten sich diese Erscheinungen zu einander stets wie die Ordnungszahlen, also wie Fragmente eines Planes, welchen der Verstand hervorbringen kann, d. h. sie sind notwendig verbunden. Also kopuliert der Verstand die adäquaten Begriffe nach dem Begriff der Notwendigkeit oder Konsequenz (des Bestimmenden und Bestimmten) und denkt das eine Ereignis als Ursache, das andere als Wirkung“ (I. S. 100).

In dieser Fassung ist das Wesentliche des Kantschen Gedankens festgehalten, und ist dagegen derselbe Einwand zu erheben, dafs eine konstante Aufeinanderfolge, auch wenn sie als eine subjektiv notwendige begriffen wird, noch keinen Kausalzusammenhang begründet. In einem solchen denken wir die Abhängigkeit eines Seienden im Sein von einem anderen Seienden, nicht aber eine blofse Verbindungsform von Erscheinungen. Zwar sucht der Vf. die Objektivität des Kausalzusammenhanges zu retten. „Wir legen — so fährt er fort — die Begriffe

‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ in die Erscheinungen hinein. . . . Aber wir legen sie nicht willkürlich hinein, sondern nach einem festen Plane und lassen uns vermöge eben dieses Planes motivieren durch die Ordnung, welche die Erscheinungen ohne unser Zuthun als Varianten der Zeit und des Raumes beobachten. Das Bewufstsein aber, dafs wir planmäfsig motiviert verfahren, erzeugt wiederum nach dem Plane des Verstandes die Vorstellung, dafs der Grund des Motivs nicht im Subjekt, sondern transsubjektiv in den Erscheinungen liegt, und diese Erwägung gibt der derivierten Qualität den Charakter einer vom Subjekt unabhängigen transsubjektiven Wirklichkeit“ (I. S. 101).

Es fragt sich demnach, ob auf dem Standpunkt Kants, auf welchem der Vf. stehen will, der Erscheinung eine transsubjektive Realität zugeschrieben werden könne. Der Vf. bejaht diese Frage und schreibt es auf die Rechnung mangelhafter Terminologie und „grober logischer Ungenauigkeit“ seitens Kants, dafs das „Ding an sich“ allgemein im Sinne eines völlig Unbekannten und die Erscheinung als subjektiver Schein aufgefafst wurden. Es liegt nicht in unserer Absicht, auf die Art und Weise einzugehen, in welcher der Vf. im einzelnen die Kantschen Lehren aufzuklären und umzubilden sucht. Auch wäre dem Leser mit einem kurzen Referate nicht gedient; eine eingehende Erörterung aber würde ein Buch von mindestens demselben Umfang erfordern, wie die Arbeit des Vfs. selbst. Wir werden deshalb hauptsächlich zwei Punkte hervorheben, den einen aus der theoretischen, den anderen aus der praktischen Kritik, den Begriff des Dinges an sich und das Postulat des Daseins eines persönlichen Gottes.

Im Begriff des Dinges an sich liegt, wie der Vf. zugibt, eine Antinomie; er glaubt sie aber in der „überraschendsten und verblüffendsten“ Weise lösen zu können. Das Ding an sich ist nicht blofser Grenzbegriff, nicht ein absolut Unerkennbares. Es ist „das absolut Selbständige, die in jedem Stadium der Ewigkeit die Schöpfung der Welt beginnende Vollursache, welche die ganze sichtbare Welt samt der zugehörigen Gegenwart zur beharrlichen Endwirkung hat. Dieses Ding ist Acteur in einer unzähligen Vielheit der Rollen, welche die Allheit der Rollen bedeutet“ (I. S. 124).

Dieses Komplement, das die Vernunft „mit der ganzen Pracht ihrer logischen, übrigens für sich leeren Ideen auszustaffieren“ vermag, scheint aber nicht erweisbar, da nur eine „Kleinigkeit“ mangelt, um sein Dasein zu beweisen, nämlich die demonstratio ad oculos, was die Physiker das Experiment nennen (ebd.).

Dagegen nun erklärt der Vf., „die Antinomie sei der Beweisgrund, dafs das Ding an sich ästhetisch unerkennbar sei“ (I. S. 140). „Das Ding an sich wird als wirklich gedacht vermöge eines Schlusses, aber nicht vermöge eines Erfahrungsschlusses. . . . Um einzusehen, dafs diese Schlufsoperation zulässig ist, brauchen wir nur zu erwägen, dafs das Schliefsen eine Funktion eben desselben Intellekts ist, welcher durch ‚Urteil‘ die Wirklichkeit und den Zusammenhang der Welt feststellt, und dafs daher das ‚Schliefsen‘ ein ebenso taugliches Erkenntnisinstrument ist, wie das Erfahrungsurteil (?) . . . Es wird keinem besonnenen Menschen einfallen, daran zu zweifeln, dafs ich fremdes Bewufstsein (fremde Empfindung) nur durch Schlufsfolgerung . . . erkenne, und es wird keinem vernünftigen Menschen einfallen, die Richtigkeit dieser Schlufsfolgerung in Frage zu stellen. Dies aber hat seinen einfachen Grund darin, dafs die Schlufsfolgerung ein ebenso taugliches Erkenntnisinstrument ist, wie die unmittelbare Wahrnehmung und das auf diese gegründete Urteil“ (I. S. 141 f.). Im Sinne unseres Realismus ist das richtig; im Sinne Kants wohl nicht. Denn ist das Denken, wie Kant annimmt, rein formal und gestaltet sich dasselbe nur durch Anschauung zu realer Erkenntnis, ist aber alles menschliche Anschauen sinnlich, so ist das darüber hinausgehende Schliefsen eben nicht mehr Erkennen. Der Standpunkt Kants ist also, wie uns scheint, in der Auffassung des Vfs. verlassen.

Gleichwohl nimmt derselbe an, Kant habe so lehren müssen. „Als immanent nämlich und als Erscheinung konnte Kant die Welt nur auffassen, wenn er das Ding an sich als transcendente Ursache der immanenten Welt hypostasierte. Fafste er sie ohne diese Hypothese als Erscheinung auf, so verlor diejenige Realität ihre Wirklichkeit, welche der Grund ist, dafs wir die Wirklichkeit selbst auch nur denken und vom Unwirklichen unterscheiden können. In der Vorstellung nämlich, dafs jede Erscheinung des empirischen Universums immanent ist, liegt die Vorstellung, dafs alle Erscheinungen in kausaler Koordination stehen, d. h. dafs die sichtbare Kausalität nur eine Kausalität der Ordnung, nicht eine solche der Creatio oder Schöpfung sei. Hieraus aber folgt, dafs die Erscheinung niemals Realursache der Erscheinung, sondern nur ihr notwendiger Vorläufer sei und weiter, dafs alle diese Erscheinungen den Charakter von successiv auftretenden Endwirkungen einer transcendenten Ursache haben müssen.“ „Daher war es unmöglich, die Welt als organisch immanent zu denken, ohne die Hypothese des

Dinges an sich. Nun aber ergibt sich, dafs es notwendig war, sie als immanent zu denken, weil ohne dies die Phänomene des apriorischen Wissens naturgesetzlich unerklärlich gewesen wären. Denn dafs wir über den Verlauf des Weltprozesses gewisse allgemeine Regeln (Kausal-, Substantial-, Kooperativ-Gesetz) im voraus mit Sicherheit voraussagen können, ist naturgesetzlich nur erklärbar, wenn die Welterscheinung und der Intellekt, welcher diese Aussagen macht, eben demselben grofsen Organismus (der machina vitalis) angehören. Diese Annahme erklärt allein die Accommodation der Erscheinungen an das A priori des Intellekts; ohne sie verfallen wir rettungslos einer prästabilierten Harmonie, dem Schrecken des gewissenhaften Naturforschers, und ebenso rettungslos verfallen wir dem Schrecken des Zweifels an der Sicherheit unserer fundamentalen Erkenntnisgrundsätze (der Mathematik, der Algebra und der Gesetze der exakten Dynamik). Demnach macht die Hypothese, dafs die Welt immanent ist, unser apriorisches Wissen nicht nur erklärlich, sondern setzt auch seine apodiktische Richtigkeit aufser Zweifel. Sie macht dasjenige unzweifelhaft, was uns unzweifelhaft ist und was uns unzweifelhaft sein mufs, wenn wir nicht auf die albernsten Abwege geraten und dem traurigsten Aberglauben oder Aberwitz verfallen wollen. Das ewige Kausalgesetz als problematisch denken heifst unsere Vernunft aus dem Kreise der wirksamen Naturelemente verbannen. Dieses Gesetz aber auf transorganische Realitäten anwendbar machen, bedeutet soviel als das Naturgesetz selbst aus der Natur hinausweisen; es kann, sofern das Naturgesetz selbst nicht für übernatürlich erklärt werden soll, nur eine einzige Lösung für seine absolut apriorische Geltung geben, nämlich die, dafs der Intellekt, welchem das Naturgesetz als ewige Norm vorschwebt, demselben Organismus angehöre, welchem auch die Natur angehört, nämlich dem Organismus vitalis; nur in diesem Falle ist es durch Naturgesetz selbst erklärt, dafs sich die Natur dem Naturgesetz accommodiert.

Hieraus folgt:

1. Da das Naturgesetz selbst nur dann natürlich ist und selbst dem Naturgesetz unterliegt, wenn die Welt immanent ist, so ist die Hypothese des Kant, dafs sie immanent ist, richtig.

2. Da die Welt nur immanent sein kann, wennn sie eine transcendente Ursache hat (denn wenn sie immanent ist, so ist sie durch und durch nichts als fortgesetzte Wirkung, welche demnach eine transcendente Ursache haben mufs), so gibt es ein ‚Ding an sich'. Es ergibt sich also, dafs das System des

Kant das Dasein des ‚Ding an sich' vollständig beweist, gerade wie die Bewegungen des Planetensystems beweisen, dafs die Sonne sein Fixstern ist. Es ergibt sich ferner, dafs die Idee der Vernunft es erst möglich macht, dafs wir den transcendentalen Standpunkt einnehmen. Sie liefert uns den Fixstern im Ding an sich" (I. S. 143 f.).

Wie es sich immer mit diesem Beweise verhalten mag, so ist soviel klar, dafs dieses „Ding an sich" eine sehr verschiedene Auffassung zuläfst und chamäleonartig in den buntesten Farben schillert. Man kann an den Occasionalismus, an den objektiven Idealismus Berkeleys, noch mehr aber an die eine Substanz des Spinoza denken, da in allem Geschehen nur Sprengstücke einer ursprünglichen Einheit zur Erscheinung gelangen sollen. Was geht aus dem allen hervor? Dafs das Kantsche System gleichsam auf eine Messerschneide gestellt ist und, falls es nicht im Sinne Fichtes als subjektiv rationalistischer Idealismus oder mit der positivistischen Psychologie als purer Phänomenalismus[1] gedeutet wird, in die dogmatischen Vorstellungen seiner Vorgänger zurückführt.

Wie verhält sich nun dieses „Ding an sich", dessen zunächstliegende Deutung die der einen, in den Menschengeistern (die nach dem Vf. nicht Seelen, sondern aktuell fortdauernde Bewufstseine sind, I. S. 19) eine vernunftmäfsig geordnete Erscheinungswelt bewirkenden Substanz zu sein scheint, zu dem persönlichen Gott, den Kant vom Standpunkt des kategorischen Imperativs postuliert? Der Vf. gibt hierauf die Antwort im Schlufskapitel seines Werkes: das Dasein Gottes als Postulat der reinen Vernunft (II. S. 149 ff.). Die Rolle, die hier dem persönlichen Gott — und ein solcher kann allein, wie Kant sagt, uns interessieren — oder wenn wir uns, wie wir glauben, im Sinne des Vfs. ausdrücken können, der Persönlichkeit des Weltgrundes eingeräumt wird, ist eine wenn möglich noch kläglichere, als sie im Systeme Kants spielt. Der persönliche Gott tritt hier noch mehr hinter die Bedeutung des souveränen Sittengesetzes zurück.

Nach der Ansicht des Vfs. ist es überhaupt unsittlich, zu glauben: nur in dem einen Falle, der die Existenz eines persönlichen, Sittlichkeit und Glückseligkeit in Einklang setzenden höchsten Wesens betrifft, ist es erlaubt, keineswegs aber geboten, zu glauben. „Wer das Bedürfnis (die Neigung) hat, Gott zu glauben, dem ist es vom Sittengesetz erlaubt, ihn zu glauben. . . . Was aber eine Erlaubnis zum Glauben, erteilt von der höchsten praktischen Instanz,

[1] Vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. S. 121 ff.

nämlich dem wahrhaftigen Sittengesetz, bedeutet, das braucht nicht dargelegt zu werden. Diese Erlaubnis des Gottesglaubens besagt, dafs wir in diesem Glauben der Wahrheit so nahe gekommen sind, wie es bei den beschränkten Mitteln unserer Erkenntnis überhaupt möglich ist, dafs wir also, wenn wir den vernünftigen Gott glauben, wenigstens die Analogie dessen, was über Sittengesetz und Natur steht und beide verbindet, getroffen und das Dasein der höchsten Kraft, welche die immanente und transcendente Natur beherrscht, mittelst der geringen Kräfte unseres Intellekts als einer uns in allen Beziehungen überlegenen Kraft festgestellt haben"[1] (II. S. 157).

Wie wenig ernst jenes Stehen über dem Sittengesetz zu nehmen ist, beweist die weitere, fast unglaubliche Bemerkung: Gott „erlaubt uns, ihn zu denken. Aber er hat kein Interesse, dafs wir seiner denken, sondern nur das Interesse der Befolgung seines Gesetzes" (a. a. O.). Wie können wir aber sein Gesetz befolgen, ohne es als sein Gesetz zu erkennen? Ist es aber Gott gleichgültig, ob wir das Gesetz als sein Gesetz befolgen, wenn wir es nur überhaupt befolgen, so steht das Gesetz höher als Gott, und Fichte ist im Recht, wenn er die unpersönliche, gesetzgebende Vernunft höher stellt als den höchst problematischen Gott Kants und des Vfs. Nein! Ist Gott höchste Ursache, so ist er auch höchstes Ziel, und es käme einer Selbstvernichtung Gottes gleich, wenn er auf das souveräne Recht und den höchsten Anspruch auf den Willen, den Glauben, die Unterwerfung, die Verehrung durch das vernünftige Geschöpf verzichten würde.

In dieser Umarbeitung des Kantschen Systems bleiben Fundament, Aufbau und krönende Bedachung bestehen, die innere Anordnung, Verteilung der Gemächer u. s. w. vermögen an dem Urteil über Wert und Haltbarkeit des Gebäudes selbst nichts zu ändern. Dieses Urteil kann demnach wie das durch den geschichtlichen Gang allein schon über Kants System selbst gefällte nur ein verdammendes sein.

Dieses Gesamturteil soll uns nicht hindern, Ausführungen im einzelnen unseren Beifall zu schenken; so sind z. B. die Vorstellungen von einer Projektion des Netzhautbildes und der excentrischen Lokalisation der Empfindung auf eine nicht nur höchst ergötzliche, sondern auch wenigstens teilweise zutreffende Art zurückgewiesen (I. S. 39 ff.).

[1] Das gesamte Citat vom Vf. unterstrichen.