

## Recensionen und Referate.

---

**Neue Kritik der Reinen Vernunft.** Nominalismus oder Realismus in der Philosophie. Von Dr. Herm. Wolff, weil. Docent der Philosophie a. d. Univ. zu Leipzig. Leipzig, Haacke. 1897. VIII, 469 S.

Der im März 1896 verstorbene Verfasser vorbezeichneter Schrift hatte schon 1879 unter dem Titel: „Speculation und Philosophie“ ein doppelbändiges Werk veröffentlicht, worin er sich zum philosophischen Empirismus, besonders im Sinne J. H. Kirchmann's, bekennt. Er tritt hier ein für den Realismus der Engländer (Bacon, Locke, Newton, Hume, J. St. Mill) und gegenüber dem kritischen Kant für den vorkritischen, welcher zwar mehr oder minder vom Leibniz-Wolff'schen Rationalismus tingirt war, vorherrschend jedoch der inductiven Methode Newton's huldigte bis zu seinem Abfalle zum Criticismus, wodurch er sich „zu den Todten legte und seine Vergangenheit vernichtete.“ Die nothwendigen Denkformen sind keine constitutiven Formen, sondern nur regulative, welche den seienden Dingen im reflectirenden Denken „übergezogen“ werden, wie Kirchmann sich ausdrückt. Ursache und Wirkung sind z. B. keine Begriffe im empirischen Sinne des Wortes wie etwa die Begriffe Mensch, Pferd, Haus, Baum, weil sie nicht wie diese in der Erfahrung sinnliche Eindrücke haben, aus denen sie abstrahirt wären; sie sind nur Formen des beziehenden, reflectirenden Denkens; „die psychologische Gewohnheit macht, dass schon nach einigen wenigen Fällen, in den meisten Fällen schon bei einem ersten, diese Formen in Anwendung kommen, was Hume übersah“ (II, 29). — Diese Lehre bildete der Verfasser weiter aus in den Schriften: „Logik und Sprachphilosophie“ (1880), „Handbuch der Logik“ (1880), „Kosmos“ (2 Bde., 1890), dessen 4. Theil in besonderer Ausgabe als „Handbuch der Ethik“ (1890) erschien, und stellte zuletzt in gleichem Sinne der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft seine „Neue Kritik der reinen Vernunft“ entgegen. Im Vorworte zu derselben spricht er die Bitte aus, seine Bemühungen nicht mehr länger zu ignoriren, und bemerkt zur Kennzeichnung seines Standpunktes weiterhin, in Wahrheit sei die Psychologie das *Alpha* und *Omega* der Philosophie, und die Metaphysik als Wissenschaft werde ihm unter allen Umständen zum Danke verpflichtet

sein, dass er sie „von dem Scheingebilde bisheriger Metaphysik: dem einseitiger Begriffsdichtung und Begriffsphantastik für immer befreit habe.“ An verschiedenen Stellen der Schrift selber bemerkt er in Anlehnung an ein bekanntes Witzwort mit Recht, Kant habe den Dogmatismus der rationalen Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie durch die Vorderthüre der reinen Vernunft hinausgeworfen und durch die Hinterthüre der praktischen Vernunft wieder hereingeführt, und beleuchtet die einschlägigen Schwächen beider Kritiken vielfach in sehr zutreffender Weise, was wir in's einzelne hier nicht verfolgen wollen. Die „neue Kritik“, die er ihm entgegenstellt, will er auch hier aufbauen im Sinne eines philosophischen Empirismus, wie ihn besonders Kirchmann vertrete. Die Hauptfrage wird nun die sein, ob seine „neue Kritik“ nicht ebenso grosse oder am Ende noch grössere Schwächen an sich trage als die Kant'sche?

In einem Punkte ist ihr gegenüber der letzteren jedenfalls beizupflichten, darin nämlich, dass dem Menschen im Unterschiede vom Thiere eine die inneren Thatsachen und Vorgänge der Seele appercipirende geistige Erfahrung eigne, welche nicht Function eines körperlichen Organs sei und nicht einer bloßen Phänomenalerkenntniss, sondern einer directen, unmittelbaren Realerkenntniss fähig sei (S. 272—277). Diese Auffassungsweise ist ganz und gar richtig, ist aber nicht auf dem Boden eines reinen Empirismus gewachsen, sondern einem durch Intellectualismus gemässigten Empirismus entsprossen, wie ihn Aristoteles und dessen Schule und besonders auch die aristotelische Scholastik vertrat. Aus dieser principiellen Auffassungsweise leitet aber unser Autor die Folgerung ab, dass die empirische Psychologie die Fundamentalwissenschaft aller Wissenschaft sei, indem sie allein eine „directe, unmittelbare Realerkenntniss“ gewähre (S. 210—216). Doch will er immerhin der Naturwissenschaft, der Ethik und der Aesthetik eine indirecte, mittelbare Realerkenntniss vindiciren. Die Sinne bieten uns ein Bewusstseinsmaterial, welches durch die Wirksamkeit oder Manifestation von „bewusstseinstransscendenten d. i. vom Bewusstsein und seiner Functionsweise unabhängigen realen Gegenständen“ — Mineralien, Pflanzen, Thieren, Menschen und deren Kunsterzeugnissen — in uns hervorgerufen ist; das logische Denken tritt umbildend an diesen sinnlichen Manifestationsinhalt heran und scheidet aus demselben den festen, essentiellen Kern ab und erhebt die sinnlichen Einzelwahrnehmungen zur sinnlichen Erfahrung; so entsteht — Naturwissenschaft (S. 42—44, 315, 324, 331—332). Nicht blos den primären, sondern auch den sogen. secundären Sinnesqualitäten kommt eine transscendente Gegenständlichkeit zu (S. 49), ja selbst den Atomen; wie W. Wundt mit Recht dafürhält, eine psychische Natur, sodass ihren Kraftäusserungen Trieb, Gefühl und Bewusstsein zu

grunde liegt, und sie auf solche Weise Lebenscentren (Bionten) sind, und die Naturwissenschaft in Folge dessen durch die Psychologie nicht bloß ihre Begründung findet, sondern in ihrer Eigenschaft als Biontologie selber eine erweiterte Psychologie wird (S. 376—382). Auch das in „kategorischer d. i. schlechthin und absolut gebietender Form“ auftretende Moralgesetz entsteht auf empirisch-psychologische Weise aus „der Erkenntnis der Wesensgleichheit der Menschheit“, und die Freiheit des Willens besteht lediglich darin, dass der Mensch je nach Umständen dem einzelnen Sinntriebe oder dem allgemeinen Moraltriebe folgen kann, aber dem stärkeren Motive stets folgen muss, sodass die Naturgesetzlichkeit unverbrüchlich ist (365—370). Und wie die Ethik hat auch die Aesthetik einen psychologischen Hintergrund, nimmt also auf mittelbare Weise ebenfalls theil an der Realerkenntnis der empirischen Psychologie (S. 432). Das Denken hat mit seinen Reflexionsformen nur den durch all diese Wissenschaften gebotenen Inhalt zu regeln; diese Reflexionsformen stammen zwar nicht aus der geistigen oder sinnlichen Erfahrung, werden aber durch psychische Erfahrung vorgefunden und constatirt, sodass die gesammte Wissenschaft und besonders auch die Philosophie mit all' ihren Wissenszweigen in empirische Psychologie aufgeht (S. 430 bis 445). Eine rationale Theologie ist wissenschaftlich unmöglich, indem sie auch jeder mittelbaren Realerkenntnis entbehrt. Dadurch ist indessen ein vernünftiger Herzensglaube oder Vernunftglaube an Gott nicht ausgeschlossen, im Gegentheil nahegelegt; denn wie das Reich der psychischen Wesen oder Bionten das Moralgesetz in sich enthält, so legt es auch den Gedanken nahe, dass es „als Ausfluss aus einer höchsten, alle umfassenden Intelligenz, welche wir als die Gottheit schlechthin zu bezeichnen haben, würde zu denken sein“ (S. 396—399).

Mit vollem Rechte hat die „neue Kritik“, wie schon erinnert wurde, der alten die Auffassungsweise entgegengestellt, dass die geistige Erfahrung der inneren Thatsachen und Vorgänge eine directe, unmittelbare Realerkenntnis gewähre. Daraus lässt sich aber nicht die von ihr gezogene Folgerung ableiten, dass die empirische Psychologie die Fundamentalwissenschaft aller Wissenschaften sei. Sie ist in ihrer Art wohl eine Fundamentalwissenschaft, doch nicht die Fundamentalwissenschaft *κατ' ἐξοχήν*. Sie als solche hinzustellen, ist vielmehr ein heutzutage vielverbreiteter Fundamentalirrtum, und dieser macht es auch erklärlich, warum die „neue Kritik“ trotz der in obigem Punkte gewonnenen Einsicht über die Irrthümer der alten Kant'schen Vernunftkritik nicht hinauskommen kann. Oder wie? Vermöchte etwa das Bewusstsein vermittelt der Reflexionsformen auf die Realität einer ihm nicht unmittelbar gegenständlichen, sondern jenseits seiner liegenden Natur-, Menschen- und Geschichtswelt hinaus zu gelangen? Die Reflexionsformen gelten dem Verfasser ja als bloß regulative; sie gelten ihm nicht einmal als con-

stitutive im Bereiche des Erfahrungswissens wie der alten Kant'schen Kritik, geschweige über dieses hinaus. Er behauptet ja selber, dass „das reine Denken absolut unfähig ist, aus sich selbst die Sphäre der Immanenz zu durchbrechen und zu einer Transscendenz zu gelangen“, dass das Denken in all' seinen Specificationen nur dazu diene, den anderweitig empfangenen Erfahrungsinhalt zu verarbeiten und zu dem umzubilden, was wir als wirkliche Erfahrung bezeichnen, aber nicht zur Setzung eines positiv neuen (S. 392). Die Ueberbrückung von dem einen Gebiet in das andere hinüber will er nicht durch Denken bewerkstelligen, sondern durch den Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung; „es gibt nur einen Process, um uns der Wirklichkeit, dem Seienden, der Realität nahe zu bringen, und dieses ist der Vorgang der Wahrnehmung“ (S. 394). Wie vermöchte aber die Wahrnehmung eine Wirklichkeit nahe zu bringen, die jenseits des wahrnehmenden Bewusstseins liegt? Wie vermöchte jene Ueberbrückung vollzogen zu werden, wenn namentlich dem Principe der Causalität — der wirkenden, substantialen, formalen, finalen — keine schlechthin ontologische Geltung zukommt? Und welcher Grund ertheilt weiterhin gar noch die Berechtigung, die Realität einer transscendenten Naturwelt im Sinne des Panpsychismus anzunehmen und dem bloß psychologisch abgeleiteten Moralgesetze eine real verpflichtende Kraft und dem Gesetze der Schönheit eine allgemeingiltige Nothwendigkeit von nicht bloß fictiver, sondern realer Bedeutung beizulegen? Von der fundamentalen Annahme aus, dass die gesammte Wissenschaft, die philosophische insbesondere, in empirischer Psychologie aufgehe, kann man somit nicht einmal auf eine unserem Bewusstsein jenseitige, von ihm unabhängig existirende Natur-, Menschen- und Geschichtswelt hinausgelangen mit Ueberschreitung des solipsistischen Bannkreises, und um viel weniger noch auf eine Welt übersinnlicher Wirkens-, Seins- und Idealgründe und in höchster Höhe auf einen Urgrund all dieser emporzukommen. Die neue Vernunftkritik vermag also consequenter Weise nur zu enden — in Subjectivismus und skeptischem Nihilismus gleich der alten.

München.

Dr. Al. v. Schmid.

---

**Die Wahrscheinlichkeitsrechnung.** Versuch einer Kritik. Von L. Goldschmidt. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1897.

In neuerer Zeit haben die kritischen Bedenken, welche bereits Fries 1842 und Cournot 1843 gegen die Principien und die gewöhnliche Handhabung der Wahrscheinlichkeitsrechnung erhoben, wieder kräftigen Nachhall gefunden. Die Kritik, welche unser Verfasser übt, lehnt sich vorzüglich an die neuesten Arbeiten von C. Stumpf und J. v. Kries über

diesen Gegenstand an. Sie tritt in entschiedenem Gegensatz zur Auffassung Stumpff's, welcher die mathematische Wahrscheinlichkeit rein logisch bestimmt, und nähert sich mehr der Auffassung v. Kries', ohne freilich dessen „Spielräume“ zu adoptiren.

Nach Stumpff<sup>1)</sup> handelt es sich bei der mathematischen Wahrscheinlichkeit bloß um ein disjunctives Urtheil, wobei wir nicht wissen, welches Glied zu bejahen ist. Dieser Kegelschnitt ist entweder ein Kreis, oder eine Ellipse oder eine Hyperbel oder eine Parabel. Die Wahrscheinlichkeit, die ich wegen Mangel an Gründen z. B. für die Ellipse beanspruchen kann, ist  $= \frac{1}{4}$ . Das Wahrscheinlichkeitsurtheil ist nämlich nach Stumpff „nicht selbst ein disjunctives Urtheil, aber eine Folgerung aus einem solchen in Verbindung mit einer zweiten Prämisse, der Anerkennung völligen Nichtwissens über die einzelnen disjungirten Glieder.“ Demgemäß polemisiert Stumpff gegen Laplace, der das Causalitätsprincip an die Spitze seiner berühmten Untersuchungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung stellt. Und doch erklärt Laplace: „Die Theorie der Wahrscheinlichkeiten ist im Grunde nichts anderes als der in Rechnung gebrachte Menschenverstand.“ Unser Vf. gibt dieses eigentlich nur inbezug auf die Grenzfälle zu: Jeder Mensch sieht ein, dass, wenn die Wahrscheinlichkeit  $= 0$  ist, d. h. wenn gar keine günstigen Fälle vorhanden sind, das Ereigniss nicht eintreten könne, und wenn es  $= 1$  ist, d. h. wenn ebenso viele günstige als mögliche vorhanden sind, das Ereigniss ganz sicher eintreten wird. In den Zwischenstadien aber verlangt er objective Gründe für die Bestimmung einer „graduirten“ d. h. grösseren oder kleineren oder gleichen Wahrscheinlichkeit: Mit Kant müsse man unterscheiden zwischen (rein logischem) Denken und Erkennen von Wirklichem.

„Nicht für die mathematische Untersuchung, welche die Krücke der Wahrscheinlichkeit nicht gebraucht, und wo sie im unklaren ist, sie geradezu verschmäht, ist die Wahrscheinlichkeit da, sondern die mathematischen Methoden sind für die Wahrscheinlichkeit vorhanden, sofern uns ein Zweifel über einen Thatbestand, ein Verhalten und Geschehen beiegt, und der Gegenstand der Aussage eine Abzählung der Gründe dafür und dawider *ex natura sui generis* zulässt“ (S. 48).

Wir finden es sehr begreiflich, dass ein praktischer Mathematiker, wie der Vf., der „mathematische Revisor der Lebensversicherungsbank für Deutschland in Gotha“, sich mit rein logischen Möglichkeiten bei seinen Wahrscheinlichkeits-Berechnungen nicht begnügen kann. Dafür, dass ein Mensch von bestimmtem Alter noch eine bestimmte Zahl von Jahren lebt, sprechen nicht bloß logische Denkbarkheiten, sondern sehr reale Verhältnisse. Darum können die Versicherungsfragen nicht lediglich durch rein mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung gelöst werden. Aber letztere

<sup>1)</sup> Ueber den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit. Berichte der bayer. Akademie. 1892.

hat gerade so recht da Platz, wo keine reale Ursache, sondern die bloße logische Möglichkeit gegeben ist: abstract möglich sind  $m$  Fälle, günstig  $n$  Fälle, also die rein mathematische Wahrscheinlichkeit  $= \frac{m}{n}$ . Vf. hätte darum den misglückten Versuch C. Piper's, seine Unsterblichkeit durch Wahrscheinlichkeitsrechnung zu beweisen, besser dadurch als verkehrt nachgewiesen, dass er darauf hinweist, dass für meine Existenz in diesem Zeitpunkt nicht die bloße Möglichkeit, der absolute Zufall, sondern wirkliche Ursachen der hinreichende Grund sind. Ich kann darum dem Vf. nicht beistimmen, wenn er diese Rechnung nach „berühmten Mustern“ vorgenommen hält. Wenn Ed. v. Hartmann aus der minimalen Wahrscheinlichkeit von Naturkräften auf geistige schliesst, so kann das der naturwissenschaftlichen Forschung wenig entsprechen. Wenn aber gezeigt werden kann, dass für eine rein zufällige Entstehung der Ordnung die Wahrscheinlichkeit  $= 0$  ist, dann muss eine wirkliche Ursache sie bewirkt haben.

Diese Einsicht hat freilich auch ohne Wahrscheinlichkeitsrechnung der gemeine Menschenverstand; oder man kann sagen: er findet es noch weniger möglich, dass durch bloßen Zufall auf Grund rein logischer Möglichkeit ein geordnetes Werk entstehe. Die reine Mathematik kann thatsächlich nicht alle realen Verhältnisse in Rechnung ziehen: dies ist der sehr wahre Gedanke, welchen der Vf. in seiner Schrift zur Geltung bringt.

---

**Der neuere Spiritismus** in seinem Wesen dargestellt und nach seinem Werthe geprüft von Dr. Jos. Dippel. Zweite gänzlich umgearb. u. erweiterte Aufl. München, Abt. 1897.

Aus dem bescheidenen Bändchen der ersten Auflage dieser Schrift, welches einen Bestandtheil der »Katholischen Studien« von Stamminger bildete, ist nunmehr in der 2. Auflage ein stattlicher Band geworden, der den neueren Spiritismus allseitig beleuchtet und würdigt. Mit grossem Fleisse hat der Vf. die Schriften der Spiritisten, selbst die Urtheile von Frauen, von katholischen wie ungläubigen Schriftstellern herangezogen, um über Wesen und Werth des neueren Geisterglaubens ein Urtheil zu ermöglichen. Der Vf. begnügt sich nicht mit der Besprechung der sogen. physikalischen Experimente, sondern geht ausführlicher auf die philosophischen, ethischen und religiösen Anschauungen der Stimmführer ein, bespricht auch die verschiedenen sogen. wissenschaftlichen Erklärungsversuche — was alles ihn zu der Ueberzeugung führt,

„dass wir es beim Spiritismus nicht mit ganz natürlichen Dingen zu thun haben, dass in demselben manch »Kakodämonisches« oder Teufisches sich geltend macht.“

Daraus zieht er die praktische Folgerung,

„dass den spiritistischen Manifestationen gegenüber grosse Vorsicht beachtet werden muss, und dass die angeblichen Offenbarungen der Geister durchaus als ungläublich abzuweisen sind. . . . Nach dieser Seite hin könnten wir den Spiritismus betrachten als die thatsächliche Ankündigung jener von Christus selbst vorausbezeichneten Zeit, in welcher viele falsche Propheten und falsche Christusse auftreten werden.“ „Wenn es aber trügerische Geister gibt, und wenn diejenigen am sichersten Lügengeister sind, welche sich erhabene Namen beilegen, so ist mit Gewissheit anzunehmen, dass jene, welche sich für Geister der Apostel ausgeben — denen sie doch widersprechen —, zu den Lügengeistern gehören, und dass darum ihre Offenbarungen keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können, sondern vielmehr als eitel Blendwerk und als aller Begründung entbehrende subjective Meinungen zu betrachten sind.“ „Es ist darum nicht zu verwundern, sondern selbstverständlich, dass die christlichen Kirchenvorsteher sich verdammend oder wenigstens abwehrend gegen den Spiritismus verhalten.“

Bei den kirchlichen Erlassen gegen den Spiritismus muss indes bemerkt werden, dass sie nicht alle ein leibhaftiges Eingreifen des Teufels voraussetzen. Die Bischöfe haben Grund genug, gegen ein Treiben einzuschreiten, das, indem es gegen das Christenthum operirt, pantheistische Grundsätze als Offenbarungen ausgibt, nur als ein antichristliches, dämonisches angesehen werden muss. Leicht kann hierin ein Misgriff begangen werden, wenn man zu bestimmt einzelne spiritistische Phänomene dem unmittelbaren Eingreifen des Satans zuschreibt. So lässt sich das Tischrücken und Tischklopfen, welches der Bischof von Rennes 1856 so zuversichtlich als Teufelswerk erklärte, ganz sicher natürlich d. h. durch psychologisch-physiologische Einwirkung der Hände der Versammlung auf den Tisch erklären.

Wir stimmen dem Vf. vollkommen bei: Wenn übernatürliche Einflüsse bei den spiritistischen Erscheinungen angenommen werden müssen, so sind es sicher nicht Geister von Verstorbenen, sondern Lügengeister, verworfene Geister, Teufel. Ob aber wirklich eine übernatürliche Ursächlichkeit gefordert werden muss, ist uns seit dem Erscheinen unserer Schrift, »Der Spiritismus«, welche im Jahre 1882 als Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft erschien, immer zweifelhafter geworden. Obgleich dieselbe längst vergriffen und vom Vorstande der Gesellschaft eine zweite Auflage gewünscht wurde, haben wir uns zu einer solchen bis jetzt nicht entschliessen können. Wir haben unterdessen die spiritistische Bewegung sorgfältig verfolgt und über alle Stadien derselben und auffallenderen litterarischen Erscheinungen auf diesem Gebiete in »Natur und Offenbarung« in dieser Zwischenzeit referirt: aber einerseits ist die Frage immer noch zu wenig geklärt, anderseits mehren sich die Anzeichen für eine rein natürliche Erklärung so stark, dass man dem ganzen Spiritismus-schwindel kaum die wissenschaftliche Bedeutung zuschreiben vermag, als es bis jetzt geschehen ist. Die Entlarvungen nehmen so stark zu,

dass man geneigt ist, das ganze Treiben auf Betrug zurückzuführen. Diesen Eindruck habe ich besonders bei der neuerlichen Entlarvung des Mediums Bernhard in Köln bekommen, nachdem dessen Kunststücke in Berlin durch die Controle von Hunderten von Theilnehmern an den Séancen über allen Verdacht erhaben bezeichnet, und mit dem grössten Pomp von Thienemann der Welt verkündet worden waren. Es bedurfte nur der genauen Controle zweier anwesender Naturforscher um die ganze Vorstellung als Schwindel zu erkennen,<sup>1)</sup> Insbesondere sträubte sich das Medium mit grosser Entrüstung gegen die Durchleuchtung mit Röntgenstrahlen, und gab so allen Anwesenden, wie Klein bemerkt, die moralische Ueberzeugung, dass hier die Durchleuchtung von unbedingter Aufklärung gewesen wäre. Schliesslich erklärte das Medium, es sei nur Geschäftssache und es verlange seine 150 *M.* Selbst die Eusapia Paladino, welche in Mailand unter Aufsicht einer Commission von Naturforschern, an deren Spitze der berühmte Astronom Schiaparelli, sich producirt und als zuverlässig, wenn auch nicht nach allen Seiten, erklärt worden war, wie wir in einem Artikel von »Natur und Offenbarung« berichteteten, hat „in anderen Fällen wissentlich zu betrügen gesucht.“<sup>2)</sup>

Welchem Medium kann man da noch trauen nach solchen Erfahrungen, welche Controle und Vorsichtsmaassregeln bieten noch hinreichende Garantie, wenn nicht blos einzelne exacte Naturforscher wie Fechner, Zöllner, Crookes, sich haben täuschen, sondern ganze naturwissenschaftliche Commissionen der Wahrheit und Echtheit der Phänomene nicht auf den Grund kommen können?

Damit sollen nun nicht alle ausserordentlichen Erscheinungen des Spiritismus auf Rechnung von Betrug gesetzt werden: aber dieselben finden immer mehr eine rein natürliche bzw. psychologische oder psychopathische Erklärung. Das „Hellsehen“ ist nichts anderes als eine Hyperästhesie von krankhaft beanlagten Personen im Zustande der Hypnose, welche im normalen Seelenleben Anknüpfungspunkte und Analogien hat. Das automatische Schreiben der Psychographen lässt sich durch eine unbewusste, oder wie Andere wollen, über- oder unterbewusste Thätigkeit von sensitiven Personen, wie sie auch im Traume sich äussert, erklären. Das angebliche Gedankenlesen ist durch die Aufdeckung der unbewussten Muskelzuckungen bei lebhaften Vorstellungen durch Preyer u. A. und speciell durch das unwillkürliche „Flüstern“ der den inneren Vorstellungen entsprechenden Worte von Lechmann und Hansen sehr befriedigend erklärt worden.<sup>3)</sup> Die Bewegung von Gegenständen durch die Medien ist sicher nur für den Fall nachgewiesen, wo irgend welche Verbindung zwischen Muskelthätigkeit und den betreffenden Gegenständen besteht.

<sup>1)</sup> Vgl. »Gaea«, redigirt von Klein. 1898. 1. Heft. S. 1 ff. — <sup>2)</sup> Ebend. S. 9. — <sup>3)</sup> Ueber unwillkürliches Flüstern. »Phil. Studien« von Wundt (1895) 11. Bd. 4. Heft S. 471 ff.

So scheint kein einziger sicher beglaubigter Fall vorzuliegen, wo man sich wissenschaftlich gezwungen sähe, eine ausser- oder übernatürliche Kraft hereinzuziehen, und ich neige mich immer mehr der Meinung zu, dass wir es beim Spiritismus wie beim Hypnotismus mit rein natürlichen, wenn auch abnormen Erscheinungen zu thun haben. Den näheren Beweis für diese Anschauung lieferten wir in der Abhandlung: „Der Spiritismus ein psychologisches Problem.“<sup>1)</sup>

## Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von Hans Cornelius.

Leipzig, Teubner. 1897.

In einer Selbstanzeige<sup>2)</sup> gibt der Vf. folgende Charakteristik von seiner Schrift. Ihre Aufgabe ist die Begründung einer rein empirischen Theorie der theoretischen Thatsachen unter Ausschluss aller metaphysischen Voraussetzungen. Den einzigen Ausgangspunkt zur Lösung dieser Aufgabe bilden die vorgefundenen Thatsachen. Die Analyse derselben führt auf die fundamentalen Factoren, welche die Möglichkeit eines zusammenhängenden, zeitlich verlaufenden psychischen Lebens bedingen, sowie zugleich auf die allgemeinen Gesetzmässigkeiten, welche den Verlauf der psychischen Entwicklung beherrschen. Es wird gezeigt, wie diese Entwicklung zur Bildung zweier wesentlich verschiedenen Arten von Begriffen führt, mit deren Hilfe einheitliche Erfahrung zustande kommt: Der „Wahrnehmungs“-Begriffe und der „empirischen“ Begriffe. Auf Begriffsbildungen der ersteren Art beruhen unsere Aussagen über die verschiedenen Arten von Bewusstseinsinhalte und deren Beziehungen; auf solchen der zweiten Art beruht unsere Ueberzeugung von der Existenz einer Welt der Dinge, die Unterscheidung „objectiver“ Zusammenhänge von dem „subjectiven“ Zusammenhang unserer Erlebnisse, sowie die Unterscheidung eigener und fremder Bewusstseinsthatsachen.

Als nothwendige Folge des Mechanismus der empirischen Begriffsbildung ergibt sich die naive realistische Weltansicht. Weiter ergeben sich aus diesem Mechanismus einerseits die geometrischen Grundsätze, welche den objectiven Raum als euklidischen Raum charakterisiren, anderseits die Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz und des Naturlaufes.

Im Gebiete der subjectiven Thatsachen führt die Entwicklung auf Grund der gleichen Gesetze zur Entstehung der Begriffe der unbemerkten Bewusstseinsinhalte und der psychischen Dis-

<sup>1)</sup> »Natur u. Offenbarung« (1897) 43. Bd. 11. Heft S. 641 ff., 12 Heft S. 726 ff. und: »Le spiritisme et l'hypnotisme, L'état actuel du mouvement spirit.« in »La voix internationale.« 1897. Nr. 20. p. 307 ff. 1898. Nr. 2. p. 49 ff. — <sup>2)</sup> »Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie.« 1898. S. 135 f.

positionen, ebenso zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum, zu den Phänomenen des Begehrens, Wollens und willkürlichen Handelns, sowie zur Bildung der Werthbegriffe, welche ihrerseits die Entwicklung und Umbildung unserer Dispositionen zu Begehungen und Handlungen beherrschen. —

Mit manchen dieser Ergebnisse erklären wir uns vollkommen einverstanden, glauben aber nicht, dass sie auf rein empirischem Wege gewonnen werden. Der Ausschluss aller Metaphysik aus der Psychologie ist weder dieser selbst als Erfahrungswissenschaft dienlich, noch lässt sich derselbe wirklich durchführen. Wir erkennen die Gewandtheit des Vf.'s in psychologischen Analysen an, seine Vertrautheit mit allen Phänomenen des psychischen Lebens, können aber den Versuch, alle Philosophie auf Psychologie und zwar auf rein empirische Psychologie zurückzuführen, nicht für gelungen erachten. Wir haben uns darüber in dem Artikel des »Philos. Jahrb.«: „Die Krisis in der Psychologie“ eingehender ausgesprochen und dabei auch speciell das Lehrbuch von Cornelius berücksichtigt. Hier wollen wir die Anschauung eines Philosophen anführen, dem man gewiss nicht reactionäre Bestrebungen vorwerfen kann: dieselben decken sich in betreff der angeblich rein empirischen Psychologie mit den unsrigen a. a. O. entwickelten vollständig, obgleich derselbe auf einem von dem unsrigen sehr verschiedenen philosophischen Standpunkte steht.

Sehr gut bemerkt L. Busse:

„Dass die tiefsten Probleme der Psychologie, die Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Körper, nur auf Grund metaphysischer Voraussetzungen allgemeiner Natur beantwortet werden können, geben auch die Verfechter der Selbstständigkeit der Psychologie zu. Um die letztere behaupten zu können, fordern sie daher die Ausschliessung jener »speculativen« Fragen aus der wissenschaftlichen Psychologie, fordern sie die »Psychologie ohne ψυχή.« Es ist aber klar, dass mit der Beiseitesetzung der »speculativen« Probleme die Psychologie ebenso aufhört, eine philosophische Disciplin zu sein, wie die Philosophie ohne Metaphysik aufhört, Philosophie in dem von uns oben angenommenen Sinne zu sein; sie wird aus einer philosophischen zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin. Und darin vermag ich, bei aller Anerkennung der Leistungen der experimentellen Psychologie, doch für die Psychologie als ganzes keinen Gewinn zu erblicken. Philosophisch werthvolle Ergebnisse wird die erstere nur zeitigen können, wenn sie es versteht, ihre inductiv gewonnenen Erkenntnisse in Beziehung zu setzen zu den »speculativen« Fragen, zu deren Beantwortung die Philosophie in erster Linie berufen ist: eine Psychologie ohne ψυχή, will mich bedünken, ist kaum etwas Besseres als eine Philologie ohne λόγος oder eine Philosophie ohne σοφία. Aber auch auf ihrem eigenen, engeren Gebiete kann die empirische, die experimentelle Psychologie metaphysischer Voraussetzungen nicht ganz entbehren, obwohl sie ihnen selbständiger gegenübersteht, als die ganz und gar auf metaphysischer Unterlage ruhende Erkenntnistheorie. Sieht man genauer zu, wird man immer erkennen, dass die angeblich auf rein empirischem Wege gewonnenen Lehren der empirischen Psychologen mit meta-

physischen Annahmen aller Art durchwachsen und mit Zuhilfenahme metaphysischer Voraussetzungen und Hypothesen aufgestellt worden sind“<sup>1)</sup>

## Naturwissenschaftliche Seelenforschung. Von Rudolph Müller. Leipzig, Arwed Strauch.

Dem Titel nach zu schliessen könnte man meinen, der Vf. sei ein Vertreter der neueren experimentellen Psychologie, welche ja bekanntlich die exacten naturwissenschaftlichen Methoden auf das Seelenleben anzuwenden übernimmt. Aber diese Methoden sind dem Vf. zu subjectiv und unwissenschaftlich; er will der Psychologie und damit der gesammten Philosophie eine neue sichere Grundlage schaffen durch eine ganz neue objective und damit allein naturwissenschaftlichen Methode: Es ist dies die Beobachtung an Hypnotisirten. Mit ihr haben sich freilich auch schon Andere sehr fleissig beschäftigt; aber zu einseitig, indem sie nur die subjective Seite des Seelenlebens in Betracht zogen. Der Vf. will die Gehirnzustände, welche den psychischen Thätigkeiten entsprechen, durch die Aussagen der hypnotischen Medien auskundschaften. Diese besitzen nämlich in der Clairevoyance die Fähigkeit, genau die den verschiedenen Seelenthätigkeiten entsprechenden Gehirnzustände zu erkennen, und zwar nicht bloß die eigenen, sondern auch die des Magnetiseurs, sowie derjenigen Personen, mit welchen derselbe sie in Rapport versetzt hat. Darnach gliedert sich „die objective“, die „hypnotische Inschaumethode“ in drei speciellere: „a) die Methode der inschauenden Selbstbeobachtung“, „b) die Methode der inschauenden Fremdbeobachtung“, „c) die Methode der inschauenden Eigenbeobachtung.“ Alle drei können zusammen als „combinirte Inschaumethoden“ verwendet werden.

„Alle Methoden der objectiven Seelenforschung haben dasselbe Ziel: an der Hand des Veränderungsgesetzes jene Bedingungen aufzusuchen und festzustellen, welche als Ursachen die Bewusstseinserscheinungen und Bewusstseinskündgebungen mit Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zur Folgewirkung haben.“

Als Leitprincip dient bei der neuen Seelenforschung, wie hier angedeutet ist, „das Veränderungsgesetz“; ihm ist darum dieser ganze 1. Band der objectiven Seelenforschung gewidmet. Die Resultate werden wir erst später erfahren. Was hat es denn nun für eine Bewandniss mit diesem neuen Grundgesetz?

„Das Veränderungsgesetz besagt, dass alles, was ist, inbezug auf dessen Sein und Dasein eine Entstehungsursache und einen Zweck haben müsse. Es berechtigt uns damit, an jedes Object, an jede Wahrnehmung, ja an jeden Bewusstseinsinhalt, da er durch seine Entstehung eine Aenderung unseres Bewusstseinszustandes bewirkt, viererlei Fragen zu stellen, die in ihrer Reihenfolge

<sup>1)</sup> Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und Theologie. »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik« (1897) 111. Bd. S. 23 ff.

genau bestimmt sind, sodass es ganz unmöglich ist, eine spätere Frage vor einer früheren zu beantworten.“

Solche Fragen sind z. B.: Warum bist Du? Warum bist Du hier? Wozu bist Du? Wozu bist Du hier?

Der Vf. verspricht der Menschheit grossartige Erfolge aus dieser neuen Methode.

„Obliegt so der naturwissenschaftlichen Psychologie die Erforschung des Subjectivismus — des Ich — und der übrigen Naturwissenschaft die Erforschung aller Objecte — der Welt —, so hat die Philosophie die Resultate, zu denen die Forschung gelangt, in ihrer Gesammtheit zu beurtheilen. Die Philosophie erhält daher die Grundlagen zur Lösung von zweien ihrer drei Probleme von der naturwissenschaftlichen Forschung beigestellt, nämlich von jenen der Seele und der Welt. Aber auch das dritte Problem, welches die Metaphysik betrifft, darf nicht beliebiger Weise durch Speculation allein gelöst werden. . . . Erst durch den Ausbau der naturwissenschaftlichen Psychologie wird die grosse Lücke, die in der Reihe der Erklärungen unserer gesammten Erscheinungswelt übrig ist, ausgefüllt, und erst dadurch der Zusammenhang und die Vereinheitlichung der metaphysischen Grundlagen hergestellt. So eröffnet sich uns ein Ausblick auf die Möglichkeit der Erlangung einer auf die Gesetze der Natur fundirten Erkenntniss, die alle früheren, selbst die kühnsten Erwartungen weit übertrifft, — wenn es gelingt, die Aufgaben der naturwissenschaftlichen Psychologie vollständig ihrer Lösung zuzuführen.“

Solche optimistische Hoffnungen können wir nicht theilen. Ein Wissenschaftsgebäude, das auf den Aussagen von dauernd oder vorübergehend unzurechnungsfähigen Medien aufgeführt wird, ist auf losen Sand gebaut.

---

### **Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung.** Von Dr. J. Udalrich Kramář. 2 Bde. Leipzig, Duncker & Humblot. 1898.

Der Grundgedanke dieser neuen Hypothese über das Wesen der Seele ist der, dass der Weltäther die Seele ausmacht.

„Der Aether aber ist das Analogon einer absolut beweglichen Flüssigkeit, welche immerwährenden Formveränderungen im ganzen sowohl als an einzelnen Stellen ausgesetzt ist, immerwährend Bewegungen ausführt, nicht blos in den einzelnen Theilchen, sondern auch in grossen Strömungen, dabei aber niemals Zwischenräume zurücklässt, sodass thatsächlich nie ein Aetherquantum von der Gesammtheit des Aethers losgetrennt werden kann. . . . Aus dieser postulirten Wesenheit des Aethers wird der Begriff der Seele für uns sozusagen greifbar. Sie ist ein Theil des Weltäthers, dessen Zusammenhang mit dem übrigen natürlich nie im mindesten unterbrochen werden kann, sodass ihre Individualität ein blosser Schein ist. Sie wächst ferner mit dem Organismus von dem allerersten Anfang des unbefruchteten Eichens gerechnet bis zu seiner Culmination, was richtig begriffen wiederum nur dies bedeuten kann: Bei dem Wachstum des Organismus wird immer mehr und mehr Aether herbeigezogen, um den

Entwicklungsprocess zu ermöglichen. Vom Standpunkte der Erscheinung ist demnach die Seele ebenso zusammengesetzt, wie der Organismus, ja sie ist eine Verdichtung des Aethers, was aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist. . . . Der Aether muss eine absolut einheitliche Wesenheit sein und ist anderseits wieder scheinbar in grosse und kleine Individuen abgesondert, er muss ein absolut fließender Stoff sein, und dennoch müssen wir anderseits von seinen Theilchen sprechen. . . . Diese unausbleiblichen Folgerungen werden in ihrer Zusammenfassung immerdar für uns ein Räthsel bleiben . . .“

Der Vf. selbst stützt alle in diesem Buche enthaltenen Untersuchungen und Folgerungen auf zwei Sätze: „1. Das Bewusstsein ist ein Continuum, wenngleich sein materielles Substrat, der Organismus und das Nervensystem im physischen Sinne ein Discretum ist oder als solches erscheint. 2. Die Entstehung des Bewusstseins ist unbegreiflich, und jeder Versuch, dasselbe aus dem absoluten Unbewusstsein abzuleiten, verwickelt sich in Widersprüche. Daraus folgt, dass das Bewusstsein als ursprüngliche Wesenheit alles Realen angesehen werden muss, die selbst keiner Stütze, keines Trägers bedarf. Die Welt ist an sich ein Bewusstsein.“

„Nicht blos der Aether ist an sich Bewusstsein, sondern auch die Urbestandtheile der Materie sind an sich ein solches. Vom mechanischen Standpunkte der Betrachtung kann mit Recht geschlossen werden, dass die Welt ein bewusstes Wesen ist, weil sie die Analogie einer Zelle darbietet; ferner bringt uns die Analogie mit dem menschlichen Bewusstsein auf die wahrscheinliche Vermuthung, dass das Weltbewusstsein unserem Organbewusstsein gleichen müsse.“

Als besonderen Vorzug dieser neuen Hypothese bezeichnet der Vf. unter anderen die Ueberwindung des Materialismus; wir glauben aber, dass der Materialismus sich wenig durch dieselbe getroffen fühlen wird. Jedenfalls that er wohl daran, dass er seine Auffassung von der Seele eine Hypothese nannte. Obgleich er dieselbe auf breitester Grundlage aufgebaut hat, und zwei sehr starke Bände zu ihrer Darlegung und Begründung geschrieben hat, so wird er doch wohl nicht viele Anhänger für dieselbe gewinnen können.

Schärfer freilich als der materialistische tritt der pantheistische Charakter dieser Hypothese hervor: Das menschliche Bewusstsein d. h. der menschliche Aether ist nur ein Stück des ganzen Aethers; im Tode kehrt jener zu diesem wieder zurück; der Unsterblichkeitsglaube entspringt der Selbstsucht! „Die höchste Stufe der Erkenntniss und Sittlichkeit wird also erst mit dem völligen Aufgehen im all-einen Wesen erreicht!“ Man kann aber zweifeln, ob diese neue zum mindesten abenteuerliche Form der Alleinslehre selbst unter unseren so zahlreichen Monisten Anklang finden wird.

**Die sociale Frage im Lichte der Philosophie.** Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte von Dr. Ludw. Stein, ord. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Bern. Stuttgart, Enke. 1897. XX, 791 S.

Am eidgenössischen Polytechnicum in Zürich und an der Universität Bern hielt der Vf. einen Cyklus von öffentlichen Vorlesungen über „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie.“ Aus diesen Vorlesungen besteht zum grössten Theil vorliegendes Werk. L. Stein docirt nicht in trockener Schulform, sondern in schöner Sprache, oft auch mit rhetorischem Schwung. Könnten wir uns mit dem Inhalt des Werkes einverstanden erklären, so müssten wir es geradezu als musterhaft bezeichnen. In geistreicher, fesselnder Darstellung und warmem Tone sucht der Vf. für seine Ideen Propaganda zu machen, und er wird sicher viele Zuhörer und Leser mit sich fortreissen, die nicht auf dem Boden des Christenthums stehen. Das ist nämlich der Fundamentalfehler der Stein'schen Socialphilosophie, dass sie losgelöst ist vom Christenthum. Die Geschichte der gesammten Philosophie hätte den gelehrten Professor überzeugen müssen, dass alle Systeme, die nicht auf den christlichen Grundwahrheiten aufgebaut sind, früher oder später vom Sturme der Zeit weggefegt werden.

Dem Vf. galt es vor allem,

„die socialen Tendenzen unseres Zeitalters aufzuspüren und solchergestalt unserer suchenden, selbstzweifelischen, an sich irre gewordenen Zeit ihre stillen, unausgesprochenen Gedanken von den Lippen zu lesen. Wer die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, der weiss, dass der Kampf um einen neuen Lebensinhalt entbrannt ist; es handelt sich um ein Ringen nach einer socialen Weltanschauung“ (S. V).

Nach einem Worte Häckel's, die wahren und wirklich brauchbaren Waffen im Kampfe gegen die Irrlehren der Socialdemokratie liefere nicht der christliche Glaube, sondern die vernünftige Wissenschaft, und vor allem ihr jüngstes und hoffnungsvollstes Kind, die moderne Entwicklungslehre, glaubt der Vf., auf dem Wege der Evolution werde der Mensch zu einer socialen Weltanschauung sich durchringen. Bei Stein ist daher alles im Flusse; zu etwas Feststehendem sind wir überhaupt noch nicht gekommen. Jeder Begriff bedarf noch der socialen Weiterentwicklung. Behauptungen, wie: über Familie, Eigenthum, Gesellschaft, Staat usw. sei schon manches festgestellt, erklärt er „unbesehen“ für geistige Contrebande, für minderwerthige Schmugglerwaare (S. 28). Aus dem Munde eines Professors der Philosophie klingt das „unbesehen“ ganz eigenartig. Man sollte meinen, ein Forscher wie Stein sollte nichts unbesehen lassen, sondern alles mit kritischer Sonde untersuchen, um zu ergründen, ob denn nicht wenigstens ein Körnchen Wahrheit in den Anschauungen steckt, wie sie z. B. das Christenthum seit zwei Jahr-

tausenden über die Familie und die Ehe predigt. Aber die gesammte christliche Lehre nebst Dekalog wandert „unbesehen“ in den Papierkorb des gelehrten Forschers, dem auch Gott weiter nichts ist als „die Summe aller übersinnlichen Kräfte, durch deren Zusammenwirken nicht bloß unser Dasein, sondern auch unser Sosein bedingt ist“ (S. 163).

Ebenso „unbesehen“ nimmt der Vf. aber auch die christenthumfeindliche Theorie Darwin's an und überträgt dieselbe in langen Auseinandersetzungen und manchen Wiederholungen auf das geistige Gebiet. Der Mensch ist ihm nur „ein Ausschnitt der Gesamtnatur“, auf den die Gesetze der Entwicklungslehre ebenso ihre Anwendung finden wie auf jedes andere Wesen. Mit der maaslosen Ueberhebung eines ungläubigen Philosophen urtheilt Stein über die christliche Anthropologie:

„Mit dem Irrwahn einer selbstgefälligen Anthropologie, welche dem Menschen eine Auserwähltheit anschmeichelt und ihn eben damit aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur gewaltsam herauszuheben strebt, braucht man sich zum Glück wissenschaftlich kaum noch zu beschäftigen“ (S. 36).

Das hat der Vf. denn auch gar nicht gethan, sondern nach dem Recept gehandelt: die christliche Anthropologie „unbesehen“ in den Papierkorb! Warum auch noch christliche Anthropologie? Dem Vf. steht es fest, dass der menschliche Geist im geschichtlichen und socialen Leben den gleichen Gesetzen der Causalität, des Continuum, der Entwicklung unterworfen ist wie die gesammte übrige Welt. Alle Functionen des Menschengestes sind daher psychogenetisch zu erklären.

„Der Fortpflanzungsinstinct, dem sich der geschlechtliche Communismus der Urzeit als unzweckmässig erwies, hat die Vorstellung der sexuellen Auslese herausgetrieben und immer schärfer herausgebildet. Das Hungergefühl, dem die ursprüngliche Form der Nahrungsgewinnung auf die Dauer nicht genügte, hat die Vorstellung des Besitzes gezeitigt und späterhin zu der des Eigenthums geführt. Der Instinct der Selbstbehauptung des Lebens und der Gesundheit der eigenen Persönlichkeit angesichts der collidirenden Interessen menschlichen Zusammenlebens hat einen festen Typus der Abwehr geschaffen, welcher die Vorstellung der Rache erzeugt, als deren Ausfluss uns die erste Form zwingender socialer Reglementirung, das *ius talionis*, entgegentrat“ (S. 153 f.).

Aus unvermeidlichen Conflictsquellen entspringen demnach alle socialen Functionen. Kampf um die geschlechtliche Existenzform, Kampf um die ökonomische Daseinsform, Kampf um die gesellschaftliche und staatliche Stellung, Kampf um die sprachliche Mittheilungsform, Kampf um die Behauptung und Sicherheit der eigenen Persönlichkeit sind diese Conflictsquellen, denen durch die Schaffung von entsprechenden Imperativen abgeholfen werden muss. Auch die Religion ist eine sociale Function. Wie das Recht den Kampf mit sichtbaren, nahbaren und bezwingbaren Gewalten regelt, so ist „Religion in allen ihren Abschattungen der

stammelnde Ausdruck für den Kampf mit unsichtbaren, unnahbaren, durch die gewöhnlichen Waffen nicht bezwingbaren Gewalten“ (S. 155).

Der Entwicklungstheorie auf dem Gebiete des Geistes ist nach den angeführten Grundzügen der erste Abschnitt des Werkes gewidmet: Urformen des Gemeinschafts- u. Gesellschaftslebens (S. 56 bis 174). — Im zweiten Abschnitt zeichnet der Vf. einen Umriss einer Geschichte der Socialphilosophie (S. 175—510). Dieser Theil bietet des Interessanten sehr viel, wenn der christliche Philosoph auch hier durchaus nicht mit allem einverstanden sein kann. Auf einzelne Punkte einzugehen, müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Nur die Stellung des Vf. zur materialistischen Geschichtsauffassung sei erwähnt. Er bekennt sich zu derselben nicht ausschliesslich wie Marx und Engels, sondern nur für die Völker der Wildheit und Barbarei, da nur bei diesen lediglich ökonomische Gesichtspunkte die Triebfeder der socialen Entwicklung gewesen seien, während mit beginnender Cultur auch geistige Interessen bei der Vorwärtsbewegung der Menschheit in die Wagschale fielen, S. 177 ff. — Im dritten Abschnitt entwirft Stein die Grundzüge seines Systems der Socialphilosophie (S. 511—777). Auf diesen Theil des Werkes ist der Leser natürlich am meisten gespannt.

Hier entpuppt sich nun der Vf. zunächst als gemässigten Staats-socialisten. Der sociale Zukunftsstaat erscheint ihm zwar als Eldorado, aber derselbe soll durch Evolution und nicht durch Revolution erreicht werden. Daher soll „mit instinctivem Feingefühl und sociologischem Tact“ der „allmälige Uebergang der Evolution zu den von den Revolutionären geforderten Zielen“ angebahnt werden. Die goldene Brücke zum socialen Lichtreich der Zukunft sieht Stein in einer Mischform von Privateigenthum und staatlichem Collectivbesitz. Das Privateigenthum soll zwar noch bestehen, aber der Staat kann und muss nach Stein in weit grösserem Umfange wie seither gewisse Productionszweige monopolisiren. So sollen verstaatlicht werden alle gesundheits-schädigenden Betriebe (Bergwerke, Kohlengruben, Metallminen, Petroleumquellen, Typographie, Pulverfabrication, alle unterirdischen Industrien), alle noch unentdeckten unterirdischen Güterquellen, alle Wasserkräfte, die eine künftige Technik zu industriellen Zwecken auszubeuten haben wird, die wichtigsten künftigen Erfindungen, alle Zweige des Versicherungswesens. Dabei soll aber die Privatwirthschaft mit allen jenen Vorzügen, die ihr unzweifelhaft ethisch und nationalökonomisch eignen, in ausreichendem Umfange insbesondere dort weiterbestehen, wo diese volkswirtschaftlich ergiebiger und aus sittlichen Gründen wünschenswerther ist als der Staatsbetrieb. Was aus den kleinen Privatwirthschaften gegenüber den Riesenbetrieben des Staates werden soll, hat der Vf. zu sagen vergessen. Wir glauben gerne, dass seine Vorschläge auch den Privat-

wirtschaften gegenüber gut gemeint sind, aber dass er seine „Mischform“ viel zu optimistisch anpreist, hätten ihn allein die Erfahrungen lehren müssen, die z. B. Privateisenbahnen gemacht haben in der Concurrenz mit den staatlichen Bahnen. Doch abgesehen davon beschränkt die Stein'sche „Mischform“ die individuelle Freiheit des Staatsbürgers in maasloser Weise. Dem Staat, der die Pflicht hat, das Gemeinwohl zu schützen und zu fördern, kommt doch nach der Natur dieses Zweckes nur insoweit das Recht zu, die Freiheit der Bürger zu beschneiden, als dies zum Gemeinwohl nothwendig ist. Das Gemeinwohl erfordert aber keineswegs, dass die Privatproduction ganz oder theilweise beseitigt wird. Die Schäden, welche thatsächlich in den Privatwirthschaften bestehen, können auch durch andere Mittel als die Verstaatlichung gehoben werden. Solange dies der Fall ist, muss daher dem Staate das Recht abgesprochen werden, gewisse Betriebe zu monopolisiren. Stein hätte seine Mischform nicht als Stein der Weisen empfehlen können, wenn er von einem festen Staatsbegriff ausgegangen wäre; denn sie verstösst gegen den Zweck des Staates ebenso wie der socialdemokratische Zukunftsstaat.

Wahrhaft traurig muthet uns aber an, was der Vf. in diesem Abschnitte über die Socialisirung der Religion sagt (S. 660 ff.). Die seitherigen religiösen Imperative fangen an zu verblassen, weshalb neue gesucht werden müssen. Der Jenseitsgedanke ist im Begriffe, seine frühere magische Gewalt einzubüssen, und wir müssen zum Diesseitigedanken unsere Zuflucht nehmen. Das Diesseitigkeitsideal ist: Höherbildung des Typus Mensch. Die Erreichung dieses Ideals erwartet Stein von einem verweltlichten Clerus.

„Wenn unser Clerus, gleichviel welcher Confession, erst einsehen gelernt hat, dass die Jenseitigkeitsmotive an Wirksamkeit von Tag zu Tag offensichtlich einbüßen, weil ein brennendes Diesseitigkeitsbedürfniss die ganze gebildete Menschheit elementar ergriffen hat, dann wird er sich dieser durchgängigen Frontänderung in der religiösen Zielrichtung der gesitteten Welt anzuschmiegen haben, oder er ist unrettbar dem Untergange geweiht, weil er alsdann alle Fühlung mit den socialen Kräften der Gegenwart eingebüsst hätte und eben damit alles Einflusses auf die Massen endgiltig verlustig gegangen wäre. Mit einem Geschlechte, das obligatorischen Volksschulunterricht genossen hat und politische Tagesblätter aufreizendsten Inhaltes verschlingt, ist mit einem »*Credo quia absurdum*« auf die Dauer schlechterdings nicht auszukommen. Hier kann vielmehr nur noch ein »*Credo, ut intelligam*« helfen. Das »*Credo quia absurdum*« ist der adäquate Ausdruck für supranaturalistische Motivationen des menschlichen Handelns, das »*Credo, ut intelligam*« hingegen der der Autonomie der menschlichen Vernunft“ (S. 679).

Hier hat sich der Philosoph nicht ungestraft auf fremdes Gebiet gewagt. Weiter fordert der Himmelsstürmer:

„Das sittliche Ideal muss seiner Transscendenz entkleidet, vom Himmel herabgeholt und mit greifbarer Deutlichkeit in die Menschheit zurückverlegt

werden. Statt der Perfectionirung der menschlichen Seelen in einem uncontrolirbaren Jenseits muss die Perfectionirung des Typus Mensch in einem unserer socialen Controle unterliegenden Diesseits betont und energisch gefordert werden“ (S. 680).

In diesem Tone, der eines ernststen Forschers unwürdig ist, wettet Stein gegen alle christlichen Anschauungen. Wahrhaft frivol aber ist es, wenn er sagt:

„Die Stelle der Gotteslästerungen als des Inbegriffs höchster kirchlicher Vergehungen früherer Generationen müssten in Hinkunft Menschheitslästerungen einnehmen, deren sich alle diejenigen schuldig machen, welche durch ihr Verhalten den Typus Mensch schänden und auf Generationen hinaus verstümmeln. Die Fortpflanzung der mit contagiösen Krankheiten Behafteten oder hereditär Belasteten ist in einer socialen Religion die höchste Sünde — eine »Erbsünde« (S. 689).

Es ist wohl nicht leicht möglich, noch seichter und frivoler über das höchste Gut des Menschen zu sprechen, als es hier vom Berner Professor Stein geschieht. Wem es ernst ist, an der Lösung der socialen Frage theoretisch oder praktisch mitzuarbeiten, der darf nicht das Fundament erschüttern, auf dem auch alle „socialen Imperative“ ruhen müssen. Wenn der Vf. auch auf einen „verweltlichten Clerus“ seine Hoffnung setzt, so gibt er sich doch nicht der Täuschung hin, der Uebergang zu seiner socialen Religion werde sich so bald vollziehen. Darin hat er recht. Die Jenseitigkeitsgedanken sind so tief in der Natur des Menschen begründet und ruhen auf so fester Basis, dass sie wohl in einzelnen verdunkelt, aber niemals allgemein durch Diesseitigkeitsgedanken verdrängt werden können. Ohne wahre Religion sind alle socialen Imperative völlig werthlos.

Bei dieser Stellungnahme Stein's braucht es uns nicht zu wundern, dass er von „katholischer“ Wissenschaft nichts wissen will. Auch ignoriert er fast ganz, was von katholischer Seite zur Lösung der socialen Frage geschehen ist. Von dem grossen socialen Bischof von Ketteler weiss Stein nur zu sagen, derselbe habe die christlich-socialen Bewegung in Scene gesetzt (S. 429). Während er Schulze-Delitzsch erwähnt, scheint er Raiffeisen überhaupt nicht zu kennen. Die wissenschaftliche Vertiefung der socialen Frage von kirchlicher Seite stellt der Vf. ganz in Abrede. Hat er denn nie etwas von einem gewissen Pesch oder Hitze usw. gehört? Wir empfehlen dem gelehrten Herrn Professor zur Orientirung in seinen Studien über katholische Sociologie das Staatslexikon der Görresgesellschaft.

Wir bedauern lebhaft, dass der Vf., während er sich rühmt, keiner der bestehenden politischen Parteien anzugehören, eine schroffe Stellung gegen das gesammte Christenthum einnimmt. Auf christlichem Boden hätte er manche Frage klären und lösen können. Indes gestehen wir gerne, dass wir das Werk Stein's wegen seines reichen Inhaltes und

seiner eleganten Form mit grossem Interesse gelesen haben, und empfehlen es allen, die mit dem Studium der socialen Frage sich zu beschäftigen haben.

**Die sociale Frage.** Ein Beitrag zur Orientirung über ihr Wesen und ihre Lösung. Von Jos. Biederlack S. J., Prof. a. d. Gregorian. Hochschule z. Rom. 2. Aufl. Innsbruck, Rauch. 1898. VIII, 220 S.

Die vorliegende Schrift ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Vf. mehrere Jahre hindurch an der theologischen Facultät zu Innsbruck über die sociale Frage gehalten hat. Sie will die sociale Frage nicht erschöpfend behandeln, sondern nur über die Grundfragen derselben orientiren. Da das Studium der grossen socialen Probleme immer nöthiger wird, ist das Werkchen Biederlack's mit Freuden zu begrüßen. Noch vor kurzem wurde sehr beklagt, dass gerade die Geistlichen über die sociale Frage zu wenig unterrichtet seien. Diese Klage wird wohl nicht eher verstummen, bis an allen katholischen Facultäten und in allen Priesterseminarien Professuren für dieses in unseren Tagen äusserst wichtige Fach errichtet sind. Mag man sich auch noch dagegen sträuben, die Zeit wird dazu zwingen. Und müsste selbst die Zeit des theologischen Studiums erweitert werden, um die Vorlesungen über die sociale Frage in den Lehrplan aufnehmen zu können, so müsste dies geschehen, falls nicht der Vorwurf berechtigt sein soll, die Geistlichen besässen nicht jenes Maas von Wissen, das die moderne Zeit unbedingt von ihnen erheischt.

Solange den Theologen noch nicht im Seminar Vorlesungen über die sociale Frage geboten werden, ist Biederlack's Schrift ein trefflicher Ersatz. Sie zerfällt in zwei Theile, einen allgemeinen und einen besondern. Im ersten Theile behandelt der Vf. in vier Capiteln den Begriff und den Ursprung der socialen Frage (S. 1—16), die Freiwirthschaftstheorie (S. 17—44), den Socialismus (S. 44—89) und die christliche Gesellschaftslehre (S. 89—131). Der besondere Theil untersucht ebenfalls in vier Capiteln die Agrarfrage (S. 132—160), die Arbeiterfrage (S. 160—192), die Handwerkerfrage (S. 192—211) und endlich die Noth des Handelsstandes (S. 212—220).

Die einzelnen Fragen sind knapp, aber genau und scharf erörtert, sodass jeder, dem aus grösseren Werken sein Wissen über die socialen Probleme sich zu holen, Zeit und Gelegenheit fehlt, sich rasch orientiren kann. Biederlack macht keine Phrasen, wie sie z. B. den Socialdemokraten gegenüber leider vielfach auch in öffentlichen Versammlungen gemacht werden, sondern bietet gediegenes Wissen. Wer auf Grund desselben in Vereinen spricht oder mit Gegnern sich abfindet, wird ebenso

gründlich belehren wie erfolgreich abwehren. Wir können nur wünschen, dass das Schriftchen in recht vieler, vor allem aber in aller Theologen Händen sei.

Bensheim a. d. B.

Dr. Phil. Huppert.

### **Sokrates und Plato.** Von Ed. Pfleiderer. Tübingen 1896.

In dem tief angelegten, gründlichen Werke bietet der Verfasser eine Reihe neuer Gesichtspunkte, worunter vor allem zwei hervortreten: die Auflösung der „Republik“ in ihre Urbestandtheile und die genetische Methode gegenüber der bisher üblichen harmonistischen. Aehnlich wie bei Leibniz oder Schelling hätten wir in den platonischen Schriften kein einheitlich geschlossenes System, sondern Documente einer fortschreitenden inneren Entwicklung zu erblicken. Die platonische Schriftstellerei sei ein philosophisches Lebensdrama, in dem der Entwicklungsgang des grossen Denkers sich spiegele. Drei Perioden liessen sich darin deutlich unterscheiden und darnach die richtige Abfolge der Dialoge bestimmen. Worauf Pfleiderer das Hauptgewicht legt, ist im Anschluss an frühere Versuche die Zerlegung der Republik in mehrere Theilschriften aus verschiedenen Zeiten des Autors. Ohne diese Auflösung der platonischen „Eigenharmonistik“, wie sie in seinem Hauptwerk zum Ausdruck komme, sei jeder Versuch einer vernünftigen Periodeneintheilung unmöglich. Bei dieser Analyse zeigt sich Plato in einem ganz anderen Lichte. Er ist zwar immer noch der Schöpfer der transscendentalen Ideenlehre; die „Flucht in's Jenseits“ fällt ungefähr in die Mitte seines Entwicklungsganges; an dieser Thatsache soll nichts abgeschwächt oder umgedeutet werden. Aber diese flüchtige Episode ist nicht mehr die Hauptsache; vielmehr liegt der Schwerpunkt im Diesseits, in der ethischen und politischen Staatsreform. Plato ist nicht der unpraktische, idealistische Schwärmer und Wolkenbummler, als welcher er noch heute vielfach verschrieen ist, sondern seine wie auch seines Lehrers innerste Tendenz ist sehr realistischer Art, eine in der Wurzel erfasste Umformung des gesammten ethischen und religiösen, politischen und socialen Lebens. In den „Gesetzen“ fand man bisher meistens nur einen Rückzug von dem hohen idealistischen Flug, wie er in der Republik genommen wurde, zum concreten praktischen Leben, in den unmittelbarsten Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit verdriessliches Nachgeben des grämlichen Alters. Wenn aber in gewissen Partien der Republik die realistisch-praktische Richtung sich schon vorfindet, dann sind die Gesetze nicht etwa als Abfall, sondern nur als die folgerichtige Ausführung und Weiterbildung früherer Conceptionen zu betrachten; dann verdienen sie auch als das letzte und umfassendste Werk des Philosophen eine eingehendere Berücksichtigung, als ihnen gewöhn-

lich zu theil geworden. Das hat der Vf. reichlich gethan und braucht sich der Ausführlichkeit halber nicht zu entschuldigen. Interessant ist ferner die (Teichmüller'sche) „Entdeckung“, wonach Plato in den letzten Büchern der Gesetze sich kritisch mit Aristoteles, besonders mit seiner Nikomachischen Ethik, auseinandersetze. Trotzdem Pfeiderer die Spur dieser Entdeckung weiter verfolgt, will uns doch nicht scheinen, dass sein Beweis ein „durchschlagender“ sei. Wie es sich aber auch mit dieser platonischen Polemik verhalten mag (Pfeiderer selbst betrachtet diesen Fund nur „als eine litterargeschichtlich höchst interessante Nebenfrucht“): die Hauptsache ist, dass Plato bei seinem Streben, den Staat und die Gesellschaft zu reformiren, gewiss viel realistischer dachte, als man ihm gewöhnlich zutraut. Ob aber nicht doch seine Ideenlehre und zwar die transscendentale, und nicht die „Staats- und Gesellschaftsreform“ sein „Herzpunkt“, oder seine „erste und letzte Liebe“ war: das ist eine Frage, die hierorts und in Kürze nicht zu erledigen ist. Was die „genetische“ Methode betrifft, so ist es allerdings richtig, dass Plato nicht gleich Aristoteles wie ein fertiger auftrat, sondern fast zeitlebens in der Entwicklung begriffen blieb. Darum ist es von grösstem Interesse, mit Sicherheit zu wissen, wie seine Dialoge aufeinander folgen. Wie weit es dem Verfasser gelungen ist, durch seine Auflösung der Republik und die Stellung der sogen. dialektischen Dialoge, die er mit Recht als eine nothwendige Etappe zur wissenschaftlichen Ausbildung der Ideenlehre ansieht, das fragliche Problem zu erledigen, das müssen wir der Beurtheilung der Specialisten überlassen. Soviel aber ist unter allen Umständen sicher, dass die platonische Frage durch dieses gründliche und tief einschneidende Werk in ein neues Stadium treten wird. Bei der Eigenthümlichkeit der platonischen Entwicklung ist die genetische Methode unstreitig die richtigere Art, die Stufen dieses Ganges nachzuweisen, als die constructive. Referent hat selbst in seinen „Ursachen des Verfalls der Philosophie“ zu zeigen versucht, dass unser Altmeister Zeller von seinem Hegel'schen Standpunkt aus dem Plato nach der religiösen Seite hin nicht gerecht wurde.

Nach Pfeiderer's Auffassung erscheint auch das Verhältniss Plato's zu Sokrates in ganz anderer Beleuchtung. Allzulange hat man sich bei dem Uebergange vom „Begriff“ zur „Idee“, von der Immanenz zur Transscendenz aufgehalten und darob die praktische und realistische Tendenz beider Philosophen grösstentheils übersehen. Ob freilich die „Memorabilien“ ausreichen, die historische Stellung und Bedeutung des Sokrates zu erklären, wie Pfeiderer meint, muss fraglich erscheinen. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, dass Aristoteles in allen „Principienfragen“ von Plato abhängt, und dieser für jenen hierin der „maasgebende Meister“ war. Andererseits aber können wir nicht zugeben, dass die griechische Philosophie in Plato ihren „Höhepunkt“ erreicht, und Aristoteles mit

seiner Umbildung der Ideenlehre nicht einen wesentlichen Schritt über Plato hinaus gethan habe. Doch wie kann man von Jemandem verlangen, dass er diese schwierigen Fragen endgiltig beantworte, da wir selbst heutzutage noch, trotz der Jahrhunderte langen Kämpfe zwischen Nominalismus und Realismus, nicht imstande sind, uns darüber zu einigen, ob es überhaupt solche logischen Typen, welche den Arten und Gattungen zugrunde liegen, gebe oder nicht. Dieser Kampf spricht allein schon dafür, dass Plato sowohl wie Aristoteles einen tiefen Griff in das Wesen der Natur und des Menschen gethan. Deshalb kann ein Werk, das so gründlich auf den Entwicklungsgang und die Bedeutung eines der grössten Denker aller Zeiten eingeht, dem fleissigsten Studium aller, die sich um die Grundprobleme der Philosophie interessiren, nur auf's wärmste empfohlen werden.

Münster i. W.

Dr. G. Spicker.

**Descartes' Beziehungen zur Scholastik.** Von Georg Frhr. v. Hertling. (Aus den Sitzungsberichten d. philos.-philol. u. d. histor. Classe d. kgl. bayer. Akad. d. Wissensch.) 1897. 2. Bd. 2. Heft.

Professor von Hertling bespricht in diesem Vortrage die für die Beurtheilung der neueren Philosophie wichtige Frage über die Stellung Descartes' zur Vergangenheit, besonders zur Scholastik. Er zeigt, wie Descartes in seinen Aeusserungen wechselt, indem dieser bald den Bruch mit der bisherigen Philosophie als einen unfruchtbaren proclamire, bald seine Uebereinstimmung mit der Vergangenheit betone. Die Briefe des französischen Philosophen liefern dem Vf. die meiste Ausbeute. Besonders interessant ist die Haltung, die Descartes zu den Jesuiten einnimmt, zuweilen einem Kinde gleichend, das bald schmolzt bald schmeichelt. Den S. 374 f. mitgetheilten Aeusserungen entspricht auch eine Stelle in den *resp. ad prim. obiectiones*, wo der Franzose behauptet, sein Gottesbeweis „weiche in keinem Punkte vom englischen Lehrer ab.“<sup>1)</sup> Das vom Vf. zusammengefasste Resultat ist jedenfalls richtig, dass thatsächlich „Descartes nicht daran dachte, aus der gesammten bisherigen Welt- und Lebensanschauung herauszutreten“ (S. 380). Wie wahr das ist, ergibt sich aus dem Vielen, das er der Scholastik entlehnt. Von ihr entnimmt er eine Reihe von Sätzen, welche er ohne weiteres auf Grund „der deutlichen Einsicht“ und „des natürlichen Lichtes“ für wahr hält, die „*propositiones per se notae*“; von ihr entlehnt er den ontologischen Gottesbeweis, desgleichen das psychologische und kosmologische Moment, das er einficht; ferner die Unterscheidung der doppelten Ordnung des Seins und des Erkennens, von Substanz und Accidens usw. Den Jesuiten ver-

<sup>1)</sup> Vgl. meine Schrift: „Grundgedanke d. Cart. Phil. S. 78.

dankt er seine Neigung zur molinistischen Ansicht in der Frage über Versöhnung von Freiheit und Gnade. Zuweilen ist Descartes sogar besorgt, den Schein einer Abweichung von der Scholastik zu vermeiden, und wählt wohl denselben Terminus, wenn auch die Deutung wesentlich verschieden ist. Vergleiche hierzu seine Ansicht von der substantialen Einheit des Menschen, die Durchwohnung des Körpers durch die Seele.<sup>1)</sup> Den Wortstreitigkeiten will er aus dem Wege gehen und vertauscht die Bezeichnung Gottes als „*causa sui*“, weil die Scholastik es verwirft, mit „*quodammodo causa sui*.“<sup>2)</sup> Ja, was er an der Scholastik getadelt, nimmt er später unbedenklich in sein eigenes System auf.<sup>3)</sup> Andererseits gibt der Vf. denjenigen nicht Unrecht, welche „in der Cartesianischen Philosophie bereits die Keime finden, deren weitere Entwicklung nicht nur zur Beseitigung der aristotelisch-scholastischen Philosophie . . . hinführten“ (S. 380). „Descartes ist wohl dieser Consequenz sich nicht bewusst gewesen“, und fügen wir hinzu, er hätte sicher manche spätere Folgerung abgelehnt. Doch Willmann hat Recht, wenn er die Gründe jener irrigen Consequenzen auch bei Descartes sucht, unter anderem in seinem „Mangel an geschichtlichem Verständnisse der Probleme“, und weil er die bestehende Terminologie „achtlos und verdrossen gemodelt“ habe.<sup>4)</sup> Es fehlte dem Descartes an scharfer und distincter Auffassung.

Paderborn.

Dr. Al. Otten.

### **Eine unsterbliche Entdeckung Kant's** oder die vermeintliche „Lücke“ in Kant's System. Von Dr. phil. P. v. Lind. Leipzig, Haacke. 1898.

Die Schrift wendet sich gegen Trendelenburg, der darin eine Lücke in Kant's System nachwies, dass er die von Kant gestellte Alternative: Der Ursprung des Raumes ist entweder subjectiv oder objectiv, als unlogisch bezeichnet, nämlich ein mittleres Drittes: „subjectiv und objectiv zugleich“ aufzeigte. Diese Behauptung bestreitet nun der Vf. mit wahrhaft fanatischem Eifer und sucht vielmehr bei Trendelenburg eine ganze Menge logischer Fehler nachzuweisen. In etwas naiver Weise ruft er nach jedem vermeintlichen Nachweis eines logischen Fehlers aus: Das ist der erste logische Fehler, das ist der zweite, dritte logische Fehler . . . Trendelenburg's. Wie es aber mit diesem Nachweis steht, möge ein einziges Beispiel, auf welches Lind selbst das grösste Gewicht legt, zeigen. Trendelenburg soll sich nämlich in der Kritik jener Alternative in einem Athemzuge selbst widersprechen. Trendelenburg behauptet nämlich, wie es ja auch selbstverständlich ist, die drei Meinungen:

<sup>1)</sup> Grundged. d. Cart. Phil. S. 68 f. — <sup>2)</sup> A. a. O. S. 92. — <sup>3)</sup> A. a. O. S. 88. — <sup>4)</sup> Gesch. d. Ideal. III. S. 248, 250.

1<sup>o</sup> der Raum ist subjectiven, 2<sup>o</sup> der Raum ist objectiven, 3<sup>o</sup> der Raum ist subjectiven und objectiven Ursprungs zugleich —, diese drei Sätze schliessen sich gegenseitig aus, sind also nicht mit einander vereinbar. Nun hat aber derselbe Trendelenburg gerade darin die Lücke bei Kant finden wollen, dass subjectiver und objectiver Ursprung des Raumes vereinbar sei: Also widerspricht er sich selbst.

Jeder Anfänger in der Logik sieht das Sophismatische dieser Anschuldigung ein; nur eine geradezu schülerhafte Begriffsverwechslung konnte einen solchen Vorwurf gegen einen so hervorragenden logischen Denker wie Trendelenburg erheben. Allerdings kann der Raumursprung nicht zugleich blos objectiv und blos subjectiv sein; wohl aber, wie es thatsächlich ist, sowohl objectiv als subjectiv.

Die Schwäche der Beweisführung ersetzt v. Lind durch Sperr- und Fettdruck, durch Kraftausdrücke und übertriebene Lobeserhebungen Kant's: „unsterbliches Verdienst“, „unsterbliche Entdeckung“, „grösstes philosophisches Genie aller Zeiten“, „von einem alles überragenden philosophischen Genie begründete Entdeckung der exclusiven Subjectivität als Ursprung von Raum und Zeit.“

Die ganze philosophische Mitwelt wird vom Vf. angeklagt, dieses grosse Verdienst Kant's zu verkennen.

„Es war ein mehr als hundertjähriger Irrthum, eine mehr als hundertjährige Verkennung der einzigen und einzigen Wahrheit des grössten philosophischen Genies aller Zeiten, und man täuschte sich mehr als hundert Jahre über die enorme Bedeutung der Kant'schen Unterscheidung zwischen Erscheinung, realer Erscheinung und Ding an sich, indem man sie für einen Irrthum Kant's erklärte.“

Indes hofft der Vf, dass „die Zeit nahe bevorsteht“, da Kant in einer eigenen Schrift an der Hand der Geschichte glänzend gerechtfertigt werden wird. Jedenfalls muss der Verfasser einer solchen Schrift mehr kühle Besonnenheit besitzen als v. Lind; wenn Kant noch viele solcher Anwälte und schwärmerische Lobredner findet, werden selbst seine noch wenigen Anhänger an ihm irre werden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.