

# Rezensionen und Referate.

## Erkenntnistheorie.

**Einführung in die Erkenntnistheorie.** Von Dr. Aug. Messer.  
Leipzig 1909. Philos. Bibl. Bd. 118. 199 S. *M* 2,40.

Neue Gedanken entwickelt diese Schrift nicht. Das ist ja aber auch nicht der Zweck einer „Einführung“. Die Darstellung ist formgewandt und klar. Die Einheitlichkeit der Gedanken ist keine vollständige. Der Verf. bekennt sich zu einer objektivistischen Auffassung der Erkenntnis im Sinne Husserls. Dann durfte er aber nicht im ersten Kapitel sich so enge an B. Erdmann anschließen, da dessen logische und erkenntnistheoretische Anschauungen durchaus ins Gebiet des Psychologismus und Anthropologismus gehören (man vergl. seine „Logik“ I<sup>2</sup>, Halle 1907, Nr. 415 f.). Für den letzteren besteht das Ziel des Denkens in „allgemeingültigen“ und „denknotwendigen“, für den Objektivismus dagegen in wahren oder gegenständlichen Urteilen.

Unter den behandelten erkenntnistheoretischen Fragen vermisste ich die grundlegendste. Worin besteht der Sinn der logischen Grundsätze, und wie weit gelten sie? Hier und nirgendwo anders liegt der Punkt, an dem über den Anthropologismus prinzipiell entschieden wird. Auch die wichtigen Kategorien der Notwendigkeit und Möglichkeit, der Substantialität, Kausalität und Finalität und die damit zusammenhängende Frage nach der wissenschaftlichen Erkennbarkeit Gottes sind nicht entwickelt worden.

Gehen wir zum einzelnen über, so finde ich im zweiten Kapitel die Charakterisierung des dogmatischen, skeptischen und kritischen Standpunktes zu dürftig. Ebenso genügt es nicht, im dritten Kapitel für die Frage nach dem „Ursprung der Erkenntnis“ nur Rationalismus, Empirismus und Kritizismus heranzuziehen. Denn der aristotelische und der scholastische Intellektualismus ist von allen dreien wesentlich verschieden. Die Behauptung, der Rationalismus sei eine Fortsetzung der scholastischen Philosophie des Mittelalters (26), ist historisch falsch, da sich der Rationalismus von vornherein zur Scholastik in Gegensatz stellte und dies auch nach den Prinzipien derselben musste.

Bei dem Problem, ob Realismus oder Idealismus, bekennt sich Verf. zum kritischen Realismus, stützt sich aber dabei zuletzt auf einen Grund,

den ich nicht als stichhaltig anerkennen kann. Da derselbe mit Messers Auffassung des Denkens zusammenhängt, so möge er auch in diesem Zusammenhang gewürdigt werden.

Unter dem Einfluss von Husserl teilt Messer die Bewusstseinerlebnisse ein in anschauliche und unanschauliche oder in Empfindungen und Funktionen oder Akte (31 f.). Die letzteren sind der wichtigste Teil der Denkvorgänge. Diese bestehen nämlich erstens aus den individuell- Augenblicklichen Denkerlebnissen, zweitens aus den Denkinhalten und drittens aus den Gegenständen (15 ff.). Die Denkinhalte sind das, was über bestimmte Objekte gemeint, gedacht wird. In ihnen sollen diese Objekte erfasst werden, so dass von der Treue, mit der sie dies tun, ihre Wahrheit abhängt (15 und 2). Deshalb stehen die Objekte den Denkinhalten als „Gegenstände“ gegenüber, während die Denkinhalte sich auf sie richten als vergegenständlichende Funktionen oder objektivierende Akte. Soweit ist alles gut. Es leuchtet nun ein, dass in diesen zur Darstellung des allgemeinen Wesens des urteilenden Denkens unentbehrlichen Begriffen von Denkinhalten und Gegenständen an und für sich über eine bestimmte dazu erforderliche Natur und Existenz der letzteren nicht das mindeste ausgesprochen ist. Sehe ich z. B. ein Weiss, reflektiere auf dasselbe, vergleiche es mit einem Rot und urteile daraufhin: ‚Dieses Objekt ist verschieden von jenem Objekt und ist weiss‘, so ist damit eo ipso dieser Empfindungs- oder Vorstellungsinhalt zum Gegenstand meines Urteils geworden. Ich brauche dazu weder an das Verhältnis von Substanz und Akzidens noch an eine von meinem Bewusstsein unabhängige Realität dieses Weiss zu denken. Hier ist aber Messer, anscheinend unter dem Einfluss von Theod. Lipps (vgl. dessen Arbeit „Bewusstsein und Gegenstände“ Leipzig 1905), entgegengesetzter Ansicht. Er schreibt nämlich: Wenn ich ein weisses Blatt wahrnehme, so besteht meine Wahrnehmung aus der Weissempfindung und meinem Gerichtetsein auf das Blatt, das diese Eigenschaft hat. „Das Etwas, das die Eigenschaft hat, weiss zu sein, kann ich nicht für sich sehen. Und doch denke („meine“) ich in dem Blatt nicht lediglich das Weiss, sondern ein (relativ) bleibendes Etwas, das Träger dieser und noch mancher anderen Eigenschaft ist, das auch existiert, wenn ich es nicht wahrnehme, und das endlich zu dem ganzen Wirklichkeitszusammenhang gehört. Dieses Etwas ist mir nicht »anschaulich« gegeben, es ist bloss »gedacht«, vorausgesetzt, dass ich es von dem »Weiss« unterscheide“ (30). Nun ist es gewiss richtig, dass die Menschen derartiges denken. Mit dem allgemeinen Begriff des „Gegenstandes“ hat jedoch dieses Objektivieren nichts zu tun, wie es doch Messer nach S. 31 anzunehmen scheint. Vielmehr handelt es sich bei dem geschilderten „Denken“ um Denkinhalte, die keineswegs mit dem Denken überhaupt schon gegeben, und also auch nichts Ursprüngliches, sondern das Ergebnis komplizierter Erfahrungen und Denkopoperationen sind. Folglich wäre die Entwicklung dieser Denkinhalte für die Erkenntnis-

theorie eine höchst wichtige Sache. Wir sehen uns aber sowohl bei Messer als bei Lipps vergeblich nach ihr um. Statt dessen versichert uns Messer, wiederum in vollster Harmonie mit Theod. Lipps, „dass wir in der Wahrnehmung unmittelbar eine Kenntnis von der Realität erwerben“ (75). Damit sollen der Idealismus und Phänomenalismus zurückgewiesen werden. Wer sich aber durch diese Widerlegung nicht überzeugen lässt, dem sagt Messer mit einer auch bei Lipps häufig zu lesenden Phrase: „Man mag das Erfahrungswissen von der Realität, diese ihre geistige Besitzergreifung wunderbar finden, sie ist nicht wunderbarer, als dass es überhaupt so etwas wie »Gegenstandsbewusstsein« gibt“ (75). Noch wunderbarer ist mir freilich, dass Lipps und Messer nicht merken, wie sie mit ihrer verschleierte Appellation an eine Art von realistischen Naturinstinkt sich zu einer der fundamentalsten Ueberzeugungen der Scholastik bekennen: aber, so füge ich hinzu, zu einer Ueberzeugung, die seit Descartes, Malebranche und Hume eigentlich keinem tieferen Denker mehr selbstverständlich sein kann, und die sicherlich mit der allgemeinen Tatsache des „Gegenstandsbewusstseins“ nur von dem identifiziert zu werden vermag, der sich über den Sinn des letzteren nicht vollständig klar ist.

Die Stellungnahme des Verf. zur Metaphysik ist durch diejenige Osw. Külpes bestimmt. Mit diesem lässt er eine Metaphysik nur als empirische Realwissenschaft gelten, nämlich als eine Wissenschaft, die durch zusammenfassende Bearbeitung der allgemeinsten Ergebnisse der einzelnen Realwissenschaften „noch etwas in der Erkenntnis der Wirklichkeit vorzudringen sucht“ (41 und 137 f.). Von den Gründen der Metaphysik für die Existenz eines persönlichen Gottes behauptet Messer, dass „das wissenschaftliche Denken nie über Wahrscheinlichkeiten hinauskommen kann“ (185).

Im 9. Kapitel wird in verhältnismässig grosser Ausführlichkeit „wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube“ behandelt (154—188). Ueber die katholische Auffassung des Verhältnisses von Wissen und Glauben urteilt Messer, dass „nach der Haltung, die die katholische Kirche gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis einnimmt, der Konflikt zwischen Wissen und Glauben hier als unaufhebbar erscheint“ (164). Die protestantische Auffassung gefällt Messer mehr, befriedigt ihn aber auch nicht ganz. Versöhnung zwischen Glauben und Wissen sieht Verf. erst eintreten, wenn der Glaube darauf verzichtet, an Gewissheit das Wissen überragen zu wollen. Dieser Glaube „würde nur in der Form der Hoffnung und des Wunsches über die Vermutung, bei der das Denken stehen bleibt, hinausgehen. Vielleicht dürfte dies etwa die Form des Glaubens sein, die allein noch den vorwiegend »kritisch« veranlagten Menschen, den »Intellektuellen« zugänglich bleibt“ (187 f.).

Leider hat auch Messer in seine Darstellung der katholischen Auffassung des Verhältnisses von Wissen und Glauben manche der landläufigen Phrasen der „Intellektuellen“ hineingemischt. Im einzelnen will

ich seinen Ausführungen nicht folgen, sondern mich darauf beschränken, den prinzipiellsten Punkt hervorzukehren. Das Schlagwort der „Intellektuellen“ und „kritisch Veranlagten“ lautet: Das höchste Gut der Wissenschaft ist die absolute Freiheit der Forschung. Diesen Satz erkennt die katholische Kirche nicht an. Wir fragen uns darum, ob diese Stellungnahme der katholischen Kirche den Prinzipien des streng wissenschaftlichen Denkens widerspricht. Das Gegenteil davon ist der Fall. Das höchste Gut der Forschung kann kein anderes sein als das, worin sie ihr Endziel findet. Die Freiheit der Forschung aber ist überhaupt kein Ziel derselben; denn wir forschen doch nicht, um unsere Freiheit zu üben, sondern um zu erkennen. Die Erkenntnis aber eines Gegenstandes der Forschung ist dann endgültig erreicht, wenn wir mit unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz die Wahrheit des durch die Forschung Gefundenen einsehen. Also ist das höchste Gut und der letzte Richtpunkt aller wissenschaftlichen Forschung die Wahrheit. Ist nun jemand überzeugt, dass gewisse Erkenntnisse wahr seien, so wird er bereitwilligst allen übrigen Denkern der Welt zugestehen, sich ebenfalls durch Forschen und Nachdenken von dieser Wahrheit zu überzeugen, kann aber keinem einzigen derselben das Zugeständnis machen, nirgendwo in seinem Forschen und Denken einen Fehler gemacht zu haben, wenn er zu einem jener Wahrheit widersprechenden Resultat gelangt ist. Das liegt nun einmal im Sinn und Wesen der Wahrheit. Diese kann keine ihr widersprechende Erkenntnis und also auch keinen zu dieser Erkenntnis führenden Weg gelten lassen, sondern muss darauf bestehen, dass sie dem Sucher der Leuchtturm sei und bleibe. Gegen dieses Prinzip von der absoluten Dominanz der Wahrheit kann sich nur derjenige Erkenntnistheoretiker erklären, der leugnet, dass es eine Reihe absolut gewisser Wahrheiten gebe. Zu diesen gehört aber Messer nicht, da er im Gegenteil mit Husserl die Prinzipien des Objektivismus vertritt. Tut er das aber mit der Ueberzeugung und dem Ernst, der uns bei der Bekämpfung des Psychologismus durch Husserl überall entgegentritt, dann darf er, falls er logisch denken will, es keinem Psychologen in der Welt einräumen, überall richtig gedacht zu haben. Er muss ihm vielmehr sagen, dass er sich irre, und muss ihn auffordern, sein Denken so lange zu revidieren, bis er sich vom Objektivismus überzeugt habe. Ganz dies ist nun auch der prinzipielle Standpunkt der katholischen Kirche. Wie könnte sie einerseits überzeugt sein, die Wahrheit zu besitzen, und andererseits den Satz anerkennen, ein Forschen und Denken, das zum eigentlichen Widerspruch mit dieser Wahrheit geführt habe, könne in jedem seiner Momente mit allen Regeln des wissenschaftlichen Denkens in Harmonie, d. h. logisch absolut einwandfrei sein?

Aber, um diese Frage zu erheben, kann ich die katholische Kirche ganz aus dem Spiel lassen und statt ihrer von der Logik sprechen. Wie können die Logik und Erkenntnistheorie einerseits lehren, es gebe gewisse

evidente Wahrheiten, und anderseits der Freiheit der Forschung einen solchen Spielraum gewähren, dass sie ihr gestattet, sich beim Gegenteil derselben zu beruhigen? Die Wahrheit würde ja sich selbst preisgeben. Wer immer wirklich überzeugt ist, eine Wahrheit zu besitzen, muss in ihr nicht nur den Ziel-, sondern auch den Richtpunkt des Suchens sehen.

Wer aber möchte der katholischen Kirche es absprechen, die wirkliche, echte Ueberzeugung zu haben, Besitzerin der Wahrheit zu sein? Wie sollte sie sich da zu dem Suchen nach diesen Wahrheiten anders stellen, als die Wissenschaft es tun muss zu dem Suchen nach den von ihr sicher gestellten Wahrheiten?

Münster.

Dr. Jos. Geysler.

## Psychologie.

**Die Phantasie.** Eine psychologische Untersuchung. Von Emil Lucka. Wien und Leipzig 1908, Wilh. Braumüller. kl. 8°. 197 S. Brosch. M 2.50, Kr. 3.

Diese monographische Abhandlung über „die Phantasie“ bezweckt hauptsächlich, „eine Basis für die neue Wissenschaft der Charakterologie“ zu schaffen. „Charakter“, so äussert sich der Verfasser (167), „ist, kurz gesagt, der Inbegriff eines individuellen Verhaltens, der Stellung eines Menschen zur Welt, zu allen anderen Menschen und zu Teilen seiner eigenen Person.“ „Ohne kritische Auseinandersetzungen“, die der Verfasser nachzuliefern verspricht, will er in seinem angeführten Essay eine positive Vorarbeit für die Bestimmung der hauptsächlichsten Charaktertypen liefern (vgl. Vorwort). In drei Abschnitten sucht L. diesen Zweck zu erreichen: Der erste (1—60) behandelt „das Vorstellungsleben“. Durch Charakterisierung des seelischen Geschehens, wobei der Verfasser energisch den Standpunkt einer „atomistischen“ Psychologie ablehnt, und durch Definition der „Wahrnehmung“ und der „Reproduktion“ sowie des „Gedächtnisses“ bahnt er sich den Weg zu dem zweiten (Haupt-)Abschnitt (61—155), der „die Phantasie“ und ihre Formen bespricht. Der dritte Abschnitt (156—181) zieht die Folgerungen aus der bisherigen Darlegung unter dem bezeichnenden Titel „Bewahren und Neuschaffen“. Einige kurze, erläuternde Exkurse beschliessen das Werk.

Man darf an die Schrift nicht den Massstab streng wissenschaftlicher Kritik anlegen: Der Stil ist feuilletonistisch und bilderreich, die teilweise recht geistvollen Ausführungen mehr aphoristisch geboten, als ausreichend begründet. Der Verfasser zeigt sich indes in der modernen psychologischen Literatur nicht nur gut orientiert, er ist vielmehr auch ein origineller Denker, dessen Interessensphäre vorzugsweise auf dem ästhetischen Gebiete zu liegen scheint. So wenig wir deshalb sein Buch als Einführung

in die behandelte Materie für Anfänger empfehlen können, so sehr betonen wir andererseits, dass die Fülle des vom Verfasser gebotenen Stoffes jedem gereiften Leser viel Anregung bieten wird — nicht zum mindesten aus dem Grunde, weil die oft einseitig und paradox formulierten Sätzen zum Widerspruch und deshalb zu eigenem Nachdenken reizen.

Braunsberg (Ostpr.).

Dr. W. Switalski.

## Naturphilosophie.

**Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre.** Von Dr. phil. H. Meyer. Bonn 1908, Verlag von Peter Hanstein. 8°. 112 Seiten.

Seitdem Charles Darwin das Entwicklungsproblem in der Biologie aufgerollt hat, ist es im Mittelpunkt der naturwissenschaftlichen und philosophischen Untersuchungen geblieben. Trotz der anfänglichen Begeisterung für die neue Methode der Forschung und Erklärung der Tatsachen begannen jedoch alsbald Streitigkeiten, wie die Entwicklungslehre des näheren aufzufassen sei, welches ihre Grenzen, ihre Faktoren seien usw. Während sich die einen der Entwicklungstheorie gegenüber in hohem Grade skeptisch verhalten, sehen die anderen in ihr die endgültige Lösung aller philosophischen und wissenschaftlichen, insbesondere der biologischen Probleme. Während die einen auf rein äussere, mechanische Faktoren zurückgreifen und jedes innere, zielstrebige Entwicklungsprinzip verwerfen, weisen andere mit allem Nachdruck gerade auf die inneren Entwicklungsfaktoren hin, denen gegenüber die äusseren Faktoren nur den Charakter einer äusseren Bedingung haben. Die Forscher, die das Entwicklungsproblem durchaus wissenschaftlich behandeln und Tatsachen von Hypothesen gewissenhaft scheidern, sind nicht gerade besonders zahlreich, bei den meisten tritt willkürliche, dogmatische Spekulation an Stelle nüchternen Forscherarbeit. Besonders tritt der dogmatische Charakter in den metaphysischen Entwicklungstheorien klar zu Tage.

Es kann daher nicht wundernehmen, dass auf diesem Gebiete noch heute, trotz einer geradezu immensen Literatur zur Entwicklungsfrage, eine fast unheimliche Unklarheit und Verwirrung herrscht. Besonders unter den Laien weiss man nicht den Darwinismus von der Entwicklungslehre überhaupt zu unterscheiden.

Um nun über den gegenwärtigen Stand der Entwicklungslehre auch weitere Kreise zu unterrichten, hat Dr. H. Meyer das vorliegende Buch geschrieben. In zwei Teilen wird die Entwicklungslehre als naturwissenschaftliche Theorie und als metaphysische Theorie behandelt. Im ersten Teile kommt nach einer allgemeinen Einleitung über den gegenwärtigen Stand des zu behandelnden Problems der Hauptgegner der Abstammungs-

lehre, Albert Fleischmann, zur Sprache. Sodann werden die Vertreter der Entwicklungslehre in der darwinistischen Fassung, wie Ernst Haeckel und August Weismann, vorgeführt. Endlich lernt der Leser die Entwicklungslehre in der antidarwinistischen Fassung kennen, welche in vier Fragen behandelt wird: a. Welches sind die Beweise für die Deszendenzlehre? b. Welches sind die bei der Entwicklung massgebenden Faktoren? c. War die Entwicklung eine einstammige oder eine vielstammige? d. Auf welche Art und Weise war die Entwicklung vor sich gegangen? Wasmann und de Vries, Hesse, Kohen, Fischer, Hertwig, Reinke, Strasburger, Boveri, Steinmann u. a. werden berücksichtigt.

In einem weiteren Abschnitte wird die wichtige Frage aufgerollt, ob die Naturwissenschaft Beweise für eine Abstammung des Menschen von der Tierwelt erbringen kann. Der Haeckelsche Darwinismus, die Frage der direkten oder indirekten Affenverwandtschaft des Menschen, der *Pithecanthropus erectus* und Neandertalmensch und die anatomische Stellung des Menschen werden zum Zwecke einer Beantwortung dieser Frage untersucht. Es war hier wie auch sonst im ganzen Buche nicht die Absicht des Verfassers, selbständige Kritik zu üben, sondern die Ergebnisse des einen Naturforschers durch die Forschungsergebnisse des andern zu beleuchten. Insbesondere findet man Wasmanns Buch über die moderne Biologie häufig als Autorität angeführt.

Der Verfasser kommt zu dem Schluss: wir dürfen ohne Uebertreibung behaupten, dass die Konstanztheorie im Kampfe mit der Entwicklungstheorie endgültig unterlegen ist. Die Artverwandlung ist teils durch direkte Beweise nachgewiesen, teils spricht eine reiche Fülle von indirekten Zeugnissen für sie, wenn anders die natürliche Erklärung der Naturerscheinungen nicht aufgehoben werden soll. Ueber die Frage jedoch, ob der Mensch ein Glied in dieser Entwicklungsreihe bildet, sind bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft bestimmte Angaben nicht möglich (78).

Dieser erste Teil ist für Laien, die sich über das Problem der biologischen Entwicklung orientieren wollen, vollständig ausreichend und übersichtlich dargestellt.

Dasselbe lässt sich jedoch vom zweiten Teile, in dem die Abstammungslehre als metaphysische Theorie zur Sprache kommt, nicht sagen. Denn wir finden hier nur eine Darstellung und Kritik des Haeckelschen evolutionistischen Monismus. Dem Thema entsprechend hätten aber auch noch andere Systeme, die auf dem Boden einer evolutionistischen Metaphysik stehen, behandelt werden müssen, etwa Spencer, Fouillée, E. v. Hartmann, Wundt u. a. Freilich müsste dann der Haupttitel des Buches anders lauten, da man unter dem gegenwärtigen nur die naturwissenschaftlichen Entwicklungslehren erwartet. Die Bedeutung der evolutionistischen Metaphysik auf gewöhnlich monistischem Boden ist aller-

dings heute zu gross, ihr Einfluss zeigt sich auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Arbeit, nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch in den Geschichtswissenschaften, in Ethik, Soziologie, in der Religions- und Kulturphilosophie, ja sogar in der Theologie, in so hervorragendem Masse, dass eine gründliche, aber doch weiteren Kreisen zugängliche Behandlung sehr wohl am Platze wäre. Wir haben dieses Problem, wenn auch nur kurz, gerade von diesem Standpunkte aus in unserer Arbeit: „Die Philosophie des Monismus“ in Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (Bd. XXI, 343—354) untersucht.

Krakau.

Friedrich Klimke S. J.

**Materie und Leben.** Von Dr. phil. u. theol. Joh. Ude, k. k. Universitätsdozent an der Universität Graz. München 1909, Münchener Volksschriftenverlag. 94 S. *M* 0,50.

Das 21. Heft der Münchener Volksschriftensammlung liegt hier vor. Es muss dem Leiter des Unternehmens, Dr. A. Beck in Amberg, das Zeugnis ausgestellt werden, dass er das Unternehmen stetig zu fördern bestrebt ist und zwar mit gutem, teilweise bestem Erfolg. Zu den besseren bisher veröffentlichten Heften gehört das vorliegende. Der Vf. ist auf dem Gebiete der Naturwissenschaft gut zu Hause, seine Darlegungen sind auch im allgemeinen populär. Nur hätten wir die Fremdwörter und die fachmännischen und wissenschaftlichen Ausdrücke lieber mehr verdeutscht und erläutert gesehen, und ein bisschen weniger Zitate gewünscht, denn die Zitate sind, weil aus gelehrten Schriften entnommen, meist nicht populär genug. Es wäre darum besser gewesen, wenn der Vf. das in solchen Zitaten Gesagte sofort in die populäre Sprache umgesetzt hätte, selbstverständlich unter Nennung der Stelle und der Auktoren, denen das Zitat entnommen ist. — Die Kapitelüberschriften, die zugleich zeigen mögen, wie aktuell das Schriftchen ist, sind:

I. Die Materie, ihre Eigenschaften, ihre Wirkungen. II. Kraft, Energie, Bewegung. III. Konstanzgesetz der Materie; Konstanzgesetz (Äquivalenzgesetz) der Energie; Entropiegesetz. IV. Das Leben in seinen Funktionen. Organismus. V. Pflanze, Tier, Mensch. VI. Reizbarkeit, Sinneserkenntnis, Instinkt, Verstandeserkenntnis, Wollen. VII. Die mechanische, physikalische und chemische Lebenstheorie. VIII. Das Lebensprinzip (die Seele). IX. Das Leben und die Deszendenztheorie. Generatio aequivoca (Urzeugung). X. Materie und Leben im Rahmen der Weltanschauung. Schlusswort.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Anthropologie.

**Der Mensch.** Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts. Von Friedrich Klimke S. J. Graz und Wien 1908, Styria. 274 S.

Wilhelm Wundts wissenschaftliche Leistung ist in neuerer Zeit schon mehrmals eingehend gewürdigt worden; sie verdient auch unter den modernen Systembildungen auf philosophischem Gebiete die eindringlichste Beachtung ganz besonders seitens jener, die von den grossen Ergebnissen der Naturwissenschaften eine neue Grundlegung der Metaphysik erhoffen. Für sie bedeutet gerade Wundts Arbeit einen wichtigen Markstein auf dem von Fechner und Lotze angelegten Wege, der im Gegensatz zur rein aprioristischen Metaphysik des deutschen Idealismus eine empirische, „induktive“ Metaphysik erreichen soll. Bis jetzt haben von diesen Bestrebungen immer noch die empirischen Einzelwissenschaften, vornehmlich die experimentelle Psychologie, den meisten Nutzen gehabt; für die eigentliche Philosophie sind zwar viele fruchtbringende Anregungen besonders in der Erkenntnistheorie, rationellen Psychologie und Religionsphilosophie gewonnen, aber eine einheitliche widerspruchslose Weltansicht ist auf diesem Grunde noch nicht aufgebaut worden. Auch Wundts Versuch ist hier als gescheitert zu betrachten, wie uns Friedrich Klimke S. J. in vorliegendem Buche nachweist.

Einen Philosophen von der Bedeutung Wundts schon zu Lebzeiten abschliessend zu beurteilen, ist eine schwierige Aufgabe, aber keinesfalls ein verfrühtes Unternehmen. Schon wegen der populär-wissenschaftlichen Ausmünzung, die Wundts philosophische Anschauungen erfahren haben, ist eine kritische Darstellung und Sichtung wünschenswert, besonders aber ist vom Standpunkt der christlichen Weltbetrachtung aus eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem einflussreichen System zu begrüssen. Klimke hat das unternommen, und dadurch gewinnt seine Arbeit einen Vorsprung vor den tüchtigen Monographien von Edmund König und Rudolf Eisler. Wenn das apogetische Moment dabei hier und dort zu sehr in den Vordergrund gestellt wird, so ist das wohl verständlich; leider scheint darob die historische Basis zu sehr eingeengt worden zu sein. Kaum dass sich in der Darstellung ein dürftiger Hinweis auf Leibnizens Monadologie findet (42 Anm.), oder dass auf Humes Assoziationspsychologie Bezug genommen ist (vgl. S. 34. 36). Vollends vermisst man eine kurze, ausdrückliche Würdigung von Wundts speziellem Verdienst, dem Ausbau der experimentellen Psychologie; ebensowenig ist der Fortschritt klar gekennzeichnet, den seine Bemühungen für die „induktive Metaphysik“ gegenüber Fechner und Lotze bedeuten, noch auch in der Ethik die Linie gezogen, die von Hegel her zur Kultur- und Gesellschaftslehre Wundts hinführt. In

diesen wichtigeren Punkten hätte die historische Anknüpfung der im ganzen trefflich geübten „immanenten Kritik“ (200) wertvolle Dienste geleistet.

Die Anlage des Buches ist sehr übersichtlich; der Gedanke, das anthropologische Problem zum Mittelpunkt zu nehmen, ermöglicht in allen Teilen eine konkrete Behandlung und praktische Zuspitzung der einzelnen Gegenstände. Die Hauptfrage: „Was ist der Mensch nach der Wundtschen Philosophie?“ zerfällt in drei Unterfragen: „1. Welches ist nach Wundts Lehre die Natur des Menschen in sich betrachtet? 2. Welches ist nach dieser Philosophie der Ursprung des Menschen? 3. Welches ist nach Wundt der Zweck und die Aufgabe des Menschen?“ (12). Damit ist die vollständige, umfassende Einteilung gegeben.

Der erste Abschnitt enthält die Lehre über die Natur des Menschen, besonders Wundts Erkenntnislehre und seine Psychologie. Unter vollständiger Anerkennung der grossen Verdienste des Leipziger Psychologen werden die Mängel seiner Anschauungen aufgezeigt, vornehmlich die unzulängliche Abgrenzung der Naturwissenschaft und Psychologie, die in dem Unterschied von mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung motiviert ist; die Aktualitätstheorie wird in ausführlicher Kritik (36—49) abgelehnt, ebenso wie die Auffassung Wundts vom Verhältnis des Leibes zur Seele. Klimke legt das Widerspruchsvolle in manchen Gedanken Wundts mit aller Klarheit bloss und sichert sich so für die ganze folgende Polemik eine Reihe von günstigen Positionen, auf die er sich in der Diskussion immer wieder zurückziehen kann.

Den Inhalt des zweiten Teiles bildet die Theorie vom Ursprung des Menschen. Aus der grossen Anzahl der hier in gedrängter Darstellung besprochenen Probleme seien hervorgehoben: Die Bewertung der objektiven Zweckmässigkeit, ferner die interessante Begriffslehre Wundts, welche im Grunde keinen wesentlichen Unterschied zwischen Verstandes- und Sinneserkenntnis gelten und die Begriffe aus Vorstellungen sich entwickeln lässt. Daran reiht sich die Kritik der Willenstheorie und die Behandlung der Kosmogonie.

„Nach Wundt hat sich der Mensch aus der ewigen, ungewordenen Materie nach immanenten Gesetzen durch das Reich der Tiere entwickelt. Wie in physischer, so ist er auch in psychischer Beziehung nur das Produkt einfacher Faktoren, die sich bereits in den untersten Organismen vorfinden. Ein einheitliches, absolutes Entwicklungsgesetz, das letzthin auf einen geistigen Grund hinweist, umfasst die ganze Natur, um sie in Zukunft noch höheren Stufen entgegenzuführen, bis schliesslich ein Zusammensturz der kosmischen Massen alles wieder in einen Nebelzustand auflöst, der nun seinerseits den Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe bilden wird. Auf Grund verschiedener Erwägungen glauben wir jedoch die objektive Berechtigung dieser Entwicklungstheorie beanspruchen zu müssen. Wie die Kluft zwischen Mensch und Tier von Wundt nur künstlich überbrückt wird, so ist es ihm auch nicht gelungen, das

Leben im allgemeinen aus der Materie abzuleiten, und noch weniger, auf die letzten Fragen nach dem Ursprung der Welt eine einheitliche, befriedigende Antwort zu geben“ (176).

Im dritten Teil kommt die praktische Philosophie Wundts zur Darstellung. Seine Ethik will rein empirisch, „metaphysikfrei“ sein; sie basiert aber, wie Klimke erweist, auf seinem absoluten Evolutionismus, „seine Lehre der sittlichen Handlungen auf der emotionalen Willenstheorie und der Aktualitätstheorie, die Lehre von den sittlichen Zwecken und Normen auf seinem aktualitätstheoretischen Willensmonismus“ (184). Weiterhin zeigt sich, dass Wundts empirisch-positivistische Methode unmöglich zu einem philosophischen System der Ethik führen kann (197). Für ihn erschöpft sich der Zweck und die Aufgabe des einzelnen Menschen sowie der ganzen Menschheit in der Förderung humaner Kultur, deren „Zweckobjekt aber nicht der einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist“ (208). Ist schon mit dieser Bestimmung die Gebietsgrenze der empirischen Methode überschritten und dem menschlichen Handeln ein jenseits aller Erfahrung liegendes ideales Ziel gesteckt, so bringt die Gottesidee erst recht den ungewollten metaphysischen Abschluss der Ethik. Gott ist der „Weltwille“, der unaufhaltsam und immerwährend nach weiterer Vervollkommnung strebt; die Einzelwillen nehmen an ihm teil ohne Beschränkung ihrer individuellen, selbständigen Tätigkeitsphäre (215). Klimke beleuchtet das Unklare und Unwahre dieses voluntaristischen Pantheismus und entwirft demgegenüber in markanten Linien das ethische Ideal des Menschen, wie es im Lichte der theistischen Welterklärung erscheint; in ihm findet sich das untilgbare Glücksstreben des Menschen, dem Wundt die Eigenschaft eines sittlichen Motivs nicht zuerkennen will, harmonisiert mit dem strengen Pflichtcharakter der ethischen Aufgabe.

Klimke beschliesst seine verdienstvolle Arbeit mit dem Urteil, dass Wundts Philosophie trotz der ausgezeichneten Leistungen auf einzelnen Gebieten „eine befriedigende, logisch durchgebildete und den Tatsachen entsprechende Weltanschauung nicht bieten kann. Und insofern sich in Wundt verschiedene philosophische Strömungen der Gegenwart konzentrieren, muss auch von diesen dasselbe Urteil gelten“ (256).

Eichstätt.

Dr. Georg Wunderle.

---

## Metaphysik.

**Ideen und Ideale.** Grundriss einer Weltauffassung. Von Henry Hughes. Würzburg 1908, A. Stubers Verlag (Curt Kabitzsch). 8°. 49 S. 1 M.

H. Hughes will uns in der vorliegenden Broschüre den Grundriss einer Weltauffassung zeichnen. In der Tat hat er aber nur das Unklare,

Unlogische und Falsche seines eigenen Denkens verraten. Fast von allem ist hier die Rede, aber kein einziger Punkt ist gründlich behandelt, keine einzige der vielen und oft durchaus falschen Ansichten ist begründet. Rhetorischer Schwulst muss da fast immer die klare Fassung der Gedanken ersetzen. So trägt gleich der erste Abschnitt die Ueberschrift; „Zweck der Philosophie“, und doch erfahren wir gar nichts von diesem Zwecke. S. 6 wird behauptet, die Vernunftbegriffe, wie Gott und Unsterblichkeit, Atom und Weltall, Gesetzmässigkeit und Willensfreiheit, Sittengesetz und Vergeltung seien „ganz frei und willkürlich von unserem Geiste gewählt worden“; und dennoch sind sie uns so notwendig wie das tägliche Brot, ja weit notwendiger. Wird hier nicht Freiheit und Notwendigkeit in einem Atemzuge behauptet, und so die erste Behauptung durch die zweite aufgehoben?

S. 9 heisst es: „Die Zahlenlehre beginnt mit einer Unwahrheit; sie nimmt an, dass eine Reihe von Dingen ganz gleichwertig sind, dass sie sich gegenseitig vertreten können; wir wissen aber alle recht gut, dass in Wahrheit kein Gegenstand dem andern völlig gleich. Trotzdem gilt in der ganzen Welt, bei allen Denkern die Mathematik als die sicherste Wissenschaft.“

Weiss denn der Vf. nicht, dass die mathematische Zahl eine Abstraktion und keineswegs eine Wiedergabe eines individuellen, konkreten Dinges ist? Es scheint doch, denn gleich darauf spricht der Vf. von „weiteren Unwirklichkeiten“ der Mathematik. Nach der Ansicht des Vf.s ist also „Unwirklichkeit“ und „Unwahrheit“ dasselbe! S. 16 werden als „die letzten Bestandteile der Seele“ aufgezählt: Wahrnehmung, Empfindung, Gliedbewegungen, und den letzten Bestandteil dieser (sic!) Willensregungen bilde der Impuls oder Antrieb. Diese Psychologie lässt tief blicken. Und am Schluss dieses Kapitels leistet sich der Vf. den grossartigen Satz:

„Dahingegen hat die Wissenschaft den Begriff einer unendlich grossen Seele ruhig der Untersuchung der Theologen überlassen.“

Nach S. 17 hielt der Urmensch die Seele für ein Tier, einen Vogel, eine Schlange, eine Maus, die den Leib verlassen können. Es scheint, dass diese armen „Urmenschen“ doch gescheiter waren als der Verfasser, denn sie hielten nicht, wie man sich aus jeder Ethnographie oder Kulturgeschichte überzeugen kann, die Seele selbst für ein Tier, sondern glaubten nur, dass die Seele des Menschen nach seinem Tode in einem Tiere ihren Wohnsitz aufschlage.

Doch wir wollen die Beispiele, in denen sich die tiefe philosophische Ausbildung des Verfassers verrät, nicht vermehren. Darum schweigen wir auch vollständig von den unglaublichen Behauptungen über die historische Person Christi S. 34 und über die katholische Kirche S. 44, zu denen sich der Verfasser versteigt. Nur eines führen wir noch an, da es offenkundig zeigt, welchen Grad das Verständnis des Verfassers für das Christentum erreicht. S. 34 heisst es nämlich, dass nach der Lehre der katholischen

Kirche „ein Zimmermann und Zimmermannssohn zum Gott geworden“ ist!! Der Verfasser selbst hat diese Worte gesperrt drucken lassen. Es ist doch schade, dass das Manuskript für diese Broschüre nicht eine Beute des Papierkorbes geworden ist.

Krakau.

Friedrich Klimke S. J.

---

## Ethik.

**Philosophia moralis.** Auctore C. Willems, S. Theol. et Phil. Doctore, Philosophiae in Seminario Trevirensi Professore. Trevis 1908, Ex officina ad S. Paulinum. p. XV, 584. *N* 7.

Diese Moralphilosophie des rührigen Professors am Priesterseminar zu Trier bildet den dritten Teil seiner Philosophie und zugleich deren Abschlussband. Sie steckt sich die weitesten Grenzen; denn nicht nur wird von der Moralität überhaupt gehandelt: vom Ursprung und der Natur der moralischen Ordnung und der moralischen Ideen, vom Gesetz, vom Gewissen, vom ethischen Willen, von Tugend und Laster, — sondern auch von den Arten der Moralität und des moralischen Handelns: von den Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten. Begreiflicherweise nehmen in der Darlegung dieses Dreipflichtenkomplexes die Pflichten gegen den Nächsten den breitesten Raum ein. Der Vf. gruppiert das Ganze unter den Gesichtspunkt: die Liebes- und die Gerechtigkeitspflichten gegen den Nächsten.

1. Die Liebespflichten beziehen sich auf die intellektuellen, moralischen und materiellen Güter des Nächsten. In ersterer Hinsicht ist die Lüge verboten, die Unterweisung des Nächsten aber pflichtgemäß; in der zweiten Hinsicht sind Hass, Feindschaft, Argwohn, freventliches Urteil, Ehrabschneidung, Verleumdung, Schmähung, Verachtung, Beleidigung, Aergernis, Mithelferschaft am Bösen gegenüber dem Nächsten zu unterlassen, hingegen ist Liebe, brüderliche Ermahnung zu üben, Ehre zu erweisen wem sie gebührt, ein gutes Beispiel zu geben, und die moralische und persönliche Freiheit des Nächsten zu achten auf religiösem wie auf bürgerlichem Gebiete. In der dritten Hinsicht wird (negativ) das erlaubte und unerlaubte Verhalten gegenüber dem ungerechten Angreifer untersucht und das Duell noch insbesondere gewürdigt; sodann werden (positiv) die Liebespflichten gegenüber der Gesundheit, der Unversehrtheit und der Sittlichkeit (Keuschheit) des Nächsten sowie die humanitären und charitativen Verpflichtungen vorgeführt. — Der materielle Charakter der hier (3. Punkt) in Frage stehenden Güter des Nächsten dürfte noch mehr hervortreten.

2. Die Erörterung der Gerechtigkeitspflichten gegen den Nächsten beginnt mit der Darlegung des Begriffes der Existenz und der Notwendigkeit

des Eigentumsrechtes überhaupt, und wendet sich dann zur Würdigung der entgegenstehenden Systeme des absoluten und relativen Kommunismus, des Sozialismus, des Agrarsozialismus und anderer Theorien. Ein Artikel über das Privateigentum beschliesst diesen Paragraphen. Es folgt jetzt die Untersuchung des Eigentumserwerbes und der Besitztitel, die in grossem Umfange namhaft gemacht werden.

3. Hierauf geht der Vf. zu den Gesellschaftspflichten über. Nach einigen kurzen Erörterungen über die Gesellschaft überhaupt, spricht er von den Arten der Gesellschaft: Familie und Staat.

Da die Familie auf der Ehe beruht, wird vor allem vom Wesen, von der Notwendigkeit und den Eigenschaften der Ehe (Einheit, Unauflöslichkeit, gesetzlicher Regelung der Ehe) gehandelt. Sodann wird das Familienverhältnis näher untersucht, die Pflichten der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt, die Pflichten der Herrschaften gegen die Diensthofen und umgekehrt kommen zur Sprache.

Zur bürgerlichen und staatlichen Gesellschaft übergehend spricht W. vom Wesen (von den Gliedern, den Zwecken und der Leitung) der bürgerlichen Gesellschaft; weiterhin von ihrem Ursprung überhaupt und vom Ursprung der einzelnen Staatenbildungen im besonderen, und schliesslich von den Rechten und Pflichten des Staates: seine Rechte gipfeln in der gesetzgebenden, richtenden und administrativen Gewalt, seine Pflichten beziehen sich auf die Religion, auf die öffentliche Sittlichkeit, auf Kunst und Wissenschaft, auf die materielle und wirtschaftliche Wohlfahrt der Bürger; in letzterer Hinsicht werden die volkswirtschaftlichen Systeme des Merkantilismus und Liberalismus erwähnt, und ist von Preisfestsetzungen, von Steuern, Zöllen, Monopolen und vom Kriegsdienst die Rede. Auch Krieg und Frieden und die internationalen Rechte und Pflichten sind nicht vergessen. Den Abschluss bildet ein Anhang über die soziale Frage.

Man sieht, eine gewaltige Stoffmenge ist hier zusammengetragen. Die Allgemeine Ethik, die Individualethik und die Sozialethik haben sich in den Raum von knapp 600 Seiten friedlich geteilt. Es mag sein Gutes haben, das ganze Gebiet der Ethik in seinen heute so mannigfaltig gestalteten Verzweigungen einmal in einem derartigen Ueberblick darzustellen und zu begründen, namentlich wenn man, wie es der Vf. tut, das sorgsame Auge niemals von der Sicherung der Grundlagen der einzelnen Fragen abwendet. Aber mancher Kritiker wird trotz alledem die allzu summarische Behandlung vielfach so schwieriger und bedeutender Fragen tadeln. Er wird vielleicht der Meinung sein, dass man, wie man in der nachmittelalterlichen Zeit eine Trennung der Moral von der Dogmatik, und später der Ethik, Kasuistik, Pastoral, Liturgik usw. von der Moral vornahm, so heutzutage die Allgemeine Ethik getrennt von der Individualethik und diese hinwieder getrennt von der Sozialethik

behandeln müsse, wenn etwas Gediegenes, kritisch Durchgearbeitetes und Zeitgemässes zustande kommen solle. Doch: De gustibus non est disputandum.

Auf alle Fälle hat W. die Aufgabe, die er sich gesteckt hat, in hervorragender Weise gelöst. Nova et vetera hat er harmonisch verbunden. Es ist eine Universalethik von gut moderner Art. Auf jeder Seite zeigt sich das energische Bemühen des Vf.'s, für unsere Zeit und unsere Verhältnisse zu schreiben. Vor seiner Belesenheit aber allen Respekt!

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Geschichte der Philosophie.

**René Descartes.** Eine Einführung in seine Werke. Von K. Jungmann. Leipzig 1908, Fr. Eckardt. 234 S. gr. 8<sup>o</sup>. br. M 6,50.

Seitdem die beiden französischen Forscher Ch. Adam und A. Tannery eine grosse kritische Gesamtausgabe der Werke R. Descartes' veranstaltet haben, deren wichtigster Teil, die Korrespondenz, seit einer Reihe von Jahren vorliegt (Paris 1897 ff.), ist die Descartesforschung wieder neubelebt worden. Denn die vielen Briefe des Philosophen sind ihr jetzt erst eigentlich zugänglich gemacht worden, da Clerseliers Ausgabe in drei Bänden nur ein Chaos war, in dem man sich kaum zurechtfinden konnte. Daher ist es auch begreiflich, dass wieder der Versuch gemacht wird, ein zusammenfassendes Bild der wissenschaftlichen Arbeit Descartes' zu geben. Er liegt uns vor in dem Buche von K. Jungmann, R. Descartes, Eine Einführung in seine Werke. In der Vorrede sagt der Verfasser, dass seine Auffassung Descartes' erheblich von der Schulinterpretation abweiche; das veranlasse ihn vor allem, sein Buch herauszugeben. Das Resultat seiner Untersuchung ist vor allem, dass D. ein Vertreter der exakten Wissenschaften sei, „der dem Wissenschaftsbetrieb eine Erkenntnistheorie vorausschickt“ (VII). So ist denn der leitende Gesichtspunkt der Arbeit Jungmanns, nachzuweisen, dass für D. die Hauptsache eigentlich nicht die Philosophie, in der Sprache der damaligen Zeit die Metaphysik, sondern die exakten Wissenschaften, vor allem die Physik gewesen seien. J. geht so weit, als das Problem D.s die Frage hinzustellen: Wie ist Physik als Wissenschaft möglich (99)? Mit dieser Ansicht ist J. augenscheinlich nicht allzu weit von der Interpretation D.s durch die Marburger entfernt, obwohl er P. Natorps Anschauungen verschiedentlich bekämpft.

Nach einem kurzen einleitenden Kapitel über die Entdeckung der wahren Methode durch D. 1619/20 stellt der Verfasser im 2. Kapitel die mathematischen Theorien D.s dar, soweit das für das Verständnis seiner Philosophie notwendig ist. Freilich scheint es dem Ref., als ob J. da manches viel kürzer und knapper hätte behandeln können. Eine Auseinandersetzung mit E. Cassirer (Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen; Einleitung: D.s Kritik der

mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis) musste unbedingt erfolgen.

Der dritte und grösste Teil des Buches (48—146) ist „Die Erkenntnistheorie“ betitelt. Hier behandelt J. tatsächlich die ganze Philosophie D.s, mit Ausnahme der „Psychophysik“, die er besonders unter den Wissenschaften bespricht. Eine genaue Analyse der Darstellung J.s würde uns zu weit führen; heben wir nur die wichtigsten von den Ansichten hervor, die von der Schulinterpretation abweichen. Sein erster Satz, der immer wiederkehrt (49, 65, 102 usw.), ist, dass wir nach D. nur unsere Ideen erkennen, dass die Welt an sich für immer uns verschlossen bleibt. „Nur logisches Wissen ist möglich“ (102). Andererseits sind aber die Ideen doch Repräsentationen der Wirklichkeit. Trotzdem sagt J., dass D. dem Phänomenalismus huldige: „Die ausserhalb meines Ichs existierende Wirklichkeit an sich ist unerkennbar. Das bleibt unerschütterlicher Fundamentalsatz Descartes“ (103).

Nach Ansicht des Ref. macht J. mit Unrecht Descartes zum Phänomenalisten, ganz abgesehen davon, dass die Erkenntnistheorie, die J. dem Philosophen zuschreibt, recht widerspruchsvoll ist. Wie kann jemand die Ideen als Repräsentationen der wirklichen Welt betrachten und doch behaupten, die Welt an sich sei unerkennbar? Ref. glaubt aber, dass dieser Widerspruch auf das Konto J.s und nicht dasjenige D.s zu schreiben ist. Ref. hat nun, so weit es ihm möglich war, — bedauerlicherweise führt J. keine Stelle zum Beleg in extenso an, was doch besonders bei den schon erwähnten stark abweichenden Ansichten J.s wünschenswert gewesen wäre, da die Ausgabe A.s und T.s nicht jedem zur Verfügung steht — die Interpretation J.s nachgeprüft und glaubt, an der bisher üblichen festhalten zu können. Denn nachdem D. einmal die Grundlagen der Wahrheitskenntnis geprüft hat, ist es für ihn selbstverständlich, dass wir die Aussenwelt erkennen können. Freilich sagt er ausdrücklich, dass die Sinne uns über die Eigenschaften der Objekte nicht immer belehren können (s. *Med.* VI, ed. Güttler 212); aber in dem urteilenden Verstand haben wir ein Mittel, das uns zur Wahrheit führt, wenn wir es richtig gebrauchen (*l. c.* 230). J. hat — und das ist der eine Grund für seine falsche Auffassung — den Begriff der Idee falsch wiedergegeben; nach ihm ist sie für D. das einzige Objekt des Denkens. D. schwankt freilich im Gebrauch des Wortes, aber gewöhnlich bedeutet *idea* den Gedanken betrachtet nach seinem Inhalt, während *perceptio* oder *cogitatio* der Gedanke als Akt ist. Zudem berührt J. zu wenig die Bedeutung des Urteils für die Erkenntnis der Welt an sich (s. *Med.* III, ed. Güttler 114, und die gen. Stelle 230).

Aus den Darlegungen der übrigen philosophischen Ansichten D.s hebe ich besonders hervor: Nach J. behauptet D. einerseits zwar die Existenz vieler geistiger Substanzen, andererseits gebe es nur eine körperliche Substanz: Die einzelnen Körper seien nur deren Modifikationen (96, 98 u. a.). Auch dieser Auffassung, die allerdings sehr erheblich von der bisherigen abweicht, kann Ref. nicht zustimmen (vgl. z. B. Def. V und VII in den

„*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*“; daselbst prop. IV, in der der eigene Körper als substantia *aliqua* extensa bezeichnet wird). Ich glaube auch nicht, dass diese neue Auffassung viel Beifall finden wird.

Die ganze Darstellung der philosophischen Ansichten D.s lässt insofern zu wünschen übrig, als es J. nur durch gezwungene Behandlung derselben gelingt, sie unter den einen Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie einzuordnen. Wenngleich D. zuerst (vgl. *Regulae ad directionem ingenii, Meditationes*) erkenntnistheoretische Fragen beschäftigt haben, so ist es doch Uebertreibung, die kritische Grundlegung der Wissenschaften als den einzigen leitenden Gesichtspunkt seiner Philosophie zu betrachten. Für die Metaphysik als solche hat D. ein ganz unleugbares Interesse, wie das noch der letzte Band der Korrespondenz zeigt; freilich weniger für die mehr theologischen, als die naturphilosophischen Fragen.

Hier macht sich übrigens ein Fehler geltend, der durch das ganze Buch verfolgt werden kann: J. hat nicht recht gewusst, ob er die Entwicklung der Ideen D.s oder gleichsam nur den Durchschnitt seiner philosophischen Arbeit darstellen soll. Die ganze Anlage des Buches entspricht mehr dem ersten, die Darstellung des einzelnen mehr dem zweiten Gesichtspunkt. So setzt er im Inhaltsverzeichnis hinter den Abschnitt Erkenntnistheorie die Jahreszahlen 1628/29 und benutzt gleichwohl alles Material aus der Zeit von 1628—49 von den *Regulae* bis zu den *Passiones animae*. Das scheint Ref. methodisch nicht haltbar. D. hat offenbar eine Entwicklung durchgemacht; das wird jedem klar, der die einzelnen Werke und Briefe der zeitlichen Abfolge nach studiert; diese Entwicklung hätte der Verf. *clare et distincte* herausstellen müssen. Dann wäre mancher Abschnitt wohl in Wegfall gekommen, das Ganze wäre aber wirklich eine „Einführung“ in die Werke des Philosophen geworden.

Im 4. Kapitel behandelt J. die Wissenschaften (1629—50). Hier ist der Verf. offenbar zu Hause: besonders die Physik erfährt eine verständnisvolle Darstellung. Bei Behandlung der Psychophysik hat er jedoch eigenartige Partien des Fragmentes *De homine*, der *notae in programma quoddam* nicht berücksichtigt. Das letzte Kapitel „die Werke“ bringt kaum etwas Neues, aber eine gute Zusammenfassung der früheren Arbeiten.

An verschiedenen Stellen sind unangenehme Druckfehler stehen geblieben. Notiert seien S. 51 *ens pictans* statt *pictum*, S. 104 und 114 *Principiae philosophiae*, S. 139 *universale sapientia*.

Trotz der gemachten Ausstellungen können wir dem Verf. für seine Gabe recht dankbar sei, da er das gesamte Material mit grossem Fleisse zusammengetragen und verwertet hat, wenngleich freilich seine Resultate nicht immer haltbar sind.

**Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik.** Von Franz Erhardt, Professor der Philosophie an der Universität Rostock. Leipzig 1908, O. R. Reisland. gr. 8<sup>o</sup>. VII u. 502 S. № 9.

Der Verfasser hatte ursprünglich nur an eine Kritik des spinozistischen Systems gedacht. Seine Studien führten ihn aber allmählich auf die Geschichte des Spinozismus, der denn auch eine ausführliche Einleitung und der grösste Teil des Anhangs gewidmet sind. Dabei wird hauptsächlich die nur wenigen Forschern bekannte ältere Zeit berücksichtigt; die Darstellung der neueren Entwicklung des Spinozismus umfasst zwar nicht weniger Seiten, ist aber angesichts der Tatsachenmassen weit summarischer gehalten.

Die Kritik selbst zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste untersucht die Methode und prüft die Beweisführung des Philosophen auf ihre Richtigkeit und Konsequenz. Der zweite, wichtigere, „Sachliche Kritik“ überschrieben, behandelt in vier Kapiteln die Lehre von Gott, die Naturphilosophie, die Psychologie und Erkenntnislehre, die Ethik und Religionsphilosophie. Ueberall wird zum Wesen des Problems vorgedrungen und werden Ausblicke auf neue Lösungen eröffnet. Da aber die „formelle“ Kritik des ersten Teiles sehr häufig in eine sachliche übergeht, konnte ich nicht mit dieser Zweiteilung nicht befreunden.

Das Buch Erhardts ist eine sehr beachtenswerte Leistung und verdient eine ungewöhnlich eingehende Besprechung. Es enthält eine wohl-durchdachte und gewichtige Absage an die Lehre Despinozas und ist die Frucht langen Studiums und grossen Scharfsinnes.

Mich persönlich interessierte besonders der erste Teil der Einleitung, da ich mich seit Jahren mit dieser älteren Geschichte des Spinozismus beschäftigt und eine Stoffmenge gesammelt hatte, aus der Erhardts Material um ein Erhebliches vermehrt werden könnte.

Immerhin erscheint mir die hier gebotene Skizze anregend und wertvoll, zumal der Verfasser möglichst objektiv urteilt und auch Despinozas älteren Gegnern gerecht wird. Allerdings mag man bedauern, dass es ihm nicht gelungen ist, Freudenthals Aufsatz „*On the history of Spinozism*“ (*The Jewish Quart. Rev.* VIII [1896] 17—76) einzusehen. Er wäre dann unter anderem auf die überaus wichtige Polemik eines Heinrich Morus aufmerksam geworden und hätte einige interessante Zeugnisse über die Ausbreitung des Spinozismus kennen gelernt. Das Werk Worms' „*La morale de Spinoza*“ (1892) p. 189 ss. enthält gleichfalls dankenswerte Zusammenstellungen über den Einfluss der Philosophie Despinozas. Bei seiner Uebersicht hat Erhardt auch die ältere und mittlere holländische Literatur stark zurücktreten lassen. Lesenswert wäre z. B. Franz Cuperus' Schrift *Arcana Atheismi revelata*, um so interessanter, als sie bereits 1676 erschien.

Noch wichtiger ist das holländische Werk des gleichen Verfassers (Frans Kuyper) *De diepten des Satans, of geheymnissen der Atheisterij, ontdekt en vernielt* (1677). Es ist eine Fortsetzung „of darde Deel“ des „*Filosofeerende Boer*“, eines Buches, welches sich kein Erforscher des Umbildes Despinozas entgehen lassen darf. Auch betreffs der übrigen holländischen Spinozaliteratur des 17. Jahrhunderts darf sich der Forscher mit Van der Lindes Werk „*Spinoza, Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland 1862*“, und Bäckes Nachträgen nicht begnügen. Man muss sich meines Erachtens zunächst mit dem anonymen Pamphlet „*L'esprit de Mr. Spinoza*“ auseinandersetzen, denn nur so werden einige radikale Ausläufer des Spinozismus verständlich. Sodann ist die ausgiebigste Aufmerksamkeit zwei Schriften zuzuwenden; die eine heisst: *Vervolg van't Leven van Philopater Geredded uit de verborgentheeden der Coccejanen, en geworden een waaragtig Wysgeer*. — *Een waare Historie*. 1697. Die andere ist Cuffelers anonym erschienenes Werk: *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Philosophiaa principia manuducens*. 1684. Der zweite und dritte Teil führen einen anderen Titel.

Der Verfasser der Fortsetzung des Lebens von Philopater, den ich übrigens trotz Freudenthal mit dem Autor des ersten Teiles für identisch halte, ist einer der wenigen Bewunderer des Philosophen aus der ersten Zeit, die ihn wirklich verstanden haben. Mehrere Seiten des Buches zeugen von einer erstaunlich gründlichen Auffassung schwieriger Teile des Systems. Auch Cuffeler offenbart trotz seines grotesken Versuchs, Spinozismus und Christentum zu vereinigen, einen seltenen Scharfsinn beim Aufspüren verborgener Feinheiten der Lehre seines Meisters. Ich hoffe in nächster Zeit ausführlicher über alle diese Spinozisten berichten zu können.

Unter den älteren Gegnern Despinozas vermisse ich bei Erhardt einige markante Physiognomien. Das soll natürlich kein Tadel sein, da ja Erhardt bloss Beiträge bieten wollte. Ich glaube aber meine Ergänzungen nicht unterdrücken zu dürfen, weil die folgenden Werke nicht leicht aufzutreiben sind, und so auch Fachleute die Meinung gewinnen könnten, als seien die von Erhardt unerwähnt gelassenen Polemiker weniger bedeutend als die von ihm genannten. Eine der ersten Stellen unter den ältesten Gegnern Despinozas nimmt Joh. Bredenburg ein. Man lässt sich leicht durch den Titel und die Jahreszahl 1675 täuschen. Beide deuten bloss auf die theologisch-politische Abhandlung des Philosophen hin. Lautet doch die Aufschrift: *Enervatio tractatus Theologico-Politici; una cum Demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum: Cuius Effati contrario praedictus Tractatus unice innittitur*. Tatsächlich untersucht Bredenburg mit ungewöhnlicher Sachkenntnis die Fundamente der spinozistischen Metaphysik, welche er nicht bloss aus den Andeutungen des Traktats, sondern gewiss auch aus Unterredungen mit Despinoza oder

seinen Schülern kannte. Vertieft man sich dazu in die Streitigkeiten des Verfassers mit den Rijnsburger Kollegianten und dem frechen Frans Kuyper, so rückt die älteste Phase des Spinozismus und seiner Gegner in ein neues Licht.

Auch der biedere Blyenbergh verdient ein Wort der Anerkennung. Der arme Mann hat durch seine Korrespondenz mit Despinoza viel an seinem Ruf eingebüsst. Und doch meinte er es grundehrlich. Man zürnte ihm, las seine Werke nicht und erklärte sie für läppisch. Nichts ist ungerechter als diese Beschuldigung. Es genügt ein Vergleich des ersten Werkes Blyenburgs (so schreibt er sich hier), *De Kennisse Godts en Godts-Dienst, Beweert tegen d'Uytoluchten der Atheisten* (1671), mit seinem Hauptwerk gegen Despinoza, *Wederlegging van de Ethica of Zede-Kunst van Bened. de Spinoza. Etc.* (1682). Der „Thesauvier der Stede Dordrecht“ hatte in zehn Jahren viel gedacht und studiert und viel gelernt. Man muss staunen, bei dem schlichten Geschäftsmann so reiche theologische und philosophische Kenntnisse zu finden. In seiner Polemik gegen den Philosophen ist er nicht immer glücklich, aber stets vornehm, sachlich und oftmals trifft er das Richtige und weist auf den wunden Punkt hin. Er verdient eine „Rettung“, zumal nach der Misshandlung durch Meinsma.

Neben Blyenbergh machen auch Salomon van Til und Adrian Verwer eine gute Figur. Der erstere wendet sich gegen den Philosophen in seinem *Vervolg op't Voor-Hof der Heydenen* (1696) 89—110 (der Voor-Hof selbst ist gegen den theolog.-polit. Traktat gerichtet); Van Til ist der Zeitsitte gemäss barsch und grob — Despinoza ist ihm ein quaad gebroedsel (90), und een affsetsel van een seker Godvergeten Amsterdams Kinder-meester (89); manche seiner Aussetzungen sind aber sehr bemerkenswert. So z. B. die Kritik der Vereinigung zweier ganz disparater Attribute in der Einheit der Substanz, der Verwechslung der beiden Begriffe der Abhängigkeit und des Enthaltenseins, und der Inkonsequenzen bei Durchführung des Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens.

Verwers Broschüre *'t Mom-aensicht der atheisterij* etc. (1683) enthält ebenfalls feinsinnige Bemerkungen; sie geht leider von der falschen Voraussetzung aus, Despinozas Monismus sei ein verkappter Materialismus, und Gott der „groote, oneindelijke, stoffelijke klomp“ und die „groote gedachtelijke Massa“.

Von den übrigen älteren Gegnern Despinozas in Holland nenne ich noch Peter van Mastricht (*Novitatum Cartesianarum Gangraena* etc. 1677) und Gerard de Vries (*Exercitationes rationales de Deo, Divinisque Perfectionibus* etc. 1685). Letzterer spricht in oberflächlicher Weise an einigen Stellen nebenbei gegen Despinoza. Peter ist gründlicher, macht aber vom ‚Atheus‘ Joh. (!) Spinoza (35) wenig Aufhebens.

Unter den späteren holländischen Polemikern verdienen Erwähnung Nicolaas Hartman, Predikant et Zwolle, dessen Werk *Do bedrieglyke*

*Philosoph ondekt, uyt de nagelaten Werken van Benedictus de Spinoza* (1724) seit Jahren leider noch ungelesen unter meinen Spinozabüchern steht, und, last not least, einer der bedeutendsten Spinozagegner aller Zeiten, Bernard Nieuwentijt, der berühmte Mathematiker. Sein Werk *Gronden van Zekerheid*, birgt in seinem vierten Teil (244—388) wertvolle, wenn auch ermüdend breite Bemerkungen über die geometrische Methode. Vielleicht wird es mir später einmal vergönnt sein, auch darüber ausführlich zu berichten. Mir lag die Ausgabe von 1739 vor: Den Derden Druk, Amsterd. Joan. Pauli. Darnach scheint die Angabe bei van der Linde S. 99 Nr. 402 verbessert werden zu müssen.

Was Bayle betrifft, so haben die eingehenden Untersuchungen Pillons in mehreren Jahrgängen der *Année philosophique* einleuchtend dargetan, dass seine Kritik weit fruchtbarere Gesichtspunkte enthält, als man nach den paar schlechten Witzen, welche gewöhnlich aus dem *Dictionnaire* zitiert werden, anzunehmen geneigt ist. Diese Aufsätze sind um so lesenswerter, als Pillon trotz seiner eigenen unmöglichen Metaphysik mit das Beste und Tiefste vorbringt, was je über Despinozas Lehre gesagt wurde. Es ist zu bedauern, dass Erhardt ihn ebensowenig berücksichtigt hat, als Brunschvics Despinozawerk und Aufsätze in der *Revue de metaphysique et de morale*; dieser französische Despinozaaenthusiast hat ja allerdings in seiner Begeisterung alle Unebenheiten des Systems beseitigt; andererseits hat er sich aber so vollkommen in das System hineingelebt und so viel Licht hineingebracht, dass man ihn nicht umgehen kann, wenn man auch nur die bedeutendsten Literaturerzeugnisse durchwandert. Man wird vielleicht mehr als die Hälfte verwerfen, aus dem übrigen aber vieles, wenn auch widerwillig annehmen müssen. Brunschvicg erinnert mich unwillkürlich an den Grafen Boulainvilliers. Dieser war allenfalls ein Mystifikator, aber kein Wirrkopf, wie ihn Freudenthal einmal genannt hat. Seine Darstellung des Systems Despinozas, welche sich handschriftlich in mehreren Bibliotheken findet (Hamburger Stadtbibl., Wiener Hofbibl., Paris, Bibl. de l' Arsenal etc.) und 1726 in dem bekannten Werke *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza* gedruckt wurde, ist, wenn man will, ein Akrobatenstück, weil Boulainvilliers über alle Schwierigkeiten der Lehre Despinozas hinüberspringt oder lautlos hinweggleitet, verrät aber ein für die damalige Zeit ungewöhnliches Verständnis der schwierigsten Teile der neuen Begriffsdichtung. Boulainvilliers hat auch eine sehr bemerkenswerte Uebersetzung der Ethik veranstaltet; sie wurde 1907 von F. Colonna D'Istria nach einer Lyoner Handschrift veröffentlicht (*Spinoza, Ethique, Traduction inédite du Comte Henri de Boulainvilliers, publiée avec une introduction et des notes*).

Mit meinen letzten Bemerkungen bin ich schon mitten in den zweiten Teil der Einleitung Erhardts ‚Die neuere Entwicklung des Spinozismus‘

hineingeraten. Hier ist eine Auseinandersetzung mit Erhardt nicht ganz leicht.

Nach Krakauer, Bäck und Grunwald wird man über den Einfluss Despinozas auf Deutschland in einer kurzen Skizze schwerlich etwas neues sagen können. Der Stoff, welchen zumal Grunwald zusammengetragen, bedarf allerdings einer Bearbeitung und Vertiefung, das könnte aber nur in einem grossen Werk geschehen. Immerhin ist Erhardts Darstellung wertvoll wegen seines abgeklärten, nüchternen, vorsichtig-kritischen Urteils, welches kein Ansehen der Person kennt. Ueber den Spinozismus in England und Frankreich finden sich bei ihm nur Andeutungen. Seine These von den Bewunderern des Philosophen unter den Dichtern hätte durch Byron, Wordsworth und Shelley schön illustriert werden können.

Es erscheint mir als heikle Aufgabe, mich mit Erhardt zu verständigen inbezug auf die Benutzung und hie und da auch auf die Wertung der neueren Literatur. Er wollte sich nicht mit ihr auf der ganzen Linie auseinandersetzen und gebraucht sie nur sporadisch, gleichsam zur Illustrierung oder innerhalb der Grenzen einer kritischen Bemerkung. Das ist sein gutes Recht, aber gewisse, etwas zu allgemeine Urteile hätte er wohl unterdrückt, wenn ihm die gesamte Literatur klar vor der Seele geschwebt hätte. So urteile ich z. B. ähnlich wie Erhardt über Couchoud und zum Teil über Caird; dagegen scheint mir die Beurteilung Wenzels allzu hart; das Schlimmste bei Wenzel ist etwas, was Erhardt gar nicht erwähnt, eine vollkommene Unkenntnis der scholastischen Philosophie, und die damit zusammenhängende Unmöglichkeit, gewisse Teile des Systems zu verstehen. Neben Fischer, Camerer, Pollock und Martineau waren auf S. 466 auch Joachim und Fullerton, mit der nötigen Einschränkung auch, wie schon bemerkt, Brunschwig zu nennen. Ganz unerfindlich ist mir, wie Erhardt schreiben konnte, dass sich über die *res fixae et aeternae* in der Spinozaliteratur ausser bei Sigwart, Elbogen, Pollock, Gebhardt, Trendelenburg, Saisset und Wenzel „kaum noch viele Bemerkungen finden“ dürften. Wenn Erhardt hinzufügt, dass Camerer über das Problem hinweggegangen ist, so beruht das wohl auf einem Schreibfehler; denn Camerer hat die Frage sehr ausführlich, wenn auch in anderem Zusammenhang behandelt.

Und nun noch einige historische und literargeschichtliche Bemerkungen. Freudenthal hat allerdings nachgewiesen, dass Despinoza fleissig aus der zeitgenössischen Scholastik schöpfte. Man kann aber nicht sagen, dass sich der Philosoph mit Sicherheit innerhalb der scholastischen Philosophie und Theologie bewegte (441). Gerade in der *Cogitata metaphysica* hat Despinoza wesentliche und allgemeinbekannte Lehren der Scholastik vollkommen missverstanden. Er hat eben gewöhnlich nur Compendien nachgelesen. An scholastischem Wissen waren ihm seine cartesianischen Gegner und auch Blyenbergh weit überlegen.

Sehr vieles, was neuscholastisch aussieht, ist übrigens altjüdische und arabische Weisheit. Auf diesem Gebiete sind Joëls Ausführungen trotz mancher Uebertreibungen zu unterstreichen und nicht abzuschwächen. Meine Studien über die Entstehung der spinozistischen Philosophie brachten mich zu der Ueberzeugung, dass die Einflüsse der Vor- und Umwelt auf Despinosa weit erheblicher sind, als man bisher annahm.

Diese Genesis der spinozistischen Weltanschauung zwingt auch, gewisse wenig verstandene Teile des Systems ganz anders zu deuten, als es gewöhnlich geschieht. Despinosa entlehnt manchen Begriff und manche Ausdrucksweise zeitgenössischen philosophischen Tagesansichten und Unterströmungen, deren Geschichte erst zu schreiben ist.

Die Kritik, welche Erhardt an der Philosophie Despinosas übt, wird auf sehr grossen Widerspruch stossen, sie ist aber auf mancher Seite zu gründlich und treffend, um fehlzuschlagen und zu verschwinden. Einem Widerspruch, und zwar einem berechtigten, wird das Werk zumal dort begegnen, wo der Verfasser eine anfechtbare Interpretation gewisser Punkte des Systems zu Grunde legt. Das ist meines Erachtens nicht selten im ersten Teil der Ethik der Fall. Dagegen sind die Ausführungen über Despinosas geometrische Methode, seine Naturphilosophie und Psychologie im grossen und ganzen unanfechtbar, und die Kritik wirkt durchschlagend. Einzelheiten, und zwar auch wichtige, fordern dagegen zum Widerspruch heraus. Auf dem Gebiet der Ethik und Religionsphilosophie wird die Meinungsverschiedenheit wieder grösser werden.

Es ist ja klar, dass die Kritik von der Interpretation abhängt. Und Despinosa ist eben — das ist nunmehr ein gesichertes Ergebnis der Forschung — ein Rätsel, das nicht glatt zu lösen ist. Der eigentliche Sinn einiger der wichtigsten seiner Lehren ist nun einmal nicht mit Gewissheit zu ermitteln.

So geht z. B. Erhardt von der Annahme aus, dass Despinosas Gott kein Selbstbewusstsein habe; gute Gründe hat er zusammengetragen, bewiesen hat er es nicht; sehr gewichtige Stellen sprechen gegen ihn. Nun ist aber klar, dass das ganze System sich vollkommen verschiebt, je nachdem man diese oder die entgegengesetzte Annahme macht. Wie sich die göttlichen Attribute zur göttlichen Substanz im Spinozismus verhalten, ist noch immer eine unentschiedene Streitfrage. Und doch ist das ein Kapitalpunkt des Systems. Festzustehen scheint mir nur, dass die Attribute nach der Lehre des Philosophen weder Kräfte der Substanz, noch blosse Gedankendinge sind, welche unser Verstand bildet. Ist, wie ich annehme, jedes einzelne spinozistische Attribut an sich mit der ganzen Substanz identisch, aber von jedem anderen Attribut unterschieden, so wird die Kritik ganz wo anders einsetzen müssen, als bei Erhardt. Dieser spricht übrigens auf Seite 95 in einer Weise über die spinozistischen Attribute, die mir dem wahren Sachverhalt sehr nahe zu kommen scheint.

Den seit Jacobi festgewurzelten Mythos, dass sich Despinozas System mit unwiderstehlicher, lückenloser Logik aus den einmal zugestandenen Vordersätzen ergibt, hat Erhardt siegreich und endgültig niedergeworfen. Viele ernste Forscher waren ihm darin vorangegangen. Zumal ward in mehreren Monographien der Nachweis erbracht, dass Despinosa sehr inkonsequent in seiner Terminologie ist. Weniger glücklich scheint mir Erhardt in der Kritik der spinozistischen Definitionen und Axiome. Er nimmt die Dinge nicht immer in dem von Despinosa vorausgesetzten Sinne, und ganz unhaltbar ist seine Annahme, dass die Definitionen der Ethik Sachdefinitionen sind (101 Anm.); der 9. Brief beweist ganz gewiss das Gegenteil. Wenn der Philosoph die Substanz definiert als ein Ding, welches in sich ist und durch sich allein begriffen wird, so sagt er nichts aus über die Existenz einer Substanz; er will vorerst nur sagen: einem Ding, welches ich mir so und so denke, lege ich den Namen Substanz bei. Wenn Erhardt sich mit der Behauptung begnügt, dass die spinozistischen Definitionen den Nachweis der Wirklichkeit der definierten Dinge vorbereiten sollen, so geben wir ihm vollkommen Recht, dann gehören sie aber nach dem Sprachgebrauch Despinozas zu der zweiten Gattung der im Brief 9 (27) angeführten Begriffsbestimmungen.

Beim Durchlesen der formellen Kritik Erhardts fand ich manchmal, dass er den dem Philosophen eigentümlichen, allerdings irreführenden Sprachgebrauch nicht genug berücksichtigt. Ein Beispiel:

Den bekannten Satz (Eth. I. 11) „*Posse non existere impotentia est*“ übersetzt Erhardt: „Imstande zu sein, nicht zu existieren, ist ein Zeichen von Ohnmacht“ (116 f.). Das ist nun allerdings, wie er richtig hinzufügt, eine sinnlose Behauptung. Nimmt man aber Despinozas Gedankengang wahr und greift man auf die scholastische Redeweise zurück, so bedeutet der Satz: Es ist ein Merkmal von Unvollkommenheit (*potentia = perfectio*), wenn die (mögliche) Essenz eines Dinges die Möglichkeit der Nichtexistenz einschliesst; d. h. wenn man, ohne einen Widerspruch zu denken, von einem Ding behaupten kann, dass es nicht notwendig existiere. Hier, wie so häufig beim Philosophen, liefert nur eine Umschreibung den richtigen Sinn, eben weil er einer Menge von Ausdrücken eine ganz eigene Bedeutung beilegt (vgl. *Epist.* XXXVI ol. XLI). So ist z. B. nach spinozistischem Sprachgebrauch die Definition der endlichen Erkenntnis (*quae alia cogitatione terminatur*) doch nicht so dunkel, wie Erhardt annimmt. Jene Erkenntnis ist endlich, welche nicht alles Erkennbare in sich schliesst, welche also ihrem Begriff nach die Möglichkeit einer sich unmittelbar an sie anschliessenden Erkenntnis zulässt.

Sonst finden sich in Erhardts formeller Kritik ausgezeichnete, wenn auch für den Kenner der Literatur nicht viele neue Seiten. Der Beweis, dass viele Begriffe der Ethik unklar und zweideutig, viele Demonstrationen

unnütz, unlogisch oder doch verworren sind, wird für jeden Unbefangenen vollkommen erbracht.

In der sachlichen Kritik schiebt Erhardt hie und da gewisse Privatanschauungen mit grosser Bestimmtheit vor, die nichts weniger als wahrscheinlich sind. Dazu gehört z. B. seine Behauptung, dass der Begriff der absolut unendlichen Substanz in sich unhaltbar sei. So lange man freilich diese Unendlichkeit als Summe alles endlichen Seins fasst, hat man es mit einem Widerspruch, einem offenbaren Unbegriff zu tun. Aber die unendliche Vollkommenheit ist kein Aggregat von Eigenschaften, sondern ein durchaus einfaches Wesen, in dem man keineswegs von „verschiedenen Realitäten“ sprechen darf. Man kann denn auch die Existenz eines unendlichen Wesens weder a priori, noch unmittelbar aus der Erfahrung ableiten. Der einzig sichere Weg ist der, dass man aus Tatsachen der Erfahrung auf das Dasein eines nicht hervorgebrachten Wesens schliesst, und dann nachweist, dass die Begriffe der ‚Aseität‘ und der Endlichkeit einander direkt widersprechen. Ein endlicher Gott ist ein rein anthropomorphischer Begriff, wie auch der Begriff eines veränderlichen oder sich entwickelnden Gottes.

Neben solchen, unserer Ansicht nach metaphysisch unhaltbaren Voraussetzungen, stösst man aber bei Erhardt immer wieder auf die reichste Fundgrube auserlesener und kritisch wertvoller Gedanken.

Vortrefflich sind z. B. die Bemerkungen über Teleologie und gegen den spinozistischen Determinismus. Auch die Affektenlehre schätzt Erhardt bei weitem nicht so hoch ein, als es gewöhnlich geschieht. Wenn er aber auf S. 360 ff. Despinoza vorwirft, er habe bei Erklärung der Affekte den moralischen Faktor ausgeschaltet, so ist das zwar richtig, aber im Sinne Despinozas kein Mangel. Wenn ich den Affekt des Hasses gleichsam in seiner reinsten Form herstellen will, muss ich eben von den moralischen Regungen, die zum Gegenteil drängen, absehen, sonst wird er mir nie anders als gefärbt erscheinen. So sagt z. B. Despinoza: „Wer sich vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört wird, wird sich freuen.“ Es fiel ihm aber gar nicht ein, zu leugnen, dass eine richtige Erkenntnis mittels eines anderen Affektes diesen Hass aufheben könne.

Aus den vorhergehenden zahlreichen Aussetzungen darf man ja nicht schliessen, dass wir Erhardts Kritik gering anschlagen. Das Positive und Wertvolle überwiegt; wir haben aber auf die Schwächen aufmerksam gemacht, weil es offenbar im Interesse des Werkes gelegen ist, dass die Objektivität der an Despinoza geübten Kritik durch Anwendung einiger zweifelhafter Kriterien nicht leide. Vielleicht bedarf es auch noch einer Erklärung, warum ich aus dem kritischen Teil, also dem wesentlichsten Inhalt des Werkes, verhältnismässig wenig mitgeteilt habe. Der Grund liegt nahe. Solche kritische Erörterungen muss man im Zusammenhang

lesen, um sie zu würdigen. Excerpte nehmen sich leicht schwach aus und könnten einen ungünstigen Eindruck hinterlassen. Das Buch verdient aber ganz und sorgfältig gelesen zu werden.

Feldkirch.

Stan. von Dunin-Borkowski S. J.

## Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

**Denken und Wirklichkeit. Moralität und Religion.** 4. Aufl.

**Recht und Unrecht, Schriften vermischten Inhalts.**

3. Auflage. Von African Spir. Herausgegeben von Helene Claparède-Spir. Leipzig 1908/9, Ambrosius Barth. Bd. I, XXX u. 547 S. und Bd. II, 390 S.

Es hat immer etwas Tragisches an sich, zu sehen, wie edlem Wollen und idealem Vollbringen die gebührende Anerkennung versagt bleibt, und der Träger solcher idealer Bestrebungen statt Beifall Verkennung oder Ignorierung erntet. Und doch — wie häufig wiederholt sich diese Tragik nicht bloss im Leben der Alltäglichkeit, sondern auch im Reiche der Geister, bei den Männern der Kunst und Wissenschaft! Zu den Gelehrten, welche einem solch unbilligen Schicksal verfielen, gehört auch African Spir, der, 1837 in Russland geboren, 1890 in Genf starb. Er hat eine ziemlich reiche literarische Tätigkeit auf philosophischem Gebiete entfaltet. Die gesammelten Werke sind in vier Bänden erschienen: „Denken und Wirklichkeit“, „Moralität und Religion“, „Philosophische Essays“. Dazu veröffentlichte er in französischer Sprache: „*Esquisses de philosophie critique*“ und „*Nouvelles esquisses de philosophie critique*“. Ausserdem erschienen verschiedene Aufsätze von ihm in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, in den „Philosophischen Monatsheften“ und dem „Archiv für systematische Philosophie“. Dieser nicht geringen wissenschaftlichen Regsamkeit wurde freilich die gebührende Aufmerksamkeit zu teil. Spir klagt selbst:

„Ich hoffe, dass mein Tod den sonderbaren Zauber brechen wird, der auf allem, was von mir kam, zu liegen schien. Das Evidenteste wollte, wenn es von mir kam, andern nicht einleuchten, das Gewisseste schien ihnen unwahr oder zweifelhaft, das Wichtigste unbedeutend zu sein.“

Diesen Bann zu brechen, ist nun besonders Spirs Tochter, Frau Professor Helene Claparède-Spir, in rührender Pietät und rühmlichem Eifer mit bemüht. 1907 veröffentlichte sie Spirs Projekt eines Laienklosters in französischer Uebersetzung: „*Projet d'un Coenobium laïque*, traduit de l'allemand par M<sup>me</sup> H. Claparède-Spir, Lugano, Casa editrice del Coenobium“ und eben lässt sie die vierte resp. dritte Auflage der „Gesammelten Werke“ Spirs erscheinen und schickt der Ausgabe ein gehaltvolles Vorwort über Spirs

Leben und Lehre voraus. Ohne uns mit Spirs Standpunkt zu identifizieren, können wir doch die unverächtliche geistige Kraft Spirs voll anerkennen und auch seiner Richtung aufs Ideale unsern Beifall nicht versagen. Im einzelnen bietet Spir natürlich neben vielem, dem wir nicht zustimmen, nicht wenig, was auch ein theistischer Philosoph gern unterschreiben wird, z. B. seine Klagen über die zunehmende Entfremdung zwischen Religion und Wissenschaft (XX), seine Forderung der Versöhnung von Wissenschaft und Religion, da von der Lösung dieser Aufgabe das Sein oder Nichtsein der Kultur abhängt, seine Ueberzeugung, dass Religiosität die natürliche Krönung und das innere Band aller höheren Bestrebungen und Aspirationen des menschlichen Geistes sei, seine Ansicht über den Zweck des Menschendaseins, den er in möglichst weitgehender innerer, moralischer und intellektueller Ausbildung und Vervollkommnung der Menschen und in der Gerechtigkeit der Menschen in ihren Verhältnissen untereinander findet, sowie seine Anschauung, dass es keine echte Moralität ohne Religion wie auch keine echte Religion ohne Moralität geben könne. Um es kurz zu sagen, die Bemühungen Helene Spirs verdienen die Anerkennung aller Edeldenkenden, und die Schriften ihres Vaters die Beachtung der selbständig Urteilenden.

Würzburg.

Dr. Remigius Stölzle.