

Bei Kant giebt der Verf. zunächst eine ausführliche Darstellung des ganzen erkenntnistheoretischen Systems, das er auf drei „Grundgedanken“ zurückführt: „1. Die Denknöwendigkeit ist keine Seinsnöwendigkeit; vom Denken darf man niemals auf ein jenseits des Bewusstseins gelegenes Sein schliessen. 2. Die Begriffe und die Verstandesgesetze haben einen objektiven Wert, insofern sie Bedingung der Möglichkeit der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften sind. 3. Das Ding an sich ist unerkennbar“. Ob die Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile, die Konstatierung des Apriori in Mathematik und Naturwissenschaften, die idealistische Theorie des Raumes und der Zeit nicht Grundgedanken von mindestens gleichem Gewicht sind, ist vielleicht Ansichtssache; wenn aber die Ablehnung des ontologischen Beweises, die Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Folge und Wirkung, der Zweifel an der transscendenten Gültigkeit der reinen Begriffe unter dem Schlagworte der Abkehr vom dogmatischen Rationalismus in einen (den ersten) Grundgedanken zusammengezogen werden, so liegt hier eine heillose Verwirrung vor, die weiterhin wenig Gutes erwarten lässt. Die Folgen treten dann auch bald zu Tage. So wird (S. 427) behauptet, dass auch der Satz des Widerspruches im Sinne Kants ein synthetischer genannt werden müsste, „weil die kritische Philosophie jedes Denkgesetz, wofern dasselbe Seinsgültigkeit beansprucht, ein synthetisches Gesetz nennt.“ Die Lehre von der Idealität des Raumes soll sich bei Kant in Wahrheit auf folgende Schlussfolgerung aufbauen: „Die mathematische Denknöwendigkeit ist keine Seinsnöwendigkeit — nun aber beruht die erstere auf den Anschauungen von Raum und Zeit — also sind Raum und Zeit keine Sinnesformen, sondern Bewusstseinsformen“ (S. 436). Hinsichtlich des Kausalproblems selbst giebt L. zu, dass die Kantische Lösung die einzig mögliche sei, wenn man die Voraussetzungen der phänomenalistischen Philosophie als richtig anerkenne (S. 490); der Phänomenalismus stelle aber ein Vorurteil dar, mit dem Kant von vornherein an das Kausalproblem herangetreten sei. Denn nur bei der Annahme, dass Ursache und Wirkung, als Erscheinungen im Raume, lediglich durch Beziehungen des Neben- und Nacheinander verbunden seien, habe die Lehre von dem „alogischen Charakter der Kausalität“ einen Sinn; „verstehe ich aber unter Ursache einen Körper, der auf einen anderen einwirkt, so wäre es gewiss ein logischer Widerspruch, wenn nicht auf die Bewegung von A die Bewegung von B folgen würde“ (S. 418). Zur Bestätigung dieser Ansicht, welche verkennt, dass der Begriff des Wirkens gerade das Problematische Element in dem Kausalitätsgedanken bezeichnet, wird seltsamerweise die bekannte Stelle aus dem Versuch über die negativen Grössen angeführt, wo Kant erklärt, dass er sich durch die Wörter Ursache und Kraft „nicht abspesen“ lasse. Nach alledem wird man sich nicht wundern, wenn L. zu dem Ergebnis kommt, dass Kant sich um die Lösung des Kausalproblems nicht hätte zu bemühen brauchen, wenn er Aristoteles und die Scholastiker besser gekannt hätte, denn von diesen sei die von ihm gesuchte Synthese des Empirismus und Rationalismus bereits geleistet worden.

Sondershausen.

Dr. Edm. König.

de Sopper, A. J. David Humes Kenleer en Ethick. I. Leiden, A. W. Sythoff, 1908. (XII und 200 Pag.)

Herr A. J. de Sopper hat den ersten Teil einer der Humeschen Erkenntnistheorie und Ethik gewidmeten Schrift als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde in der theologischen Fakultät herausgegeben. Dass ein Theologe sich mit einem skeptischen Standpunkt gründlich vertraut zu machen sucht, ist schon eine erfreuliche Erscheinung: doppelt erfreulich ist es, wenn das Resultat dieser Beschäftigung durch die lichtvolle Übersichtlichkeit der Entwicklung, die Klarheit in der feinsinnig reproduzierten Problemstellung, die kritische Schärfe der Untersuchung und die bei einem Theologen erst recht zu schätzende, einfache und natürliche Grazie der Darstellung einen vollgültigen Beweis liefert, dass dieser

Theologe eine nicht gewöhnliche philosophische und schriftstellerische Begabung mitgebracht hat.

Dieser erste Teil fängt mit einer Einleitung an, in welcher der Verfasser aus der gegenseitigen Abhängigkeit von Erkenntnistheorie und Ethik und Humes Anerkennung dieses Verbandes (mit ausdrücklicher Bevorzugung der Ethik als des ihm am meisten interessierenden Objektes) den zu verfolgenden Gang der Untersuchung in diesem Sinne ableitet, dass erst der Standpunkt der Erkenntnistheorie, den Hume vorfand, durch eine genaue Darstellung der Leistungen seiner Vorgänger klargestellt werden soll. Hier kann ich die Bemerkung nicht zurückhalten, dass der Verfasser nach meiner Meinung gut getan hätte, in einer Voruntersuchung zu zeigen, dass man wirklich berechtigt ist, im Allgemeinen einen nennenswerten Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik anzunehmen, vorausgesetzt, dass man unter Ethik nicht nur eine mehr oder weniger analytische Beschreibung, sondern auch eine Erklärung des ethischen Tatbestandes, wohl gar eine normierende und gesetzgebende Wissenschaft versteht — wenn solche überhaupt möglich ist. Es liegt ja der starke Verdacht vor, dass dasjenige, was Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik zu sein scheint, entweder auf einer halb- (resp. un-) bewussten Beeinflussung der erkenntnistheoretischen Gedanken von Seiten einer bestimmten ethischen Grundansicht oder auf einer parallelen gemeinschaftlichen Abhängigkeit von Seiten des Characters beruht, was oft auf dasselbe hinausläuft, weil die ethische Grundansicht in den allermeisten Fällen eine Funktion der charakterologischen Bestimmtheit der Persönlichkeit ist. In diesem Falle würde, wenn Schopenhauer auch nur zum Teile Recht hätte mit seiner Behauptung, dass der Intellekt der gehorsame Diener des Willens ist, Hume in einer Selbsttäuschung befangen gewesen sein, als ihm ein Enquiry concerning human Understanding zur Feststellung dieser ethischen Vorschriften („The end of all moral speculations is to teach us our duty“) notwendig erschien. Vielleicht dünkt den Verfasser der Einfluss der Erkenntnistheorie auf die Ethik so zweifellos gewiss, dass er einen Beweis überflüssig findet; vielleicht aber beabsichtigt er nachher, bei der Darstellung und der Kritik der Humeschen Ansichten, diese Frage zu behandeln.

Nach Bacon, Hobbes und Locke kommt Berkeley an die Reihe. Die Darstellung und Kritik Berkeleys ist der Glanzpunkt des Buches. Die Gedanken dieses grossen Geistes werden wie ein zartes Gewebe mit verständnisvoller Sorgfalt, so dass kein Faden abreisst, analysiert und beleuchtet, und die intellektuelle Freude, mit welcher der Verfasser die feinen Gedanken dieses Kant an Konsequenz überragenden Idealisten verfolgt, zusammen mit dem Scharfsinn seiner Kritik, macht den Abschnitt über Berkeley zu einer ebenso genussreichen wie belehrenden Lektüre. Ich behaupte: Kant an Konsequenz überragenden. Denn wenn Herr de Sopper (S. 135, Fussnote) sagt, Kant habe Recht, wenn er auf den einschneidenden Unterschied zwischen seinem und dem Berkeleyschen Idealismus hinweist, und was Spicker gegen Kant anführt, beruhe nach seinem Dafürhalten auf Missverständnis und Voreingenommenheit, so scheint mir im Gegenteil Spickers Urteil nur darum nicht gerecht, weil er die Superiorität Berkeleys, was die idealistische Konsequenz anbelangt, kaum genug accentuiert. Wenn er Kants Vorwurf, „die Erfahrung bei Berkeley könne kein Kriterium der Wahrheit haben, weil er den Erscheinungen nichts a priori zu Grunde gelegt habe,“ mit der Bemerkung abweist, Berkeleys Philosophie selbst könne als eine „absolute Aprioritätslehre“ bezeichnet werden, und wenn er weiter von Kant sagt: „Mit all seiner Apriorität ist es ihm nicht gelungen, das Ding an sich, d. h. eine in Wahrheit objektive und reale Welt ausser uns zu erreichen; folglich steht er auf einem Boden mit Berkeley“ (S. 103), so scheint mir Spicker, von seiner nicht vollkommen genauen Terminologie abgesehen, eine evidente Wahrheit auszusprechen. Denn Kant sagt zwar, Proleg. § 13, Anm. III,

die Existenz der Sachen zu bezweifeln, („die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus“), sei ihm „niemals in den Sinn gekommen“; die Frage ist aber, mit welchem Rechte nicht der Mensch, sondern der Philosoph Kant nicht gezweifelt hat, und dieses Recht steht und fällt mit dem Recht, Termini wie Vorstellung, Erscheinung, Gegenstand, Objekt, Ding, innerhalb der Grenzen derselben Argumentation in verschiedenen Bedeutungen zu gebrauchen. Aber vielleicht ist, hinsichtlich der terminologischen Konsequenz Kants in dieser Sache, Dr. de Sopper anderer Meinung und es wäre wohl eine längere Auseinandersetzung erforderlich, uns darüber zu verständigen.

Der jetzt vorliegende Teil schliesst mit der Perspektive, dass Hume, der hoffnungsvoll an seine philosophische Aufgabe herantrat, in seiner allmählichen Enttäuschung „eine ontogenetische Rekapitulation und Vervollständigung“ desjenigen phylogenetischen Prozesses zeigen wird, welchen der englische Empirismus von Bacon bis Hume durchlief. Wenn der in dieser Weise angekündigte zweite Teil dem ersten in Klarheit der Darstellung, in kritischer Schärfe und schriftstellerischer Grazie gleicht, so wird die holländische Litteratur mit einem tüchtigen Werk über die englische Philosophie bereichert sein.

Den Haag.

Dr. J. A. dèr Mouw.

Lasson, G. J. G. Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. (45 S.)

Die kleine, klar geschriebene Broschüre unternimmt es an der Hand von Fichtes „Bestimmung des Menschen“ den Weg aufzuweisen, den der nach Freiheit ringende Menscheng Geist notwendig nimmt. Fichte ist in seiner eigenen Entwicklung diesen Weg gegangen und hat ihn in der genannten Schrift gezeichnet. Zweifel, Wissen und Glauben nennen sich die drei Bücher derselben, und Fichte bestimmt damit die 3 Hauptstationen des Weges zur geistigen Freiheit. Mit dem methodischen Zweifel beginnt er, vor allem mit der Frage: Was bin ich selbst? Da erkennt denn der Mensch, dass er zunächst ein Glied der Natur ist. Ich finde aber eine Freiheit in mir: wie lässt sich das mit dem System der Natur, das mich umfassen hält, vereinigen? Um das zu begreifen, muss der Mensch sich von sich selbst entfremden und sich sein eigentliches Wesen, die Vernunft, gegenüberstellen. Es ist der Standpunkt des subjektiven Idealismus. Das Denken besinnt sich auf sich selbst, um von sich zu wissen. Damit wird der Mensch von dem Irrtum befreit, in der Natur die wahre Wirklichkeit zu finden, und wird nach der Entfremdung auf sich selbst zurückgewiesen; so kommt er zum „Glauben“, d. h. zu innerer Überzeugung des Geistes von seiner Freiheit. Hier liegt der ungeheuere Fortschritt, den Fichte in der Philosophie gebracht hat; er setzte neben den Satz „das Ich produziert seine Welt“, den zweiten „das Ich produziert sich selbst“. Damit gewann er den Begriff des Geistes als der schöpferischen Tätigkeit, in der Handeln und Denken eins ist. Von der Tathandlung des Ich aus erhält die Wirklichkeit ihren Sinn. Durch mein Handeln wird eine bessere Welt heraufgeführt, indem wir auch, wie Faust, neues Land den Menschen gewinnen. Vor allem aber gehört der Mensch einer ewigen, unsichtbaren Welt an, und das am meisten, wenn er sich von der Sinnenwelt losreißt. Gott ist das Gesetz dieser übersinnlichen Welt, er ist das geistige Band der Vernunftwelt. So ist Fichte zum absoluten Idealismus vorgedrungen. Lasson ist es gut gelungen, den Hauptgedanken Fichtes wiederzugeben, vielleicht hätte sich dieser Gedanke noch klarer aus Fichtes eigenem Wesen begreiflich machen lassen. Jedenfalls hat Lasson des Denkers Bedeutung richtig erkannt, wenn er sagt, es sei das Wichtigste an Fichte, dass er sich vor allem um die geistige Befreiung seiner Zeit bemühte.

Hamburg.

Dr. O. Braun.