

Die inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte erfolgt nun in den 5 letzten Kapiteln des Buches: Allgemeine Konstruktion des universalhistorischen Prozesses, die religiöse Entwicklung, die ästhetische Entwicklung, die philosophische Entwicklung, die sittlich-staatliche Entwicklung. Auf Einzelnes einzugehen muss ich mir versagen. Es gilt das, was ich über den zweiten Teil gesagt habe, in erhöhtem Masse. Die Auswahl ist willkürlich und die Charakteristik ebenso. Wer über Beethoven nicht mehr zu sagen weiss als Mehlis auf S. 649/50, sollte besser über ihn schweigen. Zu welcher Oberflächlichkeit die Darstellung sich gelegentlich steigert, mag durch den Schlussabsatz von Kap. 4 erläutert werden: „Die ganze Entwicklung des 19. Jahrhunderts hat in immer höherem Grade den Triumph des musikalischen Geistes offenbart und dahin geführt, einzusehen, dass es im Grunde genommen nichts Hartes und Sprödes gibt, sondern dass alle künstlerischen Ausdrucksformen flüssig sind und ineinander übergehen“ (650).

Es ist peinlich über ein Buch von dem Umfange wie das vorliegende so negativ sich äussern zu müssen. Es ist bedauerlich sehen zu müssen, wie so viel ehrliche Arbeit und Enthusiasmus doch nur zu einem höchst unbefriedigenden Resultate geführt haben. Ich möchte den Mut, sich eine solche Aufgabe zu stellen, ausdrücklich anerkennen, aber ich zweifle sehr, ob Verf. zu ihrer Lösung jetzt schon berufen war. Ranke begann als 80jähriger seine Weltgeschichte zu schreiben, Mehlis unternimmt eine ebenso grosse Aufgabe. Allerdings die Mittel, mit denen er sie zu lösen versucht, sind erheblich andere — leider unzuverlässigere. Die Philosophie darf nicht den Anspruch erheben über Tatsachen der Geschichte aus einer höheren Einsicht heraus ohne gründliches Studium des Einzelnen erteilen zu wollen. Solche Konstruktionen waren am Anfang des 19. Jahrhunderts möglich, an dem des 20. sollten sie es nicht mehr sein. Den Schaden davon hat immer nur die Philosophie.

Schliesslich noch eine Frage. Mehlis nennt sein Buch ein Lehrbuch. Dass innere Gründe es zu einem solchen nicht geeignet erscheinen lassen, habe ich schon gesagt. Aber auch der allzu grosse Umfang scheint dem vorgesezten Ziele hinderlich sein zu müssen. Auch soll ein Lehrbuch dem Lernenden weiterhelfen zu eigenem Studium und dazu gehört eine genaue und gut ausgewählte Literaturangabe. In dieser Hinsicht genügt Mehlis nicht einmal bescheidenen Anforderungen. Die Nennung von Schriften ist etwas summarisch und erfolgt oft ohne Angabe des Jahres. Dann aber fehlen die wichtigsten Schriften, während „Logos“-aufsätze von wenigen Bogen zitiert werden. Und was soll ein Lernender z. B. mit der Literaturangabe S. 381 anfangen: „Vgl. über das alexandrinische Zeitalter Erwin Rhodes Psyche und die Philosophie der Kunst von Schelling“ (!).

Ich weiss nicht, ob meine aus ganz anderer wissenschaftlicher Idealsetzung kommenden Einwände auf den Verf. Eindruck machen werden. Trotzdem möchte ich mit einer Frage an ihn schliessen. Würde es nicht in jedem Sinne für den Erfolg der Gedanken des Buches gut sein, wenn sein Verf. sich bemühte, sie auf einem sehr viel kleineren Raum einmal darzustellen? Wenn die einzelnen Begriffe sich dann gewissermassen räumlich näher rücken würden, so würde offenbar werden, wie wenig zusammengedacht und fest aneinander gefügt sie in dem grossen Buch waren.

Halle (Saale).

Paul Menzer.

**Erdmann, Benno.** Über den modernen Monismus. Akademische Festrede, Verlag Gebr. Paetel, Berlin 1914. (VII u. 53 S. kl. 8.)

Eine Arbeit über den „modernen Monismus“ würde in einer wissenschaftlich-philosophischen Zeitschrift guten Gewissens mit Stillschweigen übergangen werden dürfen, falls sie darauf abzielte, die mit jenem vieldeutigen Schlagwort zumeist bezeichneten Erscheinungen darzustellen oder gar sachlich zu vertreten. Oft genug ist die wissenschaftliche Rückständigkeit, ja Primitivität der Ansprüche des sogenannten „modernen Monismus“

dargetan worden, und nicht ohne Grund hat man die Gedankenkomplexe gerade der lautesten und fortschrittseifrigsten seiner Vertreter als die „Weltanschauung der Halbgebildeten“ charakterisiert. Auch eine der zu meist nicht eben schwerwiegenden, besonders von theologischer Seite beliebten, „Widerlegungen“ dürfte an dieser Stelle kaum noch einer besonderen Aufmerksamkeit wert sein.

Was an Erdmanns Schrift ein selbständiges Interesse verdient, ist die prinzipielle eigene Stellungnahme, welche sie den genannten Erscheinungen gegenüber bekennt, sind ferner die eigenen Lösungsversuche, welche sie denen des „modernen Monismus“ gegenüberstellt. — Wenn man den äusseren Erfolg einer unreifen Popularphilosophie, welche die brennendsten Fragen der Welt- und Lebensanschauung zwar in dürttiger und unzulänglicher Weise beantwortet, aber ihnen jedenfalls nicht ausweicht und dadurch den Hunger nach ehrlicher Lösung der grossen Probleme wenigstens in notdürftiger Weise stillt, mit den Versäumnissen der berufenen akademischen Vertreter der philosophischen Wissenschaft auf diesem Gebiet in Zusammenhang gebracht hat, so entbehrt diese Motivierung vielleicht nicht jeder Berechtigung. Umso stärker aber regen sich nun unsere Erwartungen, wenn ein angesehenener philosophischer Gelehrter der Berliner Universität sich entschliesst, einer Weltanschauung gegenüber Stellung zu nehmen, welche es als Vorrecht ihrer Fortschrittlichkeit betrachtet, jenen heikelsten aber auch dringlichsten Fragen Genüge zu leisten, ohne dabei sich durch wahrheitsgefährliche Konventionen gebunden zu fühlen. —

Das gegenwärtige Zeitalter, nach Erdmann ein typisches Zeitalter des Überganges, besitzt in der Vergangenheit wenige Analogien: „Wir finden uns mitten in einer „Revolution der Denkart“, wie wir sie seit den Vorjahren der französischen Revolution nicht mehr erlebt haben, einer Periode der Dekadenz und des Epigonentums und zugleich eines aufsteigenden, Neues suchenden und alles wirklich oder scheinbar Neue rasch ergreifenden Lebens.“ Dieser Zustand der Unfertigkeit und der Verwirrung begünstigt das Gedeihen einer unkritischen Aufklärung, umso mehr, als diese geneigt ist, im Gewande „naturwissenschaftlicher Philosophie“ mit den Ansprüchen dogmatischer Sicherheit aufzutreten, was ihr nach den grossen äusseren Erfolgen des „naturwissenschaftlichen Zeitalters“ nur allzu nahe lag. So war es möglich, dass die sogenannte Philosophie des „modernen Monismus“, unbekümmert um erkenntniskritische Erwägungen, auf naturwissenschaftlichem Wege die Elemente des Wirklichen glaubte erforschen zu können; so begreift es sich ferner, dass sie, im Glauben an die Omnipotenz des naturwissenschaftlichen Denkens mit naiver Verständnislosigkeit den Versuch wagen konnte, die Geisteswissenschaften methodisch und sachlich unter ihre Prinzipien zu beugen.

Nach Charakterisierung der philosophisch wichtigsten Positionen der beiden Hauptführer des „modernen Monismus“. Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald und gerechter Würdigung der fachwissenschaftlichen Verdienste dieser Männer stellt E. den „monistischen“ Gedanken und Zielen (auf deren spezielle Widerlegung er mit Recht verzichtet) eine Skizze von Anschauungen gegenüber, wie sie ihm durch den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Philosophie gefordert erscheinen. Zunächst verrät der „moderne Monismus“ seine Rückständigkeit in dem Mangel einer erkenntnistheoretischen Orientierung und Fundierung seiner Gedanken, ohne welche der Versuch der Begründung einer gesicherten Weltanschauung notwendig als aussichtslos erscheint. Das Versäumnis solcher Grundlegung führt zu einem „völlig naiven naturwissenschaftlichen Realismus“, der hinter der neuzeitlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens in grundsätzlichen Punkten zurückbleibt. Das wesentliche Resultat der erkenntniskritischen, in den Grosstaten Humes und Kants kulminierenden Arbeit seit Anfang des 18. Jahrhunderts sieht E. in der „phänomenologischen Überzeugung, dass unserem Erkennen durch sein eigenes Wesen unübersteigbare Grenzen gezogen sind, dass demnach die

naive Zuversicht, . . . wir könnten das Sein durch unser Erkennen so erfassen, wie es unabhängig von unseren Erkenntnisbedingungen besteht, nicht zutreffend ist.“ Die kritische Philosophie, welche von den Vorstellungsbedingungen des erkennenden Subjekts ausgeht, löst damit die dogmatische ab und der Phänomenologismus, welcher das Sein „nur in der Bilder- und Zeichensprache unseres denkenden Erkennens“ erfassbar sein lässt, wird „zur leitenden philosophischen Idee“. Wird es damit notwendig, die Elemente zum Aufbau der Weltanschauung dem Vorrat der Erfahrung zu entnehmen, so führt die Gesamtbetrachtung ihres Bestandes zuletzt zur Anerkennung der unaufhebbaren Doppelheit der inneren (seelischen) und äusseren (körperlichen) Erfahrung, welche sich als zwei einander koordinierte und, wie wir anzunehmen gezwungen sind, durchweg korrespondierende Seiten einer Beiden zu Grunde liegenden unerkennbaren, d. h. transzendenten Realität darstellen.

Von besonderem Interesse sind die religiösen Konsequenzen, welche E. aus diesen Voraussetzungen ableitet. Während dem auf seinem Gebiet ins Unendliche führenden denkenden Erkennen eben durch die Bestimmung seines Gebietes als „Inbegriff möglicher Erfahrung“ von dem „modernen Monismus“ verkannte „unübersteigbare Grenzen“ gesetzt sind, kommt dem religiösen Glauben auf Grund der „inneren Gewissheit“ nach E. volles Recht zu, eine „Ausdeutung des Unerkennbaren“ zu unternehmen. Glauben und Wissen bewegen sich in grundsätzlich verschiedenen Bezirken und bleiben daher vor einem Konflikt unter einander notwendig bewahrt. — Sind diese Gedanken auch keineswegs neu, so wirkt doch die Sorglosigkeit, mit der sie als ausreichende Lösung religionsphilosophischer Fundamentalprobleme angeboten werden, auf den geschulten Leser nicht wenig überraschend. Die Erkenntnistheorie aber — das sei hier nur in Kürze angedeutet — hat nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Religionsphilosophie gegenüber Verpflichtungen zu übernehmen, und auch in der letzteren gibt es einen „naiven Realismus“, durch welchen die Kritik herausgefordert wird. Hat das Wissen und wissenschaftliche Mutmassen kein Recht, den Bereich möglicher Erfahrung zu überschreiten, so wird auch das religiöse Bewusstsein an den gleichen Schranken seine Grenze finden müssen, welche für das wissenschaftliche Erkennen als verbindlich erachtet werden. Denn noch nie ist es gelungen, ein besonderes Organ, ein spezielles Vermögen ausfindig zu machen, welches seine Fähigkeiten in Bezirke erstreckt, auf denen das wissenschaftliche Denken keine Zuständigkeit besitzt und noch nie hat es eine „Ausdeutung“ gegeben, deren Wahrheit und Falschheit sich vor einem anderen Tribunal hätte ausweisen können als den allgemeinen Kriterien der Erkenntnis. Wo aber der Unterschied zwischen Glauben und Wissen nicht als ein Unterschied des Grades, sondern als ein solcher der Art verstanden wird, da handelt es sich im Grunde implicite um die Aufstellung einer Duplizität der Erkenntnisprinzipien, wenn nicht um eine latente Erneuerung der Theorie von der „doppelten Wahrheit“. So gibt sich in E.s Gedanken der nämliche Zwiespalt zwischen religiösem und wissenschaftlichem Bewusstsein kund, der für zahlreiche Bekenner der fortschrittlich gerichteten Theologie der Gegenwart charakteristisch ist. Sehen wir aber recht, so gehört es zu den tiefsten und ernsthaftesten, wenn auch nicht immer klaren Motiven der „monistischen“ Bestrebungen der Gegenwart, diesen Zwiespalt zu überwinden, mögen sich diese Bestrebungen selber auch vielfach in primitiven und unzulänglichen Bahnen bewegen. —

Der eudämonistischen Ethik des „modernen Monismus“, die sich im Grunde nur als subjektives Bekenntnis zu geben vermag, weiss E. allein durch ein sehr warmherziges Bekenntnis entgegengesetzter Art zu erwidern.

Die Schrift ist ein lehrreiches Zeugnis einer in unabgeschlossenen geistigen Kämpfen befindlichen Epoche. Sie ist dies umso mehr, als sie selbst in reichem Masse vorwärts und rückwärts weisende Elemente in sich vereinigt.