Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Die Philosophie des Monismus [Fortsetzung]
Autor: Klimke, Friedrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761741

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

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

hier das Sakrament nicht überflüssig und zwar in dreifacher Hinsicht, einmal weil das Sakrament auch die läßlichen Sünden tilgt; dann weil es die heiligmachende Gnade und damit die sündentilgende Kraft des Liebesaktes vermehrt, wozu dann noch die aktuelle sakramentale Gnade kommt, mittels welcher der Mensch zu innigeren Reue- und Liebesakten angeregt wird; endlich weil durch das Sakrament die wegen ungenügender Intensivität der Liebe noch gebliebene Strafe ganz oder teilweise nachgelassen wird.

(Schluß folgt.)

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Fortsetzung von Bd. XXI. S. 42.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

II. Der spiritualistische Monismus.

14. Wie der Materialismus in einer doppelten Form, der kinetischen oder atomistischen und der pyknotischen oder hylozoistischen, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, so läßt sich auch im Spiritualismus eine zweifache Richtung unterscheiden, die atomistische und die pantheistische. Läßt der kinetische Materialismus die ganze Welt aus materiellen Atomen bestehen, so ist nach dem atomistischen Spiritualismus das Universum aus seelischen Einzelwesen, Atomen, zusammengesetzt, mag man sie nun mit Plato Ideen, oder mit Leibniz Monaden, oder auch mit Herbart Realen nennen. Anderseits haben der pyknotische Materialismus und der pantheistische Spiritualismus das miteinander gemein, daß nach ihnen das Weltall nur ein Wesen (nicht nur wesentlich, sondern auch numerisch eines) ist, sei es nun eine einzige materielle Substanz, sei es ein allumfassendes geistiges Wesen, das in

wohl aber ein (neuer) Akt der Liebe, sei es ein Akt der Liebe allein oder ein von der Liebe informierter Akt (locis citatis), so daß die Nachlassung der läßlichen Sünde immer eine Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, III, q. 87 a. 2 ad 2um. Nur ist keine ausdrücklich gegen die läßliche Sünde gerichtete contritio notwendig, sondern es genügt jeder aus der Liebe hervorgehende Tugendakt, wenn er implicite gegen die läßliche Sünde gerichtet ist, 4 d. 16 q. 2 a. 2 q. 3 und 4.

sich die niederen seelischen Einheiten enthält. Jedoch besteht zwischen Materialismus und Spiritualismus ein nicht unbedeutender Unterschied darin, daß dort sowohl die kinetische als auch pyknotische Richtung monistisch genannt werden kann, während hier diese Bezeichnung eigentlich nur auf die zweite Form des Spiritualismus angewendet werden darf. Denn wie sich auch der Materialismus sonst immer gestalten mag, in seiner konsequenten Durchführung muß er einen intelligenten Schöpfer der Welt leugnen; ihm ist nach Häckels Schema: „Welt = Natur = Substanz = Kosmos = Universum = Gott." Das ist beim atomistischen Spiritualismus nicht der Fall. Alle Philosophen dieser Richtung nehmen in der Stufenreihe der seelischen Atome ein höchstes, vollkommenstes Wesen an, einen intelligenten, allweisen Gott, sei es nun, daß er die anderen Atome geschaffen, sei es, daß er nur ihre Beziehungen zueinander begründet hat. Des großen Leibniz Beispiel zeigt uns hier vor allem, daß diese Auffassung der Welt mit einer theistischen Überzeugung sehr wohl verträglich ist. Anders verhält sich die Sache bei der zweiten Form des Spiritualismus. Hier haben wir ein einziges geistiges Wesen, welches das ganze Universum erfüllt. Indem es sich in die uns als individuell erscheinenden Dinge differenziert, zeigt es uns zum Teil sein eigentliches Wesen in unserer eigenen seelischen Innenwelt, während es in der umgebenden Körperwelt nur gewissermaßen in mehr oder weniger tiefer Verhüllung gegenübertritt. Nichtsdestoweniger haben beide Richtungen des Spiritualismus das gemein, daß sie nur ein geistiges Wesen anerkennen und der Materie jede selbständige Existenz absprechen, da diese nur eine unvollkommene Erscheinungsweise des Geistes sein soll. Insofern also der Spiritualismus eine reale Körperwelt leugnet, entspringt er mit seinen beiden Hauptarmen derselben Quelle. Daher sind denn auch die Gründe, deren sich der atomistische Spiritualismus zur Leugnung einer materiellen Welt bedient, für viele nur der Durchgangspunkt gewesen, um zum pantheistischen und im eigentlichen Sinne monistischen Spiritualismus fortzuschreiten. Eine wenigstens flüchtige Betrachtung des atomistischen Spiritualismus wird daher geeignet sein, uns in ein tieferes Verständnis des monistischen Spiritualismus leichter einzuführen.

15. Im Altertum finden wir den atomistischen Spiritualismus nirgends mit voller Konsequenz und Einheit-

lichkeit durchgeführt. Jedoch zeigen sich seine Anfänge bereits in Platos Ideenlehre. Die Ideen allein sind ihm das wahrhaft Seiende; sie sind geistige, vernunftbegabte Wesen, einander hierarchisch unter- und übergeordnet. An ihrer Spitze steht die Idee des Guten, die Ursache des Seins und Erkennens.

Der klassische Vertreter des atomistischen Spiritualismus ist Leibniz. Leibniz geht von einer Kritik des kartesianischen Substanzbegriffes aus und gelangt so zunächst zu seinem Dynamismus, indem jede Substanz als eine aktuelle Kraft aufzufassen sei. Bei den geistigen Substanzen sei dies einleuchtend, aber es gelte auch von den sog. körperlichen Substanzen. Jede Substanz muß ferner einfach und unteilbar, und mithin ein immaterielles Wesen sein, ähnlich wie wir es in unserem eigenen psychischen Leben wahrnehmen, nämlich mit Vorstellungen und Willen begabt. Die ganze Welt ist also aus solchen einfachen Substanzen, Monaden, zusammengesetzt, und die sog. Körper sind nicht Materie, sondern ein Aggregat von Monaden, die sich nur auf einer niedrigeren Stufe der Vollkommenheit befinden. An der Spitze aller Monaden steht die Urmonade, Gott, deren Fulgurationen alle anderen Monaden sind. Gott ist also nicht nur die Ursache der ganzen Welt, sondern auch der Urheber der in ihr herrschenden Einheit und Harmonie.

Auf Plato und Leibniz fußt Herbarts Lehre von den Realen. Da in den durch die Erfahrung gebotenen Begriffen des Dinges mit mehreren Eigenschaften, der Veränderung und des Ich Widersprüche vorhanden seien, so ist es Aufgabe der Metaphysik, diese Begriffe derart umzuformen, daß sie einerseits den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöchten, anderseits aber sich von den Widersprüchen freihielten. Durch eine scharfsinnige Kritik der angeführten drei Begriffe gelangt nun auch Herbart zur Annahme einfacher, geistiger Wesen, der Realen. Sie sind ewig und unerschaffen; nur ihre zweckmäßigen Beziehungen zueinander, wie wir sie im anorganischen und vor allem im organischen Reiche vorfinden, sind die Wirkung einer göttlichen, über ihnen stehenden Intelligenz.

Aus einer Vergleichung dieser drei großen spiritualistischen Systeme ergibt sich, daß Plato vor allem von erkenntnistheoretischen Gründen beeinflußt wurde, Leibniz

durch metaphysische Betrachtungen zu seiner Monadologie gelangte, Herbart endlich sich der logischen Bearbeitung der durch die Erfahrung dargebotenen Begriffe bediente. Alle drei aber bekennen die Existenz eines höchsten geistigen Wesens, welches die Welt entweder geschaffen hat oder doch wenigstens ordnet und leitet. Somit können alle drei dem monistischen Spiritualismus nicht beigezählt werden. Aber die von ihnen vorgebrachten Gründe gegen die Realität der Materie wurden auch von den monistischen Spiritualisten benützt, um zu ihrer eigenen Anschauung fortzuschreiten, und insofern stehen jene allerdings nicht mit ihren Resultaten, aber mit ihrer Methode in engster Fühlung mit diesen.

16. Die drei Hauptbeweise, die uns in dieser Beziehung begegnet sind und die auch in der Tat von den monistischen Spiritualisten benutzt werden, sind der Beweis aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie, aus der Unmöglichkeit der Wechselwirkung und aus dem Begriffe der in der Natur uns entgegentretenden Kraft.

Der Körper, die Materie, sagt Leibniz, hat als wesentliches Merkmal die Ausdehnung im Raume. Was aber im Raume ausgedehnt ist, ist auch in Teile zerlegbar, und da diese Teile abermals zerlegbar sind, so können wir ins Unendliche mit dieser Teilbarkeit fortschreiten; wir gelangen nie und nimmer zu letzten, unteilbaren Elementen. Und doch muß die uns umgebende Welt aus letzten Einheiten bestehen. Demnach müssen die letzten Einheiten unausgedehnt, unräumlich, also immateriell und geistig sein.

Zwischen diesen Einheiten ist aber ebensowenig wie zwischen den aus ihnen zusammengesetzten Körpern eine Wechselwirkung denkbar. Es müßte sich sonst irgend eine Qualität von einem Körper wie ein Häutchen loslösen und auf den anderen Körper hinüberspazieren, was doch ganz undenkbar ist. „Les accidens“, sagt Leibniz, „ne sauraient se détâcher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scholastiques.“ Und doch bietet uns die Erfahrung einen unendlichen Wechsel von Eigenschaften und Vorgängen. Wir müssen demnach annehmen, daß diese Tätigkeit aus den Monaden selbst hervorgeht durch eine eigene, ihnen innewohnende Kraft.

Wie ist nun diese Kraft zu denken? Kann man sie als Eigenschaft der Materie fassen? Aber die Materie scheint nur Ausdehnung und Passivität als notwendige Eigenschaften zu haben. Und selbst wenn wir ihr eine Kraft zuschreiben, wozu wir ja durch die Natur selbst gezwungen werden, wie können wir eine materielle Kraft überhaupt begreifen? Die einzige Quelle, aus der wir einen klaren Begriff der Kraft schöpfen können, ist unser eigenes Bewußtsein, unser schaffender, aktiver Wille. Was wir sonst immer als Kraft auffassen, müssen wir unserem Willen analog verstehen. Es muß also in der ganzen Natur eine solche Kraft vorhanden sein, zwar in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, aber doch ähnlich unserer eigenen Willenskraft. Geistige Kräfte sind also die Ursachen der Naturerscheinungen, und solche lassen sich nur auf einfache, geistige Wesen zurückführen.

Ob diese Beweise wirklich zur Annahme geistiger Wesen nötigen oder nicht, wird weiter unten einer Prüfung unterzogen werden; hier bemerken wir nur, daß vor allem das zweite und dritte Argument von den monistischen Spiritualisten benutzt wird, um die ganze Welt als eine einheitliche Substanz aufzufassen. Die historische Entwickelung wird uns auch hier zu der Begründung dieser Weltanschauung führen.

17. Wie sich bei Plato der atomistische Spiritualismus noch in unklarer Form durchbricht, so können die Neuplatoniker mit ihrer Emanationslehre als eine Vorstufe des monistischen Spiritualismus angesehen werden. Dort wie hier finden wir bereits die Grundprinzipien entwickelt, aber dort wie hier mischen sich noch fremdartige Elemente störend ein. Nach den Neuplatonikern ist das Ganze gleich dem Einen. Diesem Einen, ἕν, welches zugleich das ἀγαθόν ist, entströmen die Ideen, aus diesen emanieren die Seelen, und endlich aus den Seelen das Sinnliche, Körperliche, welches also schließlich auch geistiger Natur ist. So ist die ganze Welt von geistiger Beschaffenheit; ihrer scheinbaren Vielheit liegt die wahre Einheit zugrunde. Man könnte jedoch noch über die Neuplatoniker hinaus bis ins griechische Altertum zurückgreifen und mit den pantheistischen Philosophen beginnen, welche im Geistigen die wahre Natur des All-Einen bestimmen zu können glauben. So wenn Xenophanes die Welt mit Gott identifiziert und sagt, er sei ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denk-

kraft; so wenn Parmenides das Eine Seiende als unteilbar und überall sich selbst gleich erklärt, an und für sich und selbständig existierend, denkend und alles Denken in sich umfassend, während alle Veränderung und alles Körperliche nur trügerischer Sinnenschein sein soll. So auch später, wenn Averroës einen der gesamten Menschheit, ja der ganzen Welt gemeinsamen Intellekt anerkennt, der sich nur in den einzelnen Menschen vorübergehend partikularisiere. Auch Berkeley und die pantheistischen Idealisten, sowie die Anhänger der Immanenzphilosophie könnten hier angeführt werden, da sie alle mehr oder weniger klar einen Monismus vertreten und die Welt als ein geistiges Wesen auffassen, ähnlich, wie es uns im Bewußtsein gegenübertritt. Jedoch wird es aus anderen Gründen entsprechender sein, sie zum Teil dem transzendenten, zum Teil dem erkenntnistheoretischen Monismus beizuzählen.

Aus der neueren Philosophie verdienen vor allem Schopenhauer, Lotze, Wundt und Paulsen hier angeführt zu werden. Von ihnen haben besonders Schopenhauer und Wundt einen voluntaristischen Spiritualismus ausgebildet, Lotze hat mit großem Scharfsinn das Problem der Wechselwirkung diskutiert und ist so zu seinem Monismus gelangt, Paulsen endlich hat sich, wie in anderen Fragen, so auch hier der philosophischen Strömung der Gegenwart mehr eklektisch als schöpferisch tätig angeschlossen. Unter ihnen aber ist es vor allem Lotze, den wir als den klassischen Vertreter des metaphysischen Monismus spiritualistischer Richtung bezeichnen können. Lotze geht von einer Analyse des Seinsbegriffs aus. Nach ihm kann das Sein weder mit dem Wahrgenommenwerden, noch mit der absoluten Position identisch sein; zu seinem Begriff gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehungen sind aber nicht formaler, logischer, sondern realer Natur; sie offenbaren sich uns als Wechselwirkung der Dinge. Somit läuft das Problem des Seins auf das Problem der Wechselwirkung hinaus. Wie schon Leibniz bemerkt hatte, ist aber ein Übergehen des Geschehens, der Veränderung von einem Dinge auf ein anderes undenkbar. Die Übereinstimmung in der Wirkungsweise der Dinge, die Harmonie und Einheit, die uns sowohl im einzelnen als auch im Weltall entgegentritt, kann demnach nicht anders erklärt werden als dadurch, daß man die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgibt und sie nur als Momente einer sub-

stanziellen Einheit, einer unbedingten, umfassenden Substanz auffaßt. Nur dann ist das, was wir Wechselwirkung nennen, möglich, indem die einzelnen Dinge durch ihren einheitlichen, substanziellen Grund aufeinander wirken. Freilich, wie es jener Weltgrund anfängt, in dieser Weise nach außen zu wirken, läßt sich nach Lotze nicht sagen; wir könnten es nur dann begreifen, wenn wir selbst jener Weltgrund wären. Fragen wir ferner nach der Natur dieser scheinbaren Einzeldinge, so antwortet Lotze, sie könne nur als geistiges Wesen, als Seele aufgefaßt werden. Denn ein Leiden und Wirken ist nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, und nur ein unserer Seele verwandtes Sein ist imstande, bei allem Wechsel der Zustände und Erscheinungen eine Einheit zu bleiben. Mithin ist nicht nur die absolute Substanz geistiger Natur, sondern auch die uns erscheinenden Einzeldinge sind geistige Monaden, wenngleich in anderem Sinne, als Leibniz und Herbart es verstanden haben.

18. So sind es vor allem die Begriffe der Wechselwirkung und der Kraft, aus denen Lotze seinen Spiritualismus ableitet. Ob mit Recht? Die einen wollen mit denselben Beweisen einen atomistischen, die anderen einen monistischen Spiritualismus begründen: sollte uns nicht schon diese Tatsache ein wenig vorsichtig machen, um den Beweisen nicht zu viel zu trauen? Aber vielleicht folgt wenigstens der Spiritualismus im allgemeinen, wenn auch nicht gerade in dieser oder jener Form, aus diesen Beweisen? Eine Wechselwirkung zwischen den Dingen, eine ihnen eigene Kraft scheint unbedingt angenommen werden zu müssen; dazu zwingt uns ein vorurteilsloser Anblick der unmittelbaren, konkreten Wirklichkeit. Aber wie ist dies zu erklären? Gehen wir vom Begriffe der Kraft aus, da ja schließlich der Begriff der Wechselwirkung, zum Teil wenigstens, auf ihm ruht. Wir sehen in der Natur mannigfaches Geschehen; das anorganische wie das organische Reich bietet uns alltäglich eine Fülle von Wechsel und Veränderung. Neue Dinge entstehen, die wir vorher nicht sahen, und an denselben Dingen zeigen sich neue, vorher nicht dagewesene Bestimmungen. Die Pflanze wächst, treibt Blätter und Blüten, bringt Früchte hervor. Ein Blitz setzt ein Gebäude in Brand, der Sturmwind entwurzelt Bäume und Sträucher, Lawinen reißen gewaltige Felsmassen in überstürzender Hast mit sich fort. Wo liegt

die Ursache hiervon? Wir sagen, die betreffenden Dinge können dies tun, sie haben die Fähigkeit, die Kraft hierzu. Wir verstehen somit unter Kraft nichts anderes als die uns ihrem Wesen nach schließlich unbekannte Ursache dieser Veränderungen. Mehr sagen wir mit dem Begriffe der Kraft nicht. Und da sich alle Veränderungen der Materie auf Bewegungen zurückführen lassen, so ist Kraft im Reiche der Materie nichts anderes als die Ursache der Bewegung. Allerdings gelangen wir zu einem besseren Verständnis der Kraft durch unser Bewußtsein, wenn wir die selbsttätige Wirkungsweise unseres Ich, vor allem in den Willensakten, beobachten. Wir werden daher immer geneigt sein, auch die Tätigkeit in der Natur unserer Willenstätigkeit mehr oder weniger analog aufzufassen. Aber wir dürfen dabei keineswegs vergessen, daß es eben nur eine sehr schwache Analogie ist. Freilich, wenn wir anderswoher bewiesen hätten, daß die ganze Welt aus geistigen Wesenheiten besteht, dann wäre eine solche Analogie vollauf berechtigt. Aber eben darin liegt ja die Frage, um die es sich hier handelt! Die Spiritualisten wollen aus dem Begriffe der Kraft die Geistigkeit der Welt beweisen und bedenken hierbei nicht, daß die Anwendung des Begriffes einer geistigen Kraft auf die gesamte Natur nur dann gültig wäre, wenn diese Natur geistig aufgefaßt werden müßte! Dazu liegen aber keine zwingenden Gründe vor, am allerwenigsten aber kann die Analogie zwischen unserer und der materiellen Kraft eine solche Anschauung rechtfertigen. Denn in uns entstehen Empfindungen, Gefühle, Willensakte u. dgl., also etwas, was mit Bewegung gar nichts zu tun hat; und gerade hierin liegt der spezifische Charakter der geistigen Kraft. Wo aber liegt ein Grund vor, eine solche Kraft auch der materiellen, anorganischen Natur zuzuschreiben, wo wir es nur mit Bewegungen zu tun haben? Die Verschiedenheit der Wirkungen läßt im Gegenteil auf eine Verschiedenheit der Ursachen schließen. Daher beruht die Beweisführung der Spiritualisten auf einer unberechtigten Übertragung und Erweiterung des psychischen Kraftbegriffes auf die ganze Natur und ist also ebensowenig geeignet, den atomistischen wie den monistischen Spiritualismus zu begründen.

19. Es entsteht nun die Frage: kann man den Dingen selbst eine solche Kraft, wie wir sie definiert haben, beilegen oder nicht? Kann ein Körper Ursache der Veränderung

an einem anderen Körper sein? Der unmittelbare Augenschein läßt uns auch hierüber nicht den geringsten Zweifel. Aber das ist ja eben nur scheinbar, sagen die Spiritualisten, denn eine Wechselwirkung ist doch ganz undenkbar! Allerdings, wenn man die Wechselwirkung nicht anders verstehen kann, als daß z. B. von einer sich bewegenden Kugel ein Häutchen oder sonst ein merkwürdiges Entitätchen sich loslöst und auf die andere Kugel überspringt, um dieselbe, wie ein Fuhrmann sein Gespann, vorwärts zu treiben, so ist die Schwierigkeit begreiflich. Denn wie sollte es jener kuriose Kutscher anstellen, um die Kugel vorwärts zu bringen? Springt etwa wieder von ihm etwas auf die Kugel über u. s. f.? Dann käme sie in alle Ewigkeit nicht in Bewegung. Oder ist er selbst die leibhaftige Bewegung? Aber es gibt keine Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper! Jedoch wer zwingt uns denn, die Wechselwirkung so aufzufassen? Etwa die Wirklichkeit? Die Wirklichkeit lehrt uns nur die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Bewegungserscheinungen der Körper, und da wir verstehen, daß keine Veränderung ohne eine Ursache vor sich gehen kann, so sind wir also gezwungen, eine solche anzunehmen. Diese Ursache, wenigstens die ganze, kann aber im Körper selbst nicht liegen, denn sonst wäre der Anstoß des anderen Körpers gar nicht notwendig: also liegt die Ursache, wenigstens teilweise, in dem anderen Körper. Das ist schließlich alles, was wir von der Wechselwirkung wissen. Das Wie des Vorganges läßt sich freilich nicht erklären, aber dies ist noch kein genügender Grund, die Tatsache selbst zu leugnen. Sonst müßten wir schließlich die ganze Welt, uns selbst nicht ausgenommen, für unmöglich erklären.

Einen tiefen Kern von Wahrheit enthalten aber doch diese spiritualistischen, wie überhaupt pantheistischen Spekulationen über das gewiß dunkle Problem der Wechselwirkung, einen Kern, der von gegnerischer Seite nur allzuleicht übersehen und falsch beurteilt wird. Eine genauere Analyse des Kausalitätsbegriffes und der Erscheinungen der Wechselwirkung zeigt uns allerdings, daß die Körper, wie überhaupt alle Dinge der Welt, nicht die totale, adäquate Ursache der Veränderungen weder in sich selbst noch in anderen Dingen sein können, daß man also eine transzendente Ursache annehmen muß, welche die in sich ungenügenden Partialursachen der Dinge ergänzt und so

erst zur Wirksamkeit befähigt. Darum hat schon der Stagirite auf einen *ἀκίνητον κινοῦν*, darum hat die christliche Philosophie auf einen außerweltlichen, aber überall gegenwärtigen und wirksamen Gott geschlossen; darum sieht sich auch der monistische Spiritualismus gezwungen, einen geistigen, über den Einzeldingen stehenden und doch in ihnen sich bergenden Weltgrund anzunehmen. Aber so richtig diese Schlußfolgerung der Spiritualisten zum Teil ist, so sehr gerät sie auf falsche Bahnen, wenn sie diese letzte Ursache der Erscheinungen mit der Gesamtheit der Einzeldinge identifiziert.

Auf der Gedankenfolge, die wir soeben bei Lotze gesehen haben, fußt auch der spiritualistische Pantheismus Paulsens; jedoch unterscheidet er sich von Lotze nicht unwesentlich dadurch, daß er die Welt nicht als ein substanzielles Ganzes, sondern aktualitätstheoretisch auffaßt. Nach Paulsen gibt es keine Substanzen, und die ganze Welt ist nur die Summe alles Einzelgeschehens, welches sich von den Elementarvorgängen angefangen in immer höhere, umfassendere Gruppen einordnet. Da jedoch diese Auffassungsweise vor allem auf Wundts Philosophie basiert, so soll sie bei ihm besprochen werden.

20. Wie bereits bemerkt worden ist, kann Wundt in unserer Frage füglich mit Schopenhauer zusammengestellt werden, da beide einen durchgängigen Voluntarismus vertreten und von hier aus zu ihren spiritualistischen Überzeugungen gelangen. Schopenhauer wiederum steht mit seiner Philosophie in engen Beziehungen zu Kant. Auch ihm ist das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, bloße Vorstellung des Subjekts, auch ihm sind Raum, Zeit und die Kategorien rein subjektive Denkformen und können nur auf die Erscheinungswelt gültig angewendet werden. Aber Schopenhauer steht im wesentlichen Gegensatze zu Kant dadurch, daß er das Ding an sich doch wenigstens für teilweise erkennbar hält. Die Welt als Vorstellung ist nur die eine, gleichsam äußere Seite; sie hat noch eine ganz andere Seite, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen Wille genannt werden muß. Was der Wille ist, wissen wir alle aus eigener innerer Erfahrung. Er bildet unser eigentliches Wesen; der Leib ist nur die Erscheinung dieses Dinges an sich. Hier haben wir auch den Schlüssel für das Verständnis der Außenwelt. Da

diese einerseits nur unsere Vorstellung ist und als solche außerhalb unseres Geistes keine Existenz hat, anderseits aber doch in vielen Beziehungen sich als von uns unabhängig erweist, so kann dieser Widerspruch nur dadurch gelöst werden, daß alle Dinge ihrem innersten Wesen nach dasselbe sind, was wir an uns Wille nennen. Dieser Wille ist Einer; nur indem er sich in den Erscheinungsformen in Raum und Zeit objektiviert, zeigt er sich in unzähligen Individuen.

Einen im wesentlichen übereinstimmenden Standpunkt nimmt Wundt ein. Auch nach seiner Philosophie ist die materielle Welt nur die objektivierte, isoliert gedachte Vorstellung, und nur in der Psychologie gelangen wir zu einer unmittelbaren Erkenntnis unseres eigenen, innersten Wesens. Eine genaue Analyse des geistigen Lebens zeigt uns nun als einzig reales Wesen unseren Willen; außer unserer Willenstätigkeit ist uns keine andere Tätigkeit bekannt. Nun führt aber die Tatsache unseres eigenen Erleidens notwendig zur Annahme anderer, von uns unabhängiger Dinge; diese können demnach nicht anders denn als Willensvorgänge gedacht werden; ihr innerstes Wesen ist unserem entsprechend als Wille zu fassen. Somit sind die letzten Einheiten alles Seins Willenseinheiten. Der Individualwille aber ist nur ein Glied in einer unendlichen Stufenfolge, die sich schließlich ins Unbestimmte verliert. Er ist zunächst dem Gesamtwillen der jetzigen Welt eingefügt; dieser Gesamtwille steht in engstem Zusammenhange mit den vergangenen Zeiten und entwickelt sich allmählich in die Geschichte der Zukunft. Die letzte und höchste Einheit nun, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten, ist der unendliche, göttliche Wille. In dem göttlichen, schöpferischen Weltwillen ist der Individualwille wie der Gesamtwille in gleich realer Weise eingeschlossen.

21. Der Beweis, auf den sich hier Schopenhauer und Wundt stützen, geht also von der Annahme aus, daß wir in unserem Innenleben unser eigenes Wesen unmittelbar erfassen, während uns die äußeren Sinne nur eine scheinbare, phänomenale Welt zugänglich machen. Mit der Gültigkeit dieser Voraussetzung steht und fällt daher die Deduktion Schopenhauers und Wundts. Nun läßt sich zwar, ohne dem extremsten Skeptizismus zur Beute zu werden, nicht leugnen, daß wir in unserem

Innenleben eben dieses Innenleben unmittelbar vor uns gegenwärtig haben, aber es entsteht die Frage, ob dieses Innenleben mit unserem eigenen geistigen Wesen identisch ist oder nicht. Wer als Grund und Träger dieses Geschehens eine geistige Substanz annimmt, gibt schon damit von selbt die Identität des geistigen Geschehens mit unserem Wesen auf. Das psychische Leben ist dann nur die Äußerung, die Tätigkeit der geistigen Substanz, und da wir nur jenes, nicht diese unmittelbar erkennen, so fällt damit die erwähnte Voraussetzung. Übrigens gibt es einen Willen an und für sich nicht; wir kennen nur aus Erfahrung unsere einzelnen Willensakte, die allerdings von irgend jemand gesetzt werden müssen, um existieren zu können. Damit schwebt die Voraussetzung Schopenhauers, daß wir unseren Willen als Ding an sich unmittelbar erkennen, in der Luft. Diese Schwierigkeit will nun Wundt vermeiden. Er nimmt daher nicht ein hinter den einzelnen psychischen Akten stehendes geistiges Wesen an, sondern faßt unsere Seele als die Summe dieser psychischen Akte selbst auf. Auf Grund dieser Annahme kann er allerdings mit mehr Recht sagen, unser geistiges Wesen sei uns unmittelbar bekannt, aber eben diese Annahme ist völlig unhaltbar, noch unhaltbarer als der Standpunkt Schopenhauers. Denn jedes Geschehen setzt einen Träger dieses Geschehens voraus, ein Etwas, welches die Fähigkeit hat, in dieser Weise tätig zu sein. Die vorhergehenden Akte können unmöglich die ganze Ursache der folgenden sein; außerdem widersprechen dieser aktualitätstheoretischen Auffassung die unleugbare Tatsache des Bewußtseins unserer Identität in der Zeit sowie die Tatsache der Wiedererinnerung. Wir müssen also unbedingt einen geistigen, substanziellen Grund unseres psychischen Lebens annehmen; dieser ist uns aber nicht unmittelbar bekannt, sondern kann nur erschlossen werden. Somit muß die Voraussetzung, als erfaßten wir in unserem Innenleben unmittelbar unser eigenstes Wesen, als gar zu schweren Bedenken unterliegend abgewiesen werden. Außerdem erheben sich gegen die Schopenhauer-Wundtsche Lehre noch andere Schwierigkeiten. Denn abgesehen davon, daß die idealistische Auffassung dieser beiden Philosophen über die Realität der Außenwelt ihre Bedenken hat, muß darauf hingewiesen werden, daß wir bei anderen Dingen ein unserer Seele gleiches oder ähnliches Wesen nur dann

anzunehmen berechtigt sind, wenn die Äußerungen dieser Dinge auf ein solches mit Notwendigkeit hindrängen. Denn unmittelbar können wir ein geistiges Wesen in anderen Subjekten nicht wahrnehmen, wie auch Schopenhauer und Wundt zugeben. Nun sind wir zwar berechtigt und sogar gezwungen, bei unseren Mitmenschen auf ein solches Wesen zu schließen. Eine ähnliche, wenn auch nicht völlig gleiche Notwendigkeit führt uns noch zur Annahme eines psychischen Wesens im Tierreich und allenfalls noch im Pflanzenreich. Aber darüber hinaus hört alle Analogie auf. Und wenn man dennoch die Kräfte in der anorganischen Welt als wesentlich ähnlicher Natur auffassen wollte, so wäre man eben damit gezwungen, den Begriff des Psychischen über das, was wir in uns wahrnehmen, soweit auszudehnen, daß er schließlich seine charakteristischen Elemente verlöre. Es bliebe dann nur noch das Wort als leerer Schall übrig, aber nicht mehr der Begriff.

22. Endlich muß noch eines anderen Beweises gedacht werden, der schließlich allen Spiritualisten, wie überhaupt den Monisten gemeinsam ist, des Beweises aus der Einheit und Harmonie im Universum. Der Tatsache einer wunderbaren Übereinstimmung und Harmonie in der ganzen, sowohl organischen wie anorganischen Welt, kann sich höchstens ein eingefleischter Materialist verschließen, der nichts sieht als die Atome und ihre Bewegungen. Aber wer ein offenes Auge und Herz für die Welt und das Menschenleben besitzt, muß sich früher oder später über diese Erscheinung Rechenschaft geben. Wer hat sich nicht schon davon überzeugt, wie in kleineren Genossenschaften, z. B. in der Familie, in einer Erziehungsanstalt, in einer Verbindung weltlichen oder geistlichen Charakters, ein gemeinsamer Geist sich geltend macht, der über den Individuen steht und sie sozusagen zwingt, in einer bestimmten Richtung voranzugehen? Selbst trotzige, widerspenstige Elemente können sich dem Einflusse eines solchen Korporationsgeistes nicht ganz entziehen. Darüber hinaus bemerken wir, wie eine ganze Gemeinde, eine Provinz, ein Reich, eine Nation sich durch einen ihr eigentümlichen Charakter auszeichnet, der allen Einzelerscheinungen ein ganz bestimmtes Merkmal aufprägt. So spricht man von einem englischen, französischen, deutschen, italienischen Nationalcharakter. Dasselbe gilt von der Geschichte der Völker. Ganze Jahrhunderte können manchmal

durch ein Schlagwort treffend bezeichnet werden; in ihm spiegeln sich die Anschauungen und Bestrebungen der ganzen Zeit. Man spricht darum von einem goldenen Zeitalter des Klassizismus, vom Zeitalter der Christenverfolgungen, vom Mittelalter, von einem Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation. Und über diese Grenzen hinaus ist nur ein kleiner Schritt. Die ganze Weltgeschichte der Menschheit ist nur ein einziges Drama, in dem alle Zeiten und Völker aufs engste miteinander verknüpft sind. Ost und West, Nord und Süd, Vergangenheit und Zukunft reichen sich die Hand und verbinden sich zu einem einzigen großen Ganzen. Anthropologie und Religionsgeschichte, vergleichende Völkerpsychologie und Sprachenkunde, Kultur- und Sozialwissenschaft decken die gemeinsamen Bande auf, welche die Menschheit hundertfältig verknüpfen. So ist die ganze Menschheit nur ein Ganzes. Aber die Bande der Verwandtschaft gehen noch weiter. Mensch und Tier sind durch eine große Ähnlichkeit des psychologischen Lebens miteinander verknüpft, und die vergleichende Anatomie und Physiologie verstärken nur noch die Ansicht des gemeinen Mannes. Mensch, Tier und Pflanze hängen durch die gleichen Vorgänge des vegetativen Lebens aufs engste zusammen, und somit verknüpfen die gleichen Gesetze des Zellenlebens und der Zellvermehrung, die gleichen Gesetze des Lebens und des Todes die drei großen Reiche des organischen Lebens. Endlich umfassen die gleichen physikalisch-chemischen Gesetze, das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Konstanz der Energie nicht nur Mensch, Tier und Pflanze, sondern auch das ganze ungeheuere Gebiet der anorganischen Materie. So bildet unsere Erde trotz der wunderbarsten Mannigfaltigkeit eine harmonische Einheit. Und die Astronomie und Kosmogonie führen uns noch weiter. Das gleiche Gesetz der Attraktion und Repulsion beherrscht das Weltall, leitet die unzähligen Gestirne auf den verwickelsten Bahnen und doch in schönster Harmonie durch den Weltenraum. Überall finden wir eine Einheit des Gedankens, die um so größer und bewunderungswürdiger ist, je zahlreicher und verschiedenartiger die einzelnen Elemente sind, die, ohne ihre eigenen Gesetze aufzugeben, sich doch dem Ganzen ohne Schwierigkeit einordnen und unterwerfen. — Solche Gedanken sind es, die mit zwingender Kraft über den atomistischen Materialismus und Spiritualismus

hinausführen. Ist die Welt nur aus einer Unsumme von selbständigen Atomen zusammengesetzt, mögen sie nun körperlicher oder geistiger Natur sein, sind die Atome voneinander unabhängig, woher dann die Gleichartigkeit der Gesetze, die sie alle zwingt und gewaltig herrschend über ihnen thront? Dieses Problem kann der philosophische Atomismus nie und nimmer lösen. Und darum gehen die Monisten darüber hinaus zu ihrer Folgerung: also ist die Welt nur ein einziges Ganzes; die Einzeldinge sind nur scheinbar unabhängig; in der Tat bilden sie nur Teile und Glieder des Einen, geistigen Universums.

23. Diese von uns entwickelte Tatsache der Einheit im Universum wurde denn auch von allen Philosophen aller Zeiten und Richtungen anerkannt. Hylozoismus und Panpsychismus, Monismus und Pantheismus, Emanatismus und Immanenzphilosophie, Deismus und Theismus sind nur verschiedene Auffassungsweisen dieser einen gewaltigen Tatsache. Aber es fragt sich hier vor allem, ist die Schlußfolgerung des monistischen Spiritualismus berechtigt, wenn er behauptet: Das Universum selbst ist die eine, einheitliche, geistige Substanz, der zureichende Grund dieser Einheit und Harmonie? Auf diese Frage wollen wir weiter unten eine Antwort geben. Hier hat es sich vor allem darum gehandelt, ob der monistische Spiritualismus recht hat, wenn er das Wesen der Welt als etwas Geistiges bestimmen zu können glaubt, so wie es sich uns in unserem Innenleben unmittelbar darbietet.

Ob wir jedoch aus der erwähnten Einheit des Geschehens und seiner Gesetze auf den geistigen Charakter der Welt schließen dürfen, wird sich aus folgenden Erwägungen zeigen müssen.

Zunächst ist es selbst vom monistischen Standpunkte aus zuzugeben, daß die einzelnen Dinge keineswegs selbst die Schöpfer der Gesetze sein müssen, nach denen sie sich betätigen. Wenigstens bietet uns die Erfahrung keinerlei Anlaß, den einzelnen Dingen als solchen eine derartige Fülle von Intelligenz zuzuschreiben. Ja sie können gar nicht die Ursache ihrer eigenen Gesetze sein, da dieselben eine ganze Reihe von Dingen umfassen und mithin über die Einzelwesen hinaus auf etwas sie Zusammenfassendes und über ihnen Liegendes hinweisen. Diese beiden Gedanken entziehen somit der Forderung, die Welt mit allen

ihren Einzeldingen spiritualistisch aufzufassen, allen Grund. Es wäre doch auch für einen Monisten sehr wohl denkbar, daß eine in ihrem Wesen intelligente Weltsubstanz, sei es nun durch Differenzierung, Emanation oder wie man sich sonst den Prozeß vorstellen mag, eine Welt hervorgebracht habe, die wirklich materiell ist. Indem sie nun diese Welt völlig in sich umfaßt, kann sie ihr auch jene Gesetze aufprägen, die wir tatsächlich in der Natur verwirklicht sehen. Dadurch würde der merkwürdigen Erscheinung viel mehr Rechnung getragen, daß die ohne Bewußtsein und Intelligenz tätigen Naturwesen gewissermaßen blinden Trieben folgen und dennoch in ihrer Gesetzmäßigkeit einen so eminent geistigen Charakter aufweisen.

Somit hat sich ergeben, daß die Lehre des Spiritualismus entweder auf unhaltbare Voraussetzungen sich stützt, oder daß sie die Begriffe, von denen sie ausgeht, nicht richtig definiert. Weder aus der Unmittelbarkeit unseres inneren Wesens noch aus der Einheit im Weltall läßt sich der Spiritualismus beweisen, und die Analyse der Wechselwirkung und des Kraftbegriffes, die er gibt, ist unzulänglich und setzt die spiritualistischen Anschauungen bereits als bewiesen voraus. Was endlich Leibnizens Beweis aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie anlangt, so genüge hier die Bemerkung, daß darum die Materie noch keineswegs aus unteilbaren und geistigen Elementen zusammengesetzt sein muß. Soll darum, weil wir in Gedanken die Ausdehnung ins Unendliche teilbar auffassen müssen, auch in Wirklichkeit die Teilbarkeit der Materie ins Unendliche fortgesetzt werden? Oder mit anderen Worten: ist der logische Regressus in der Analyse ein Beweis dafür, daß die reale Synthese von jenem Anfangspunkte, von jenen Elementen ausgegangen ist, die jener als das letzte Resultat des zersetzenden Verstandes aufgestellt hat? Ist die Sprache aus Buchstaben entstanden darum, weil die Analyse der Sprache bis zu den Buchstaben als letzten Elementen vordringt? Übrigens beweist die dynamistische Auffassung der Materie, daß man sich die letzten Elemente derselben unausgedehnt denken kann, ohne sie darum zu geistigen, der Vorstellungen fähigen Monaden zu erheben.

24. Allerdings, wenn nur zwischen dem materialistischen und spiritualistischen Monismus zu wählen wäre, so würde wohl der letztere vorzuziehen sein. Denn er ist

unvergleichlich mehr geeignet als der Materialismus, die Welt als Ganzes, mitsamt dem geistigen Geschehen in ihr, zu würdigen; er prägt ihr den Stempel einer gewissen Erhabenheit auf, umgibt sie mit dem Zauber einer idealistisch-mystischen Auffassung und ermöglicht es dem Menschen, sich inmitten einer ihm verwandten Welt heimisch zu fühlen. Hieraus erklärt es sich auch, warum sich die heutigen Gelehrten zu dieser Weltauffassung so stark hingezogen fühlen, so daß man den spiritualistischen Monismus die heute herrschende philosophische Weltanschauung nennen könnte. Daß jedoch dieser Spiritualismus, sofern er sich als phänomenaler Monismus in der von uns eingangs genauer bezeichneten Fassung ausgibt, dem denkenden Geiste nicht genügen kann, dürfte schon der Umstand beweisen, daß alle hier erwähnten Philosophen in der geistigen Wirklichkeit nur einen kleinen Teil des wirklichen Seins erblicken. Es tauchen Fragen auf, wie z. B. warum dieses geistige Sein uns zum Teil im Gewande der Körperlichkeit erscheint, Fragen über das Verhältnis des geistigen Alleinen zu unserem individuellen Sein, Fragen endlich über das volle und ganze Wesen und Wirken dieses absoluten Weltgrundes. Mit diesen Fragen aber gehen die Spiritualisten über die uns unmittelbar erkennbare Wirklichkeit hinaus und können somit füglich auch dem transzendenten Monismus beigezählt werden. Hier gelangen wir auch zu den Tiefen monistischer Spekulation; hier wird es sich nicht mehr zeigen, ob der Monismus in dieser oder jener Form, sondern ob er überhaupt als solcher eine wahre Weltanschauung bieten kann.

III. Der transzendente Monismus.

25. Wie wir bereits eingangs bemerkt haben, sieht der transzendente Monismus das wahre Sein der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, die sich unserer Erkenntnis entweder im materiellen oder im psychischen Gewande darbietet. Das wahre Sein ist weder geistig noch körperlich, es steht über solchen Bestimmungen, die es nur als Attribute, Eigenschaften, sei es wirkliche oder nur scheinbare, in sich faßt. Es erhebt sich nun die Frage, worin denn also das wahre noumenale Sein der Dinge, der Welt bestehe. Dieser Frage gegenüber nehmen die Monisten eine zweifache Stellung ein. Die einen sagen: da uns nur

die phänomenale Welt zugänglich ist, so können wir über das eigentliche Sein gar nichts aussagen. Das wahre Sein ist uns unbekannt, ja es ist unerkennbar und unbestimmbar. Die anderen geben zwar zu, daß wir das eigentliche Sein nicht unmittelbar erkennen können, glauben aber entweder durch eine dialektische Begriffsdeduktion oder durch Ausdehnung der durch Erfahrung gewonnenen Begriffe wenigstens annähernd das wahre Wesen der Welt angeben zu können. Somit zerfällt der transzendente Monismus in zwei Hauptrichtungen, eine agnostische und eine positive. Die erstere beschränkt sich auf die Behauptung, daß es ein einheitliches, wahres Sein gebe, ohne jedoch dessen Natur näher zu bestimmen. Da jedoch der menschliche Geist sich mit einer so bescheidenen Antwort kaum begnügen kann, so darf es nicht wundernehmen, wenn selbst die agnostischen Monisten hie und da Vermutungen über das wahre Wesen des Seins aufstellen und sich so unvermerkt der zweiten Gruppe nähern. Diese hinwiederum müssen trotz aller Anstrengungen gestehen, wie ungenügend ihr Wissen um das wahre Sein ist, wie sehr sie sich in Vermutungen und Hypothesen ergehen, und wie im Grunde eben nur jenes Sein selbst imstande wäre, über sich selbst etwas Sicheres auszusagen. Demnach hat unsere Einteilung des transzendenten Monismus nur insofern Wert, als sie auf dasjenige Moment ihr Hauptaugenmerk richtet, welches von den betreffenden Philosophen besonders hervorgehoben wird, nämlich auf die Unbestimmbarkeit oder (wenigstens teilweise) Bestimmbarkeit des wahren Seins.

A. Die agnostischen Richtungen.

26. Zu den ältesten Vertretern des agnostischen Monismus können wir Plotin (204 – 269 n. Chr.) rechnen. Nach Plotins Lehre ist das Urwesen, das ἕν, die ursprüngliche Einheit, weder selbst Vernunft noch Gegenstand der Vernunfterkenntnis (weder νοῦς noch νοητόν). Es entzieht sich also jeder Erkenntnis und jeder Bestimmung seines Wesens; in seiner absoluten Einheitlichkeit ist es von allen Gegensätzen frei und steht über allen Bestimmungen. Nichtsdestoweniger entwickelt aber Plotin eine Philosophie, welche dieses agnostische Prinzip zum Teil umstößt. Das Urwesen besitzt eine Überfülle von Kraft; diese bewirkt,

daß aus ihm ein Abbild seiner selbst hervorgeht, welches sich mit Notwendigkeit dem Urbilde zuwendet, um dasselbe als *νοῦς* zu betrachten. Dieses Abbild, der *νοῦς*, enthält die Ideen, nicht als Gedanken, sondern als substanzielle Teilexistenzen seiner selbst. Der *νοῦς* ruft als sein Abbild die Seele ins Dasein. Und wie er selbst in dem Urwesen enthalten ist, so ist die Seele im *νοῦς*, und somit ist alles nur eine immanente Differenzierung des Alleinen.

Während wir in dieser Lehre Plotins Anklänge an Plato und an die christliche Philosophie finden, steht der berühmteste agnostische Monist der Neuzeit, Herbert Spencer, durchweg auf positivistischem Boden. Spencer scheidet alles Wirkliche in Erkennbares und Unerkennbares. Das Erkennbare sind die Phänomene; was darüber hinausliegt, ist unerkennbar. Dieses Unerkennbare ist die durchaus unbegreifliche „absolute Realität", die unendliche Energie, welche in den Phänomenen zur Erscheinung gelangt und aus welcher alles hervorgeht. Dieser absoluten Realität kann sich die Wissenschaft nur asymptotisch nähern; sie muß den nur relativen Wert ihrer Erklärungen offen anerkennen und den unerklärlichen, übernatürlichen Charakter des letzten Grundes aller natürlichen Tatsachen zugestehen. In der Anerkennung dieses unbegreiflichen Urgrundes aller Dinge kommt die Wissenschaft mit der Religion überein. Religion und Wissenschaft sind somit nur der positive und negative Pol eines und desselben menschlichen Denkens; sie schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich. Aber auch die Religion muß sich als Symbol, nicht als Erkenntnis des Wirklichen betrachten. Denn da jeder Versuch, wirkliche Existenz zu begreifen, in Widersprüche verwickelt und mithin mit einem geistigen Selbstmorde endigt, so muß sich auch die Religion gewissenhaft jeder näheren Bestimmung des Absoluten enthalten und mit heiliger Scheu die völlige Unerkennbarkeit des Absoluten anerkennen. Somit ist jeder Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft zwecklos; und auch die Streitfrage zwischen Materialismus und Spiritualismus ist nur ein eitler, unverständiger Wortstreit. Denn alles Erkennbare ist nur Symbol der höchsten und gewissesten Realität, ist nur Manifestation des allgegenwärtigen Unerkennbaren.

Neben Spencer können wir hierher alle diejenigen

Positivisten, Sensualisten und Empiristen rechnen, welche einen Monismus oder Pantheismus bekennen. Da sie alle nur dasjenige für erkennbar halten, was Objekt entweder der Sinne oder des Bewußtseins sein kann, so müssen sie sich gezwungenermaßen jeder Bestimmung über das wahre Sein der Dinge enthalten. So sagt z. B. Comte, im Absoluten sei nur das Unwißbare hypostasiert. Daher bleiben sich die Agnostiker schon dann nicht konsequent, wenn sie auch nur behaupten, daß es eine einzige, absolute, hinter den Erscheinungen verborgene Realität gibt, und jeder Monismus oder Pantheismus ist auf dem Boden einer sensualistischen oder empiristischen Erkenntnistheorie eine exotische Pflanze.

27. Spencer hat sich jedoch nicht damit begnügt, eine unbekannte absolute Realität anzunehmen, er hat auch den Nachweis für seine Behauptung versucht, „daß die hinter den Erscheinungen existierende Realität unbekannt ist und es immer bleiben muß."

Der Beweis ist ein doppelter, ein rationeller und ein empirischer.

Worin, fragt sich Spencer, besteht die Erklärung eines Naturereignisses, worin der Fortschritt in unserer Erkenntnis? Er ist nichts anderes als die successive Einschließung von speziellen Wahrheiten in allgemeine, dieser in noch allgemeinere usf. Nun kann die allgemeinste Wahrheit nicht auf eine noch allgemeinere zurückgeführt werden. Also kann sie auch nicht begriffen werden. Somit führt uns jede Erklärung mit Notwendigkeit auf das Unerklärliche, und die höchste Wahrheit muß unbegründbar bleiben.

Diese Beweisführung ist im allgemeinen richtig, solange wir nur die naturwissenschaftliche Erkenntnis und Erklärung vor Augen haben. Eine Tatsache ist naturwissenschaftlich erklärt, wenn sie einem Gesetze vollständig untergeordnet werden kann. So wird z. B. mit Hilfe der Fresnelschen Lichttheorie ein genügendes Verständnis der Erscheinungen der Newtonschen Farbenringe gewonnen. Die einzelnen empirisch gewonnenen Gesetze hinwiederum finden ihre Erklärung, falls sie sich allgemeineren Gesetzen einfügen lassen usf. So werden wir z. B. in der letzten Zeit durch die Forschungen über Licht- und elektrische Wellen und die Zurückführung der betreffenden Erscheinungen auf die elektromagnetische Lichttheorie in das naturwissenschaftliche Verständnis derselben bedeutend

tiefer eingeführt. Auf diesem Wege würden wir allerdings zur tiefsten Erkenntnis der Natur gelangen, wenn es uns glückte, sämtliche Naturerscheinungen einem einzigen allgemeinen Gesetze vollständig unterzuordnen. Dieses Gesetz als das letzte und höchste, welches die ganze materielle Welt umfaßt, wäre allerdings nicht mehr auf ein noch allgemeineres naturwissenschaftliches Gesetz zurückführbar und insofern naturwissenschaftlich unerklärlich und unbegründbar.

Ist aber die naturwissenschaftliche Methode die einzige, die uns zu Gebote steht? Spencer setzt dies von seinem positivistischen Standpunkte voraus, aber eben hierin liegt das Einseitige seiner Auffassung. In der logischen Ordnung kommen wir bei Begründung eines Satzes zurück bis auf die ersten oder Fundamentalwahrheiten, die sich freilich auch nicht mehr auf andere zurückführen lassen, die aber in sich so notwendig und so klar sind, daß wir in ihrer Erkenntnis zugleich die Wahrheit dieser Erkenntnis einsehen. Hier heißt dann begreifen, verstehen nicht soviel wie eine Wahrheit auf eine andere zurückführen, sondern soviel als wissen, warum etwas wahr ist und warum es nicht anders ist. Die Antwort auf dieses Warum braucht nun nicht notwendig in einer anderen Wahrheit zu liegen; sie kann in der betreffenden Wahrheit selbst enthalten sein. Ja der andere Fall ist gar nicht einmal möglich. Denn müßte der Grund einer Wahrheit notwendig immer in einer anderen Wahrheit liegen, so müßten wir eine unendliche Reihe rückwärts durchlaufen; mit anderen Worten, wir kämen nie zu einer ersten Wahrheit; all unser Erkennen schwebte haltlos in der Luft und wir wären eine Beute des extremsten Skeptizismus.

Nun handelt es sich aber bei der Frage über die Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit der absoluten Realität vor allem um die ontologische Ordnung. Freilich wer wie Spencer einer empiristisch-positivistischen Erkenntnistheorie huldigt, kann über die Grenzen der Sinneserkenntnis unmöglich hinausgehen. Von diesem Standpunkte aus gibt es keine allgemeinen Begriffe; das, was wir Begriffe nennen, sind nur mehr oder weniger klare Vorstellungskomplexe, die eine ganze Reihe ähnlicher Objekte unter einem Bilde als Symbol dieser ganzen Reihe zusammenfassen und dieses Symbol mit einem Worte ausdrücken. Von diesem Standpunkte aus gibt es weder den Begriff einer Substanz noch

den der Kausalität noch den des Absoluten. Insofern ist Spencers Lehre durchaus konsequent. Wäre er aber ganz folgerichtig weitergegangen, so hätte er einsehen müssen, daß mit diesem Prinzip überhaupt das Denken unmöglich gemacht wird, und daß alsdann von Wahrheiten, Gesetzen, Problemen, von Wissenschaft, Theorie und Hypothese überhaupt nicht die Rede sein kann. Eine vernünftige Erkenntnistheorie muß zum mindesten an dem objektiven Werte des Kausalitätsprinzips und des Prinzips des zureichenden Grundes festhalten, und mit Hilfe dieses Prinzips kann man zu einer wenigstens annäherungsweisen Bestimmung der absoluten Realität gelangen. Denn alles Relative weist auf ein Absolutes, alles Bedingte auf ein Unbedingtes, alles Veränderliche auf ein Unveränderliches, alles Zufällige und Wandelbare auf ein wesentlich Notwendiges und Unwandelbares hin, was übrigens Spencer selbst zugibt. So gelangen wir auf sicherem Wege zunächst zur Erkenntnis der Existenz eines absoluten Seins, weiterhin aber auch zu einer näheren Bestimmung desselben, wenngleich zugegeben werden muß, daß diese Erkenntnis und Bestimmung eine mangelhafte und unvollständige ist. — Spencers rationeller Beweis ist daher mit seiner sensualistischen Erkenntnistheorie hinfällig.

28. Nicht anders verhält es sich mit dem zweiten, dem empirischen Beweise aus der Analyse des Denkprozesses. Die letzte Ursache, sagt Spencer, kann nicht gedacht werden als von gleicher Art wie irgend etwas, von dem wir sinnliche Erfahrung besitzen. Sie kann aber auch nicht mit sich selber klassifiziert werden, denn es kann nur eine letzte, unendliche, absolute Ursache geben. Kann demnach das Unbedingte nicht erkannt werden als von dieser oder jener Art, so geben wir damit zu, daß es überhaupt unerkennbar ist. Denn jeder Gedanke involviert Relation, Verschiedenheit, Gleichheit. Darum dürfen wir behaupten, daß das Unbedingte, weil es nichts von diesen Merkmalen darbietet, dreifach undenkbar ist.

Wie der erste, so enthält auch dieser Beweis ein gutes Stück Wahrheit. Ja, hier ist Spencer der Wahrheit so nahe gekommen, daß es fast scheint, er habe sich gefürchtet, ihr voll ins Antlitz zu schauen, und er habe sich alsbald von ihr abgewandt, um bei der sinnlichen Erfahrungswelt ungestört bleiben zu können. Die letzte Ursache kann in der Tat nicht von gleicher Art sein wie die unserer

sinnlichen Erkenntnis zugänglichen Dinge. Diese sind in ihrem innersten Wesen endlich, bedingt, relativ; jene muß in ihrem innersten Wesen unendlich, unbedingt, absolut sein. Eine solche letzte Ursache kann aber nur eine sein, sie kann also nicht einem Art- oder Gattungsbegriff eingefügt werden. Hierin liegt eine sehr tiefe Wahrheit. Folgt aber daraus, daß eine solche Ursache unerkennbar ist? Schon diese Erkenntnis allein, daß es eine solche unendliche, unbedingte, absolute erste Ursache gibt, ist eine wahre und tiefe Erkenntnis, die durch weitere Analyse des Begriffs der Unendlichkeit und Unbedingtheit noch ganz bedeutend erweitert und vertieft werden kann. Wenn Spencer sagt, jeder Gedanke involviere Relation, Verschiedenheit, Gleichheit, so ist dies sehr richtig, falls wir den Gedanken als solchen betrachten; daraus ergibt sich aber nicht, daß man diese Eigenschaften auch dem Gedachten selbst beilegen müsse. Wir gelangen allerdings zur Erkenntnis der absoluten Ursache nur durch Beziehungen auf die uns umgebenden Dinge; der Begriff derselben schließt allerdings eine Vergleichung mit den sinnfälligen Gegenständen ein und weist mit diesen eine teilweise Ähnlichkeit und teilweise Verschiedenheit auf. Wir können nicht anders zum Begriff einer außerhalb unserer Sinneserkenntnis liegenden Wesenheit gelangen, als indem wir jener entlehnte Merkmale dieser applizieren. Aber die so entstehende Relation tragen wir nicht in das Objekt hinein, im Gegenteil wir halten sie von diesem fern. Die ganze Beweisführung Spencers zeigt demnach nur, daß wir keinen vollkommenen Begriff der absoluten Ursache haben können, daß unsere Idee des Absoluten nur durch Analogie gewonnen ist, nicht die Frucht einer unmittelbaren Anschauung seiner Wesenheit. Übrigens kann man, ohne in Widerspruch zu geraten, auch von der absoluten Realität eine Relation, Verschiedenheit und Gleichheit aussagen. Denn als erste Ursache steht sie wirklich in Beziehungen zu allen von ihr abhängigen, bedingten Realitäten, als solche ist sie in ihrem innersten Wesen von allem anderen Sein verschieden, als solche ist sie endlich in gewisser Beziehung den anderen Dingen gleich, insofern als auch sie ein Sein ist. Während jedoch die übrigen Dinge ihr Sein verlören, zöge man von ihnen die Bestimmungen ab, bleibt das absolute Wesen auch ohne diese Bestimmungen in seiner vollen Realität bestehen. Denn

alle diese Beziehungen treten zu ihm nur äußerlich hinzu, ohne dasselbe irgendwie zu bereichern oder zu modifizieren.

29. Übrigens geht auch Spencer, ähnlich wie Plotin, über seinen agnostischen Standpunkt hinaus, zerstört so seine eigenen Erkenntnisprinzipien über das Unerkennbare, und macht dem Verstande unwillkürlich Zugeständnisse. Dies geschieht vor allem in doppelter Beziehung: erstens, indem wir nach Spencer die Existenz der letzten Ursache aufs gewisseste erkennen können. Nach Spencer ist diese Existenz in den Tatsachen enthalten; die Relativität unserer Erkenntnis, die Unbegreiflichkeit aller Relation, es sei denn, sie beziehe sich auf ein Absolutes, die Existenz eines Nicht-Relativen, welche in dem Denkprozeß involviert ist: dies alles weist mit zwingender Notwendigkeit auf ein Absolutes hin. Zweitens glaubt aber auch Spencer das Wesen des Absoluten wenigstens einigermaßen als unbegrenzte und unbegreifliche Kraft bestimmen zu können. Und in der Tat dürfte hier Spencer so ziemlich das Richtige getroffen haben. Die erste Ursache, die in sich selbst den hinreichenden Grund ihrer eigenen Existenz enthalten muß, sie, die aus der Fülle ihrer Macht das ganze ungeheuere Weltall aus nichts geschaffen, die den Sonnensystemen sowohl wie dem kleinsten Stäubchen unwandelbare Gesetze vorgeschrieben hat: eine solche Ursache kann nicht anders denn als eine unbegrenzte, unbegreifliche Kraft gedacht werden. Spencer schwächt freilich diese Deduktion alsbald wieder ab und kehrt zu seinem agnostischen Ausgangspunkte zurück, indem er, wie wir noch später sehen werden, in dem Begriffe der absoluten Ursache eine Reihe von Widersprüchen zu sehen behauptet.

B. Die positiven Richtungen.

30. So zeigt es sich denn bei Plotin und Spencer, und dasselbe könnte bei anderen nachgewiesen werden, daß sich der agnostische Standpunkt nicht konsequent festhalten läßt. Der menschliche Verstand stellt sich immer und immer wieder die Frage nach dem Wesen und Urgrunde des Seins und fühlt sich nicht eher befriedigt, als bis er eine Antwort enthält, die seinem ungestillten Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltauffassung wenigstens einigermaßen entgegenkommt. Anderseits haben wir bereits

beim materialistischen und spiritualistischen Monismus gesehen, daß diese beiden Formen naturnotwendig über die unmittelbar erkennbare Welt hinausgehen und mit ihren letzten Fragen ein transzendentes Gebiet beschreiten. So treffen denn hier alle Monisten mehr oder weniger zusammen. Vier Wege sind es vor allem, welche die monistischen Philosophen auf diesen Punkt geführt haben, je nach der Verschiedenheit der Quellen, aus denen sie ihre Beweise schöpften. Die einen gelangten zu ihrem transzendenten Monismus durch logisch-metaphysische Untersuchungen; andere stützten sich auf naturphilosophische Beweise im allgemeinen. Diesen letzteren lassen sich zwei weitere Gruppen gewissermaßen als Unterabteilungen einordnen, von denen die einen insbesondere von entwicklungstheoretischen Prinzipien ausgingen, während zu den letzten jene zu rechnen sind, welche durch das in letzter Zeit so heiß diskutierte Problem des psychophysischen Parallelismus zur einer Form des Monismus geführt wurden. Manche haben freilich mehrere, manche alle von diesen Beweisgruppen benutzt; da es sich uns aber hier weniger darum handelt, die einzelnen Philosophen selbst übersichtlich zu gruppieren, als vielmehr eine klare Einsicht in die Beweise zu haben, mit denen sie ihren Monismus zu stützen suchen, so ziehen wir es hier vor, nach der verschiedenen Natur der Beweise den transzendenten Monismus zu behandeln.

1. Der rationalistische Monismus.

31. Der transzendente Monismus positiver Richtung läßt sich demnach füglich in eine rationalistische und eine naturphilosophische Gruppe einteilen. Von diesen geht die erstere vom Begriffe des Seins aus. Wir finden derartige Anschauungen schon bei den Eleaten. Xenophanes und Parmenides, Zenon und Melissus sind hierin wohl die ersten und zugleich bedeutendsten Vorläufer eines Fichte, Schelling und Hegel. Sie alle nehmen zum Ausgangspunkte ihrer Philosophie den Begriff des Seins; sie alle identifizieren Sein und Denken und legen mithin auch dem wirklichen, objektiven Sein jene Eigenschaften bei, die der abstrakte Seinsbegriff als solcher hat. Wie der Seinsbegriff einer ist und einheitlich, ewig, unendlich und unveränderlich, so ist auch das Seiende den Eleaten und überhaupt den rationalistischen Monisten ungeworden

und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, unbeweglich und ewig. Wie nur das Seiende ist, das Nichtsein aber nicht ist, so gibt es auch keinen Übergang aus dem Nichtsein zum Sein, so gibt es kein Werden. Somit ist alles Viele und Wechselnde, alles Werden und Vergehen, wie es uns die Sinne darbieten, nur eitler, trügerischer Schein. In der Neuzeit hat insbesondere Kant einen großen Einfluß auf die Ausbildung des rationalistischen Monismus gewonnen. Seine Unterscheidung der phänomenalen und noumenalen Welt hat jene Fülle von Spekulationen über das wahre Sein der Dinge hervorgerufen, das jenseits unserer Sinneserkenntnis liegen soll, wie seine Lehre vom Apriorismus der Denkformen der reinen Vernunft die Fundamente geliefert hat für die Systemkonstruktionen der rationalistischen Philosophie.

32. Der hier verwandte Hauptbeweis liegt demnach in der völligen Identifizierung von Denken und Sein. Alles, was ist, ist Sein, sagen schon die Eleaten. Das Sein aber ist Eines. Also ist alles Eins. Es ist jedoch leicht einzusehen, daß wir dem Sein zunächst und unmittelbar nur eine gedankliche Einheit beilegen können. Alles, was irgendwie in den Bereich unserer Erkenntnis gelangt, ist kein reines Nichts, es ist etwas Wirkendes und Wirkliches, und insofern wir eben diesen Gegensatz zum Nichts auffassen und ausdrücken wollen, können wir allem Wirklichen ein Sein beilegen. Aber selbst dieser scheinbar einfache Begriff differenziert sich sofort in mannigfache Schattierungen, wenn wir die Wirklichkeit genauer betrachten. Dinge und Eigenschaften, Tätigkeiten und Veränderungen, Beziehungen und Zusammenhänge: dies alles ist etwas Wirkliches, aber es ist in verschiedener Weise ein Wirkliches. Ist also der Seinsbegriff nur so lange ein einheitlicher Begriff, als wir ihn ganz unklar und verschwommen auffassen, so kann von einer Einheit des realen Seins noch viel weniger die Rede sein. Denn es gibt nichts und es kann schlechterdings nichts Reales geben, das nur das eine Merkmal des Seins, der Existenz hätte. Nehmen wir von einem beliebigen Dinge das Merkmal der Existenz hinweg, so bleibt noch immer sein Begriff, es bleibt dasselbe Ding als ein mögliches, begrifflich denkbares. Hätte aber ein Ding nur das eine Merkmal der Existenz, so wäre es, solange es nicht existiert, ganz undenkbar, ihm entspräche gar kein Begriff, gar keine

Wesensbestimmung. Nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein gehört zum Wirklichen. Alles, was ist, unterscheidet sich von allem anderen auf das genaueste; wir können nicht zwei Menschen, nicht zwei Blätter, nicht zwei Eigenschaften, nicht zwei Ereignisse finden, deren Sein völlig gleich, und noch viel weniger, deren Sein identisch wäre. Zum mindesten wäre es durch Raum und Zeit unterschieden.

Daraus ergibt sich auch der fundamentale Irrtum der rationalistischen Deduktionen und Weltkonstruktionen. Kein Verstand kann aus dem reinen, leeren Begriffe des Seins irgend ein bestimmtes, differenziertes Sein herauspräparieren; er muß anderswoher, durch Erfahrung, verschiedene Seinsarten bereits kennen, um sie dann allerdings dem Seinsbegriff in verschiedener Weise unterordnen zu können. Gäbe es nun auch wirklich ein reales Sein, welches, wie die Monisten wollen, sich in die verschiedenen Dinge differenziert hätte, so wäre doch dieser reale Prozeß ein völlig anderer als der logische. Denn dieses reale Sein müßte alle Vollkommenheit in sich enthalten, und es würde die einzelnen Dinge als Teile seiner selbst nicht durch Hinzufügung von Merkmalen, sondern durch Limitation, durch Einschränkung, setzen, indem es in den einzelnen Erscheinungsweisen nicht alle, sondern nur einige seiner Vollkommenheiten, und diese in verschiedenen Gradabstufungen, offenbarte. Während also im logischen Prozesse zum Seinsbegriffe die individuellen Eigenschaften und Merkmale von außen hinzutreten, müßten in der realen Differenzierung des All-Eins Merkmale hinwegfallen. Dort haben wir den inhaltleersten, ärmsten Begriff an der Spitze, hier das inhaltvollste, reichste Sein. Wie kann also eine Identität zwischen dem begrifflichen und realen Sein behauptet werden?

Dieser Unterschied zeigt sich in anderer Weise noch auffallender. Nie kann die Wirklichkeit von der Wirkung zur Ursache, von den Zwecken zu den Mitteln fortschreiten; hier ist der Weg immer eindeutig bestimmt. Das Denken aber kann beide Wege einschlagen; es kann von den Ursachen auf die Wirkungen, aber auch umgekehrt von den Wirkungen auf die Ursachen schließen. Und wenn es sich um die Verknüpfung von Mitteln und Zwecken handelt, so kann des Denken nicht nur, es muß das Endresultat, den Zweck vorausnehmen, will es anders unter

verschiedenen Möglichkeiten die geeigneten Mittel finden. Wo aber finden wir in der realen Wirklichkeit das Endresultat, ohne daß die Mittel hierzu realisiert wären?

Solche Beispiele ließen sich noch sehr leicht vervielfältigen. Sie beweisen uns, daß trotz aller anzuerkennenden Harmonie zwischen Denken und Sein es dennoch zwischen diesen beiden Gebieten, zwischen logischer Deduktion und realer Entwicklung große, fundamentale Unterschiede gibt.

33. Wie in den vorausgehenden Erörterungen, so wurde auch in diesem Gedankengange bereits eines der Hauptmomente berührt, auf das sich sämtliche Monisten stützen, und das schließlich allen ihren Beweisen zugrunde liegt, nämlich die Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft. Nur in einem monistischen Weltabschlusse glaubt man diesem fundamentalen und unverwischbaren Bedürfnisse der menschlichen Erkenntnis genügen zu können. Hier liegt auch die tiefste Wurzel des deutschen Rationalismus mit seinen Bemühungen, sämtliche Erkenntnis aus einem einzigen obersten Prinzip abzuleiten. Schelling hat unter anderen diesen Gedanken besonders hervorgehoben. Unser Geist, sagt er einmal, strebt nach Einheit im System seiner Erkenntnisse; er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdränge; und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze, und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt.

Daß dem menschlichen Geiste ein starkes Einheitsstreben innewohnt, wer wollte es leugnen? Natur und Vernunft reichen sich hier gewissermaßen die Hand zum Bunde. Die Natur weist uns auf allen ihren Gebieten auf eine nicht zu leugnende Einheit hin, und unser Geist kann nur in einem einheitlichen Verständnis des Ganzen seine Befriedigung finden.

Es muß jedoch gefragt werden: wie weit ist dieses Einheitsbestreben des menschlichen Geistes berechtigt? und ferner: nach welcher Norm sollen wir uns in der einheitlichen Konstruktion der Welt richten? Können wir willkürlich bis zur völligen In-eins-setzung allen Seins und Geschehens fortschreiten, alle Unterschiede aufheben und die Welt zu einer monotonen Eins nivellieren? Selbst die extremsten Monisten werden es sich nicht gestatten, so weit

zu gehen; selbst sie sehen in der realen Wirklichkeit eine Norm für ihre begrifflichen Konstruktionen. Und in der Tat handelt es sich ja nicht darum, uns irgend ein einheitliches System zu konstruieren, sondern darum, die Wirklichkeit selbst, so wie sie ist, in ihrem objektiven Zusammenhange möglichst zu verstehen. Wir dürfen nicht weiter gehen, als die Wirklichkeit reicht, wir dürfen nicht die Wirklichkeit beschneiden und vergewaltigen, nur um unserem sog. Einheitsbedürfnis Genüge zu tun. Daraus ergibt sich aber, daß wir a priori nicht wissen können, ob wir bis zur völligen Einssetzung allen Seins und Geschehens fortschreiten dürfen. Das Einheitsbedürfnis stellt sich somit nur als ein Bedürfnis dar, den harmonischen Zusammenhang und die übereinstimmende Gesetzmäßigkeit, die wir in der Natur wirklich vorfinden, aus ihren Ursachen und obersten Gesetzen zu verstehen. Das ist die Aufgabe aller Einzelwissenschaften, und die Philosophie steht in diesem Punkte nur insofern über ihnen, als sie nicht ein einzelnes Gebiet, sondern die ganze Wirklichkeit von diesem Standpunkte aus zu verstehen sucht. Wenn wir die Welt nur als eine Summe von Einzeldingen erkännten, deren jedes seine eigenen Wege ginge, wo jeder Zusammenhang, jede Wechselbeziehung fehlte, dann allerdings wäre unser Einheitsbedürfnis unbefriedigt. Aber umgekehrt findet der Verstand nicht seine höchste Befriedigung in einer völligen In-eins-setzung der Dinge, sondern in einer adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Gesetze. Daß aber ein solches vernünftiges Einheitsstreben im Theismus mindestens ebenso seine Befriedigung finden kann als im Monismus, dürfte nur derjenige leugnen, der sich nicht aus authentischen Werken über die theistische Philosophie unterrichtet, sondern aus den trüben Quellen böswilliger und christentumsfeindlicher Entstellungen seine Belehrung geschöpft hat.

34. Dasselbe Postulat eines einheitlichen Verständnisses der Welt liegt der Beweisführung zugrunde, die Eduard von Hartmann für sein monistisches Unbewußte bringt. Nur wählt der Philosoph des Unbewußten einen etwas anderen Weg. Mit Kant unterscheidet er eine phänomenale und noumenale Welt, von denen nur die phänomenale unserer Erkenntnis zugänglich ist. Nun ist es allerdings unleugbare Tatsache, daß uns sowohl die Sinne von der Existenz zahlreicher individueller Einzelwesen, als auch

unser Bewußtsein von der individuellen Existenz unseres eigenen Ich berichten. Aber dies alles ist nur eine phänomenale, scheinbare Wirklichkeit, hinter der die wahre, noumenale Wirklichkeit sich befindet. Müssen wir nun auf eine Erkenntnis dieser Welt völlig verzichten oder können wir wenigstens annähernde Vermutungen über sie aufstellen? „In einem solchen Falle," sagt der Berliner Philosoph, „tritt zunächst der Grundsatz in Kraft, daß die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden dürfen, und daß man sich bei mangelnder unmittelbarer Erfahrung stets an die einfachsten Annahmen zu halten habe." Auf diesen methodologischen Grundsatz gestützt, schließt nun Hartmann auf die Existenz eines einzigen Wesens, welches allen Bewußtseinen sowohl wie äußeren Erscheinungen zugrunde liegt.

Diese Schlußfolgerung leidet jedoch, von allen anderen Bedenken abgesehen, an zwei fundamentalen Gebrechen. Zunächst ist die Anwendung des Satzes, die Prinzipien dürfen nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden, hier eine ganz und gar willkürliche. Hartmann hat ja gar nicht bewiesen, daß hier keine Notwendigkeit zur Annahme mehrerer Prinzipien vorliege. Im Gegenteil könnte man mit viel mehr Recht auf Grund desselben Prinzips und mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde schließen, daß jedes Ding sein eigenes noumenales Wesen besitze, wie es auch Kant in der Tat geschlossen hat. Zweitens aber ist auf Grund der Kantschen Erkenntnistheorie, auf die sich v. Hartmann stützt, ein solcher Schluß völlig unberechtigt. Wir wissen von der noumenalen Welt schlechthin nichts; und da Einheit und Vielheit, Kausalität und Notwendigkeit, Existenz und Möglichkeit nur subjektive Verstandeskategorien sind, die nur im phänomenalen Gebiete Gültigkeit haben, so ist die Anwendung derartiger Begriffe auf die noumenale Welt völlig unzulässig. Ja noch mehr, auf dem Boden der Kantschen Erkenntnistheorie können wir gar nicht einmal wissen, ob eine noumenale Welt überhaupt existiert, und wenn Kant mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf eine solche schließt, so verstößt er gegen seine eigenen fundamentalsten Prinzipien. Darum geht auch E. v. Hartmann über Kant hinaus und nimmt eine transzendente Kausalität an; ob es ihm jedoch gelingt, mit Hilfe derselben seinen Monismus des Unbewußten zu beweisen, werden wir weiter unten zu untersuchen haben.

Es hat sich somit ergeben, daß die rationalistischen Versuche einer einheitlichen Ableitung der Welt aus einem einzigen Prinzipe nicht geglückt sind.

(Fortsetzung folgt.)

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27.

(Sequitur vol. XX. p. 238. 346. 463.)

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

Articulus 3.

Utrum per huiusmodi primam sanctificationem fuerit B. Virgini fomes totaliter sublatus.

I.

1. Doctrina D. Thomae in hoc 3. art. potest verificari de B. Virgine: „Posito etiam, quod ipsa (ut de facto est definitum) per gratiam sanctificantem fuisset praeservata ab actuali contractione peccati originalis, data enim illa praeservatione, remanet adhuc ex parte carnis infectio, licet non potuisset de facto inficere animam gratia vestitam sibi primo advenientem. Ac si dicatur ex notioribus nobis, quod in cloacis adhaerentes remanent immunditiae, cum tamen radium solis super se venientem et manentem neque inficiant nec inficere possint; et hoc excellentissima natura solis, ne scilicet per tantum immunditiarum consortium inficiatur, faciente et conservante. Quia igitur praeservatio illa ab originali non faciebat, quod caro non remaneret infecta, sed tantum quod anima ei adveniens ex eius consortio non contraheret infectionem; ideo fomes, etiam praeservatione data, remanere poterat. Unde si in art. praecedenti concessa fuisset talis praeservatio, iste articulus adhuc non esset superfluus, sed rationabiliter secundum ordinem doctrinae inquireret: An fomes in B. Virgine praeservata remansisset.“ (Porrecta.)

2. „Fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis