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-761748

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: 14.07.2025

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

Mater Christi et Mater omnis gratiae et virtutis. Unde Eccl. c. 24: „Ego Mater pulcrae dilectionis et timoris, et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis. Spiritus enim meus super mel dulcis, et haereditas mea super mel et favum. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt."

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Fortsetzung von Bd. XXI. S. 42. 178.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

2. Der naturphilosophische Monismus.

35. Die große Anmaßung und grenzenlose Willkür, mit der der deutsche Rationalismus in seinen Systemen voranging, zog als Rückschlag den extremen Materialismus nach sich, der im berühmten Materialismusstreite um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Aufmerksamkeit aller auf sich zog. Mehr und mehr wandte man sich von den aprioristischen Systemen des Rationalismus ab und der Wirklichkeit zu, um hier einen festen Halt unter den Füßen zu gewinnen, den man dort verloren hatte. Schon Schelling hatte sich der verlassenen Natur angenommen und ihr in seiner Philosophie den Ehrenplatz eingeräumt; seine Nachfolger gingen auf dem eingeschlagenen Wege weiter. So gestaltete sich allmählich der Übergang von einer rationalistisch-metaphysischen zu einer empirisch-naturwissenschaftlichen Phase. Diese Umwandlung der Gedankenwelt drückte auch den monistischen Bestrebungen ihr besonderes Siegel auf. Denn wir finden jetzt zahlreiche Philosophen, die ihren Monismus von naturwissenschaftlicher Basis aus zu begründen suchen.

In dieser Bewegung hat man jedoch zwei Richtungen zu unterscheiden. Die einen, welche Schellings Spuren getreu folgten, bedienten sich der deduktiven Methode, die noch in engster Beziehung zum Rationalismus stand. Bald jedoch verknüpfte sich die deduktive Methode mit der empirischen Forschung; der Naturalist Lorenz Oken und der Physiker Hans Christian Oerstedt dürften hier

als die bedeutendsten Nachfolger Schellings genannt werden und zugleich den Übergang zur zweiten Richtung bezeichnen, die sich in ihren philosophischen Spekulationen vor allem der induktiven Methode bediente. Fechner hat hier insbesondere mit seinem sog. „theoretischen Prinzip" bahnbrechend gewirkt; ihm folgten die bereits erwähnten Eduard von Hartmann und Wilhelm Wundt. Sie alle verzichten auf eine besondere aprioristische Methode und suchen bei völliger Anerkennung der einzelwissenschaftlichen Arbeit mit Hilfe der in den Wissenschaften gewonnenen Prinzipien über das Gebiet der Erfahrung hinaus zu einer einheitlichen philosophischen Weltauffassung zu gelangen.

36. Unter den erwähnten Forschern hat Fechner die weitaus zahlreichsten und geistreichsten naturphilosophischen Betrachtungen über die monistische Einheit des Weltganzen geliefert. Der Kraftbegriff der Materie, individuelles Seelen- und allgemeines Geistesleben, die Welt im Kleinen und das Universum im Großen dienen ihm als Sprossen, auf denen er sich zu den höchsten Stufen philosophisch-mystischer Spekulation erhebt. Alles weist ihm auf eine beseelte Einheit des Weltganzen hin. „Nur die Oberflächlichkeit unserer Blicke," sagt er einmal (Zend-Avesta I, 338), „nicht die Tiefe der Dinge haben wir anzuklagen, wenn uns nichts recht eins und einig in der Welt erscheinen will."

Jeder Kraft liegt nach Fechner ein einheitliches Gesetz zugrunde, denn jede Kraft äußert sich in gesetzmäßiger Weise. Alle einzelnen Kräfte oder Gesetze lassen sich wiederum allgemeinen Kräften oder Gesetzen unterordnen, bis wir zu einem einzigen obersten Gesetze gelangen, in dessen Walten sich ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, alle Wirklichkeit wirkendes Wesen offenbart. So kann die Atomistik, wie die Naturwissenschaft überhaupt, deren Zweig sie ist, das Ganze der Welt nicht erklären und führt notwendig über sich zu einer ideellen Einheit, Spitze und Wesenheit der Dinge hinaus.

Und wie die materielle, so weist auch die geistige Welt auf eine sie umfassende geistige Einheit hin. Der ungemein vielseitige, mannigfaltige und tiefgreifende Verkehr zwischen den Menschen, sei es nun eines Volkes oder aller Nationen untereinander, sei es nur der gegenwärtig Lebenden oder auch dieser mit den Traditionen der Vergangenheit: dies alles weist auf die Existenz eines mächtigeren, größeren, alle Völker und alle Zeiten umfassenden

Bewußtseins hin, das der gemeinsame Ausgangspunkt, der gemeinsame unbewußte Hintergrund und endlich auch das gemeinsame Ziel aller geistigen Wesen ist. – Eine wesentlich gleiche Auffassung hat in nicht minder geistreicher und tiefanregender, wenn auch etwas vorsichtigerer Weise Rudolf Eucken ausgesprochen.

Fassen wir schließlich das materielle Geschehen und die geistige Entwicklung in ihrer Allgemeinheit in der ganzen Welt zusammen, so kommen wir mit Fechner abermals zu demselben Resultate. Wie ein menschliches Individuum ein in sich selbst geschlossenes Ganzes ist, das aus eigenem tiefinnerem Born die Aufgaben seines Lebens schöpft, aus sich selbst heraus sich gestaltet und vervollkommnet, so ist auch die Erde und noch in höherem Grade das Universum ein wahrhaft einheitliches, individuelles Ganzes. Auch sie hat ihre eigenen Zwecke und Aufgaben, auch sie besitzt ihre individuellen Eigentümlichkeiten, auch sie entfaltet sich aus eigener Kraft und schöpft Leben aus eigenem Quell, auch sie wechselt im Einzelnen, bleibt aber im Ganzen. Darum kann auch die Erde und noch mehr die ganze große Welt als ein einziger, großer, lebendiger Organismus angesehen werden, beseelt, durchdrungen und erhoben vom Geiste Gottes. So offenbart sich in der Welt der Leib Gottes, wie sich in ihrer Lebensfülle, Gesetzlichkeit und reichen Zweckmäßigkeit der Geist Gottes unserem staunenden Auge kundtut.

Auch wie das Verhältnis des Individualgeistes zum göttlichen Geiste zu denken sei, hat Fechner in geistreicher und phantasievoller Weise auszuführen gesucht. Er gibt zu, daß wir dieses Verhältnis nicht voll begreifen können, da wir sonst der göttliche Geist selbst sein müßten; aber mit Hilfe von Analogien aus unserem eigenen psychischen Leben glaubt er doch dieses Verhältnis wenigstens einigermaßen unserem Verständnis näherrücken zu können. Wie unsere eigenen Vorstellungen und Gedanken, Empfindungen und Gefühle wirklich etwas Psychisches, Bewußtes sind und doch von unserer Psyche als Ganzem, das sie alle umfaßt, nichts wissen, so können wir weder den unendlichen göttlichen Geist, dessen Teilbewußtseine wir sind, erfassen, noch auch begreifen, wie wir in dieses Allbewußtsein eingeschlossen sind und in ihm wirken. Und wie nicht nur die diskreten einzelnen Gipfel der psychischen Bewußtseinsakte unser geistiges Ich ausmachen, sondern

Gipfel und Tal als eine einzige psychische Welle notwendig zusammengehören und eine unzertrennliche Einheit bilden, so dürfen wir auch nicht glauben, daß unsere Individualbewußtseine allein das Psychische in der Welt ausmachen, sondern wir dürfen die einzelnen Seelen nur als die Gipfel der allumfassenden geistigen Welle betrachten, die die geistige und körperliche Welt harmonisch durchdringt. In unserem Bewußtsein tritt nur der geistige Hintergrund klar und erkennbar zutage, und nur darum, weil wir den unbewußten Zusammenhang mit anderen Seelen und mit dem Ganzen nicht wahrnehmen, nur darum halten wir uns für einzelne, individuelle Seelen.

Diese seine synechologische Ansicht hält Fechner der monadologischen Ansicht eines Leibniz und Lotze gegenüber und glaubt in ihr allein eine natürliche, ungezwungene und angemessene Erklärung der Welt und ihrer Gesetzlichkeit zu finden.

37. Wie der Leser sofort bemerken wird, sind alle Gedanken nur mannigfache Formulierungen eines und desselben Gedankens, den wir bereits bei Besprechung des spiritualistischen Monismus angeführt haben, des Gedankens von der Einheit und Harmonie im Universum.

Allen diesen Erwägungen kann man nun völlig Recht geben, solange sie sich gegen die rein mechanisch-materialistische oder atomistische Weltauffassung richten. Fechner vor allem hat es in der Tat verstanden, der Natur auf ihren verschiedensten Spuren zu folgen, um ihr die inneren Geheimnisse abzulauschen. Man kann sich wirklich kaum etwas Ansprechenderes und in gleicher Weise auf Verstand, Gemüt und Phantasie Wirkendes denken als seine Ausführungen über die Einheit der Natur.

Aber bei aller Anerkennung dieser Vorzüge muß doch hervorgehoben werden, daß damit eine monistische Einheit der Welt noch lange nicht bewiesen ist. Die einzige wirklich logische Schlußfolgerung, die sich aus diesen Betrachtungen ziehen läßt, ist die, daß in der Welt tatsächlich eine Einheitlichkeit und harmonische Übereinstimmung herrscht, und daß diese Einheitlichkeit und Harmonie auf einen überaus weisen und umfassenden Intellekt hinweist. Ob aber dieser Intellekt mit der ganzen Welt ein einziges Wesen bildet oder über derselben steht und sie mit unendlicher Machtvollkommenheit leitet und regiert, das hat weder Fechner noch sonst ein Monist mit seinen Beweisen

erbracht. Mithin müssen wir auch an dieser Stelle wiederum feststellen, daß die monistische Beweisführung gerade an der entscheidenden Stelle uns im Stiche läßt. Nicht die Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Welt hat der Monismus zu beweisen, denn dies ist eine offenkundige Tatsache, die nur mehr ins Licht gestellt, aber nicht bewiesen zu werden braucht; sondern daß Gott und Welt ein einziges Wesen bilden, welches das physische und psychische Sein in seinem einheitlichen Grunde gleicherweise umfaßt.

Denselben Vorwurf müssen wir auch gegen einen Beweis erheben, den Oerstedt gegeben hat. Da sich in den verschiedensten Dingen, in der anorganischen wie in der organischen Welt, in giftigen und nahrhaften Pflanzen zum Beispiel, dieselben Stoffe befinden, so kann nach Oerstedt das Wesen der Dinge nicht auf diesen Stoffen beruhen, sondern nur auf der gesetzmäßigen Anordnung derselben. Diese gesetzmäßige Anordnung nennt Oerstedt den „Naturgedanken" des Dinges, und da jedes Naturwesen ein in sich Ganzes ist, so müssen sich alle seine Naturgedanken in einem Wesensgedanken vereinigen, welchen wir dessen „Idee" nennen. Das Wesen des Dinges ist also dessen lebende Idee. Und „da alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die ganze Welt der Ausdruck einer unendlichen, allumfassenden Idee, die mit einer unendlichen, in allem lebenden und wirkenden Vernunft selbst eins ist". (Naturwissenschaft und Geistesbildung. 8.)

Oerstedt hat die wirklichen Verhältnisse in der Natur in überaus treffender Weise als „Naturgedanken", als „Ideen" bezeichnet und ist hier den größten Denkern aller Zeiten nahe gekommen; er hat vollkommen recht, wenn er die ganze Welt als den Ausdruck einer unendlichen, allumfassenden Idee bezeichnet; aber wenn er weiter fortfährt, diese Idee, d. h. die in den Einzelwesen und schließlich im Universum sich offenbarende Gesetzmäßigkeit sei real eins mit einer unendlichen, in allem lebenden und wirkenden Vernunft, so hat er zwar die monistische These behauptet, aber nicht bewiesen. Wie der Techniker in ein Uhr- oder Spielwerk einen leitenden Gedanken hineinlegen kann, dem alle einzelnen Räder und Teile sich unterordnen und dienen müssen; wie der Maler oder Bildhauer

in seiner Schöpfung eine erhabene Idee verkörpern kann, die sich dem Beschauer oft mit überwältigender Überlegenheit aufdrängt und ihn beherrscht; wie der Tonkünstler seinem Instrumente die herrlichsten Melodien entlockt, welche manchmal nicht nur Individuen, sondern ein ganzes Volk begeistern und gewissermaßen umwandeln können: so ist es mindestens denkbar, daß in ähnlicher, wenngleich unendlich vollkommenerer Weise jener Intellekt seine Gedanken in der Welt verkörpert und uns deutlich erkennbar gemacht hat, ohne doch deshalb mit dieser Welt und ihrer inneren Gesetzmäßigkeit ein einziges Wesen zu bilden. Man fühlt Raffael und Michel-Angelo aus jedem ihrer Werke heraus, man glaubt im Faust mit Goethes mächtigem Dichtergeiste selbst in Berührung zu treten, und doch sind diese Schöpfungen nicht mit ihrem Schöpfer reell eins. Kann nun ein kleiner, schwacher Menschengeist sich selbst in seinen Werken gewissermaßen verkörpern, vermag er es, die Fülle seines Geistes in seine Schöpfungen zu gießen, ohne doch dadurch an eigener Kraft etwas zu verlieren: um wieviel mehr dürfen wir es bei jenem absoluten Intellekt annehmen, daß er es verstanden hat, seinen Werken den Stempel göttlicher Weisheit aufzuprägen! Ein tiefes Studium der Natur führt uns zu Gott, nichts ist wahrer als das; aber kein Monist hat bisher bewiesen, daß dieser Gott mit der Natur ein einziges Wesen bilde.

38. Nebst Fechner ist unter den Vertretern der induktiven Methode in der Metaphysik Eduard von Hartmann zu nennen. Er selbst bezeichnet seine Philosophie als einen konkreten Monismus, den er von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet habe. Freilich ist diese empirische Basis in seinem System nicht von so großer Bedeutung, sie ist hier mehr Rahmen und Ausschmückung als die Grundlage und der Ausgangspunkt für die philosophische Forschung. Im eigentlichen Sinne hat diese Methode erst Wilhelm Wundt ausgebildet, der infolge eigener Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Physiologie und physiologischen Psychologie und eines außerordentlichen Orientierungsvermögens auf allen anderen Gebieten sich eine ungewöhnlich breite empirische Grundlage geschaffen hat, von der aus er zu einer einheitlichen philosophischen Auffassung des Weltganzen zu gelangen

suchte. Sein monistischer Pantheismus wird vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er eine dem empirischen Parallelismus von physischem und psychischem Geschehen zugrunde liegende einheitliche metaphysische Realität annimmt, die nicht als Substanz, sondern als Aktualität zu fassen und wesentlich geistiger Natur ist. Übrigens haben wir seinen voluntaristischen Spiritualismus schon oben erwähnt.

Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten kann man als eine Synthese der intellektualistischen und voluntaristischen Philosophie bezeichnen. Die willenlose Idee in Hegels Panlogismus vereinigt sich bei Hartmann mit dem vernunftlosen Willen in Schopenhauers Panthelismus zu einem einzigen Wesen, dem Unbewußten, das Vernunft und Willen in gleicher Weise umfaßt. Hierin zeigt sich auch bereits sein Gegensatz zu Schopenhauer, obwohl sonst ganz bedeutende Ähnlichkeiten zwischen beiden vorhanden sind. Beide sind Pessimisten, Hartmann versteht es jedoch, den Pessimismus mit dem Optimismus zu verknüpfen. Denn während aus der Natur des Willens notwendig ein Überwiegen des Schmerzes sich ergibt, so ist doch die wirkliche Welt unter den gegebenen Umständen noch die beste, da sie bei möglichster Entwicklung in vollkommenster Weise ihrer Selbstvernichtung entgegenstrebt. Während ferner Schopenhauer sich zu einem subjektiven Idealismus bekennt, vertritt v. Hartmann einen transzendentalen Realismus. Auf Grund des Kausalitätsprinzips können wir nämlich nach Hartmann über die Welt der Erscheinungen hinaus zur Erkenntnis der noumenalen Welt vordringen. Dabei gestattet uns die Verschiedenheit der wahrgenommenen Gegenstände, nicht nur über die Existenz, sondern auch über die Beschaffenheit der Dinge an sich eine gewisse Kenntnis zu erlangen. Daher auch der Name transzendente Kausalität. Wollen wir nicht auf jede Erkenntnis der realen Welt Verzicht leisten und uns einem stumpfsinnigen Augenblicksleben hingeben, so müssen wir annehmen, daß die Denkformen unseres Verstandes mit den Daseinsformen der Dinge übereinstimmen.

Diese Tatsache der gegenseitigen Übereinstimmung zwischen Denken und Sein führt nun v. Hartmann zu seinem Monismus des Unbewußten. Denn eine solche Harmonie läßt sich nach ihm nur dann verständlich machen, wenn wir annehmen, daß nicht nur in unserem erkennenden

Geiste, sondern auch in den von uns erkannten oder erkennbaren Dingen ein und dieselbe alles umfassende, alles durchdringende Vernunft sich offenbart.

Nach dieser erkenntnistheoretischen Voruntersuchung glaubt nun v. Hartmann auf induktivem Wege das Wesen dieser Vernunft näher bestimmen zu können. Zu dem Behufe unterzieht er die ganze Natur einer eingehenden Analyse. In geistreicher Weise werden die Zweckmäßigkeiten der Reflexbewegungen, die staunenswerten Erfolge des Instinktes in der Tierwelt, die wunderbare und überaus mannigfaltige Anwendung verschiedener Mittel in der Pflanzenwelt besprochen, und überall wird gezeigt, wie alle hier zutage tretende Gesetzmäßigkeit auf eine gemeinsame Ursache hinweise. Und da man keinen hinreichenden Grund habe, überall einen Intellekt anzunehmen, der alle diese Wirkungen vorausgesehen und beabsichtigt habe, so sei der schaffende Grund in ihnen ein unbewußtes geistiges Wesen. Auch das Instinktive in der Liebe, wie überhaupt im Menschenleben, das unbewußte, geheimnisvolle und doch so zielstrebige Schaffen im Geiste des Künstlers oder Denkers weist auf einen gemeinsamen unbewußten Realgrund hin. Somit müssen wir ein alles umfassendes Wesen annehmen, das mit dem Absoluten, dem Weltgrunde, dem All-Einen identisch ist, ein Wesen, welches das unbekannte positive Subjekt aller Dinge ist und vor allem als unbewußt bezeichnet werden muß.

39. Eine vorurteilslose Prüfung der v. Hartmannschen Deduktionen führt nun zu dem Ergebnis, daß der Monismus des Unbewußten keineswegs mit streng induktiver Methode erwiesen ist, sondern sich in seinen Resultaten als recht willkürlich und unbegründet herausstellt. Wir sind mit Hartmann völlig einer Meinung, daß Denken und Sein sich in weiten Grenzen entsprechen und aufeinander zugeordnet sind, da sonst unsere Erkenntnis zur bedeutungslosesten Phantasie herabsinken und sämtliche Wissenschaften zu eitlem Truge werden müßten. Auch können wir unmöglich die Kausalität für eine subjektive Denkform ansehen, sondern fordern für das Kausalitätsprinzip eine allgemeine, absolute Geltung, nicht nur in unserer Anschauungswelt, sondern auch im Gebiete der Dinge an sich. Selbst Kant sah sich wider Willen gezwungen, eine transzendente Kausalität anzunehmen, und auch die extremsten Sensualisten und Empiristen, die den Kausalitäts-

begriff nur für ein Assoziationsphänomen halten, setzen in allen ihren Untersuchungen die objektive und allgemeine Gültigkeit dieses Begriffes voraus oder verfahren doch wenigstens so, als ob sie diese anerkennten. Übrigens ist ein solches Verfahren ganz selbstverständlich. Etwas, was vorher nicht war und jetzt doch da ist, muß unbedingt für sein jetziges Sein irgend einen hinreichenden Grund haben. Wäre ein solcher nicht vorhanden, so ist gar nicht einzusehen, warum es vielmehr da ist als nicht ist; Sein und Nichtsein wären gleich wertvoll und gleich wertlos, und von einem gesetzmäßigen Ablauf der Dinge könnte überhaupt nicht, auch nicht einmal in der phänomenalen Welt, die Rede sein. So führt uns denn in der Tat die transzendente Kausalität auf eine transzendente Ursache.

Aber in der näheren Bestimmung dieses transzendenten Grundes ist v. Hartmann, wie uns scheint, schweren Irrtümern verfallen. Hartmann hat sich zwar ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er in der ganzen Natur in so reicher Fülle die unbewußt tätige Zweckmäßigkeit aufgedeckt und daraus geschlossen hat, daß hinter der Natur der Grund dieser unbewußten Zweckmäßigkeit zu suchen sei, aber er stellt sich in einen offenen Widerspruch zu einem jeden gesunden Denken, wenn er nun diesen Grund, dieses Wesen selbst als unbewußt bestimmt. Gerade der Umstand, daß die gesamte anorganische und zum großen Teil auch die organische Natur unbewußt tätig ist und trotzdem nach einheitlichen Gesetzen wirkt und ihre Aufgabe mit so staunenswerter Sicherheit erfüllt, weist darauf hin, daß nicht sie selbst sich diese Gesetze gegeben hat, sondern eine ihrer Zwecke und Mittel wohl bewußte Vernunft. Übrigens verwickelt sich v. Hartmann notwendig in einen logischen Widerspruch mit seiner Annahme eines Unbewußten. Denn auch er muß doch zugeben, daß zum mindesten der Mensch ein Bewußtsein hat. Mag man nun die Ursache dieser Erscheinung in einer außerhalb der Welt stehenden Vernunft suchen, oder mit Hartmann die Natur mit dem All-Eins identifizieren, in beiden Fällen muß auf ein Bewußtsein in dieser absoluten Vernunft geschlossen werden. Woher könnte sonst Bewußtsein in die Erscheinung treten? Wie könnte ein wesentlich Unbewußtes Bewußtsein hervorbringen, das doch unzweifelhaft dem Unbewußten gegenüber eine Vollkommenheit ausdrückt?

Darum hat auch O. Külpe (Philosophie der Gegenwart in Deutschland.[3]. 1905, 94) mit Recht Hartmanns Schlußverfahren ein sehr merkwürdiges genannt, da dasjenige, was einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsam sei, sich immer nur zur Aufstellung ihres Gattungsbegriffes, aber nicht zur Aufstellung ihrer Ursache benützen lasse.

Und wenn nun Hartmann aus dem Umstande, daß die Zweckmäßigkeit und Gesetzlichkeit in der Natur auf eine gemeinsame Ursache hinweise, daß Denken und Sein sich entsprechen, den weiteren Schluß zieht, das absolute Unbewußte sei mit den Naturwesen eins und identisch, so macht er hier denselben logischen Sprung, den wir immer und immer wieder bei den Monisten rügen müssen. Die Harmonie zwischen unserem Erkennen und dem realen Sein läßt sich ebenso gut begreifen, wenn wir ein über beiden stehendes intelligentes Wesen annehmen, das eben beide hervorgebracht und einander zugeordnet hat. Nun behaupten wir zwar keineswegs, daß aus den erwähnten Tatsachen die theistische Weltanschauung unmittelbar folge, und wir verlangen auch für diese strenge Beweise; aber aus der bloßen Denkmöglichkeit dieser Auffassung folgt, daß die Hartmannsche Konsequenz nicht mit eindeutiger Notwendigkeit sich aus seinen Prämissen ergibt und mithin erst bewiesen werden muß.

3. Der evolutionistische Monismus.

40. Demnach haben weder die logisch-metaphysischen Deduktionen einer rationalistischen Philosophie, noch auch die naturphilosophischen Betrachtungen eines Oerstedt, Fechner oder Hartmann die Hauptthese des Monismus erwiesen. Man könnte glauben, hiermit seien die Möglichkeiten überhaupt erschöpft; haben aprioristische wie aposterioristische Erwägungen, haben Deduktion und Induktion nicht zum erwünschten Ziele geführt, so stehe überhaupt kein weiteres Mittel zu Gebote, um den Monismus zu beweisen. Nichtsdestoweniger glauben manche Philosophen nicht so sehr durch allgemeine naturphilosophische Betrachtungen, als durch Eingehen auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Natur dem erwünschten Ziele näher kommen zu können. Hier ist es vor allem der Entwicklungsgedanke gewesen, der von frühem Altertum an immer wieder eine monistische Tendenz gezeigt hat.

Schon Heraklit hat mit aller nur wünschenswerten Schärfe die Lehre vom beständigen Flusse aller Dinge aufgestellt, und von da an finden wir fast ununterbrochen in der Geschichte der Philosophie ähnliche oder gleiche Gedanken. Plotin und die Neuplatoniker haben dieser Lehre vor allem einen monistischen Abschluß durch ihren Emanationspantheismus gegeben, eine Anschauung, die wir bereits im alten Indien und China finden können. Im Mittelalter wurde Plotins Lehre von manchen Mystikern aufgenommen; Nikolaus von Cues und vor allem Giordano Bruno haben eine immanente Entwicklungslehre teils vorbereitet, teils ausgebildet. Von da an tritt der Entwicklungsgedanke mehr und mehr hervor, zunächst noch in rein begrifflicher, rationalistischer Form bei Herder, Schelling u. a., bald aber in konkreter, realer Fassung durch die Forschungen Darwins, bis endlich der synthetische Geist Spencers alle diese Bruchteile zu einem einheitlichen philosophischen System ausgebildet hat.

Der Hauptunterschied zwischen der alten Lehre vom πάντα ῥεῖ und dem modernen Evolutionismus dürfte neben der breiten empirischen Basis des letzteren vor allem darin liegen, daß in Heraklits Philosophie nur der Gedanke vom beständigen Wechsel und Flusse seinen Ausdruck findet, während die modernen Entwicklungsphilosophen immer auf das Moment der Vervollkommnung hinweisen. Nach jenen bestand das Sein in einem gleichwertigen Wechsel, nach diesen ist es ein immer vollkommeneres, d. h. den umgebenden Bedingungen immer mehr und mehr angepaßtes Werden. Beiden aber ist der Fluß der Dinge ewig, ohne Anfang und ohne Ende.

So mannigfache Fassungen jedoch der Entwicklungsgedanke gefunden hat, so wenig können wir in ihnen eigentliche Beweise für eine monistische Weltauffassung entdecken. Vor allem der moderne philosophische Evolutionismus stützt sich einfach auf die monistischen Voraussetzungen und stellt sie als richtig hin, um von da aus nur die Gesetze aufzudecken, mit deren Hilfe man zu einem einheitlichen Verständnis des Werdens in der Welt vordringen könnte. Wie es aber einerseits überaus fraglich ist, um keinen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, ob sich die Entstehung des Lebens aus anorganischer Materie und noch mehr die Entstehung der Empfindung und des Bewußtseins auf diesem Wege verständlich machen

lassen, so muß umgekehrt darauf hingewiesen werden, daß selbst unter Voraussetzung der vollen Gültigkeit des Entwicklungsprinzips der Monismus damit noch keineswegs bewiesen ist. Jede neue Entdeckung auf diesem Gebiete ist in vollstem Maße geeignet, das Lob des Schöpfers zu singen, welcher der Welt so ungemein verwickelte und weise Gesetze eingepflanzt hat, daß es Jahrtausende braucht, bis der von Ewigkeit getragene Gedanke auf dem Wege der Naturgesetze sich realisiert. Somit werden die empirischen Daten, die man bisher für die Entwicklungslehre gefunden hat und die man gewiß in Zukunft in noch größerer Zahl finden wird, nie imstande sein, den Monismus zu beweisen, und diese Einsicht mag wohl auch der Grund sein, warum, wie bereits bemerkt, die Evolutionisten ihren Monismus anderswoher voraussetzen.

41. Einen eigentlichen Versuch, den Monismus auch von diesem Standpunkte aus zu begründen, können wir nur in Spencers Formulierung des allgemeinen Entwicklungsgesetzes erblicken. Zwar hat Spencer hierbei nicht die ausdrückliche Absicht ausgesprochen, einen Monismus beweisen zu wollen, aber wenn man sein Entwicklungsgesetz mit den anderweitigen Ausführungen, z. B. den Schwierigkeiten gegen die Schöpfung und gegen den Begriff des Absoluten, zusammenstellt, kann man sehr wohl zur monistischen These gedrängt werden. Wenn ein absolutes Wesen außerhalb der Welt nicht nur völlig unerkennbar, sondern auch undenkbar und mithin, weil in sich widersprechend, unmöglich ist, wenn der Begriff einer Schöpfung der Materie aus nichts völlig undurchführbar und widerspruchsvoll erscheint, anderseits aber doch alle Erscheinungen mit zwingender Notwendigkeit auf ein Absolutes hinweisen, so ist es eben die Welt selbst, die unter dem schillernden Gewande der phänomenalen Mannigfaltigkeit ihr absolutes Wesen bergen, die somit Gott und Natur zugleich sein muß. Und da anderseits ein einziges universales Entwicklungsgesetz das ganze Werden der Welt umspannt, so ist zwischen dem Physischen und Psychischen nicht nur keine trennende Kluft vorhanden, sondern beides ist in der Tat ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Bedingungen auftretende Erscheinungen eines und desselben Wesens. Damit sind wir aber beim Monismus angelangt.

Nun können wir, dem Vorausgehenden entsprechend,

nicht im Entwicklungsgedanken selbst als solchem, sondern nur in den beiden anderen Beweggründen Spencers einen Beweis erblicken. „Gibt es eine erste Ursache," sagt Spencer, „so muß diese unverursacht, unabhängig, vollkommen und unendlich, sie muß mit einem Worte absolut sein. Nun kann aber eine Ursache als solche nicht absolut sein, das Absolute kann nicht, als solches, eine Ursache sein. Die Ursache als solche besteht bloß in Beziehung zu ihrer Wirkung, auf der anderen Seite liegt in der Vorstellung des Absoluten auch die Möglichkeit einer Existenz außerhalb aller Beziehung." (Grundlagen der Philosophie. Stuttgart 1875. 31.) So gewiß es ist, daß im Begriff des Absoluten die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer Existenz außerhalb aller Beziehungen enthalten ist, so ist doch Spencers Schlußfolgerung keineswegs zwingender Natur, da er zwei wesentlich verschiedene Dinge miteinander verwechselt: den Weg, auf dem allein wir zur Erkenntnis des Absoluten gelangen können, und das Wesen des Absoluten selbst, so wie es in sich ist. Wir erkennen das Absolute einzig und allein durch seine Wirkungen, und mithin ist die erste Schlußfolgerung inbezug auf dasselbe die, daß es die Ursache dieser Wirkungen sein muß. Somit kommen wir zu einem Relationsbegriff, weil wir eben die beiden Termini einer Beziehung haben, die Wirkung und die zu ihr gehörige Ursache. Wie sich nun die Wirkung als solche ohne ihre Ursache nicht denken läßt, so läßt sich allerdings auch die Ursache, solange sie als solche aufgefaßt wird, nicht ohne ihre Beziehung zur Wirkung denken. Es fragt sich jedoch, ob dieses „Ursache sein", dieses Verursachen selbst das Wesen des Absoluten ausmacht. Wäre dies der Fall, dann würde Spencers Einwand zu Recht bestehen, dann würde allerdings das Absolute alsbald aufhören, absolut zn sein, denn es stünde in wesentlicher Beziehung zu seiner Wirkung. Das ist aber nicht der Fall, wie selbst Spencer zugibt. Im Gegenteil läßt sich aus dem Begriffe der Ursache als einer ersten, d. h. selbst unverursachten, ihre unendliche Vollkommenheit und Unabhängigkeit folgern, woraus sich weiterhin ergibt, daß sie diese Wirkung nicht notwendig, sondern frei hervorgebracht, nicht in menschenähnlicher Tätigkeit gebildet, sondern durch einen reinen Willensakt von Ewigkeit voraus gewollt hat, worauf dann die Welt zur gewollten Zeit entstanden ist.

Aber eben gegen die Entstehung der Welt aus nichts, gegen die Schöpfung erhebt Spencer mancherlei Bedenken. Niemand habe noch die Erschaffung irgend eines Dinges beobachten können; die Erschaffung der Materie sei unbegreifbar, denn sie verlange die Herstellung einer Relation in Gedanken zwischen nichts und etwas, einer Relation, in welcher das eine Glied fehle, also einer unmöglichen Relation; endlich sei die Schöpfung unmöglich wegen der vielen Zwecklosigkeiten in der Natur. — Der erste Einwand ist jedoch völlig gegenstandslos, da er nur vom Standpunkte des extremsten Empirismus und Positivismus aus Geltung haben könnte, der nur das annimmt, was sich besehen und betasten läßt; der zweite beruht auf einer groben Verwechslung, da es sich keineswegs um eine Relation zwischen nichts und etwas handelt, sondern um eine Beziehung zwischen der in Gottes Geiste vorgestellten und der reellen Welt, also um eine Beziehung, die wir auch im menschlichen Leben häufig genug vorfinden, wenn allerdings die Mittel zu ihrer Herstellung wesentlich anderer Natur sein müssen; der dritte Einwand endlich ist schon so oft erörtert worden, daß wir uns an dieser Stelle der Mühe entheben können, ihn zu widerlegen. Würde jede Zwecklosigkeit als solche schon in ihrem Begriffe eine intelligente Ursache ausschließen, dann müßten auch alle Menschenwerke ohne Ursache entstanden sein; und die Forderung einer vollkommenen Beseitigung der sog. Zwecklosigkeiten, die gewöhnlich keineswegs solche sind, käme der Forderung einer absoluten Vollkommenheit der Welt gleich, also einem Postulate, welches eben die Grundlagen stürzen würde, von denen man ausgegangen war.

42. So wenig also der Evolutionismus als solcher geeignet ist, einen Monismus zu begründen, so groß ist trotzdem der Einfluß, den er auf die monistische Weltauffassung ausgeübt hat. Die Verschiebung, die der Begriff des Seins von der Substanz zur reinen Tätigkeit im Laufe der geschichtlichen Entwicklung erfahren und die in der modernen aktualitätstheoretischen und voluntaristischen Metaphysik ihren letzten Ausdruck gefunden hat, dürfte wohl hier ihre tiefsten Wurzeln haben. Schon bei Heraklit und Plotin finden wir eine Hintansetzung eines Seienden, welches als unveränderlicher Träger seiner Eigenschaften bleibt, und die Bevorzugung des Begriffs der reinen, substanzlosen Tätigkeit. Das Tun, das Geschehen

selbst wird zum Bleibenden, zur Substanz. Descartes hatte bereits im Prinzip die idealistische These aufgestellt, daß wir nur unsere Ideen kennen. Locke, Berkeley, Hume und Kant gehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter. Locke läßt zwar noch die Substanz bestehen, erklärt sie aber für unbegreiflich; Berkeley leugnet die materielle Substanz; Hume endlich löst auch die Seele in ein Bündel von Vorstellungen auf, d. h. in eine Reihe von Wahrnehmungen, also Tätigkeiten, die als solche existieren und keines substanziellen Trägers bedürfen. Nach Kant ist der Substanzbegriff nur eine subjektive Verstandeskategorie; nach Wundt erfassen wir unser Sein am reinsten in unserer Willenstätigkeit, die uns hiermit zugleich den Schlüssel bietet, alle Welt als einen großen Zusammenhang reiner Willenstätigkeiten zu begreifen. Denn jedes einzelne Streben ist nur ein winziges Glied in dem allgemeinen Streben der ganzen Welt, in dem Gesamtwillen. Dieser Gesamtwille, dieser Weltwille ist Gott; die Weltentwicklung muß als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht werden. So gipfelt der Entwicklungsgedanke bei Wundt in einem aktualitätstheoretischen Monismus mit pantheistischer Spitze. Auch Paulsen hat sich, wie bereits bemerkt, dieser Richtung völlig angeschlossen.

Der Zusammenhang zwischen Evolutionismus und Monismus ist in diesen Strömungen nicht zu verkennen. Ist die Welt einerseits ewig und unverursacht, anderseits in einer kontinuierlichen Entwicklung begriffen, so ist ihr Wesen nicht das beharrliche Sein, sondern das Tun, das Werden, das Übergehen aus einem Zustande in den anderen. Zwei Fragen erheben sich hier vor allem, in denen sich der Grundgedanke des evolutionistischen Monismus spiegelt und von deren Beantwortung die Gültigkeit dieser Richtung abhängt: 1. Ist eine ewige Entwicklung denkbar? und 2. kann die Entwicklung das Wesen des Absoluten ausmachen? Ist überhaupt der Begriff der Entwicklung mit dem Begriffe des Absoluten vereinbar?

43. Ist eine ewige Entwicklung denkbar? Entwicklung besagt ein Fortschreiten von einem unentwickelten, unvollkommenen oder weniger vollkommenen Zustande zu einem vollkommeneren. Jede Entwicklung hat also einen Ausgangspunkt und ein Ziel, ein Ende. Nehmen wir nun auch an, das Absolute strebe nach einer unendlichen Vollkommenheit, so müßte es doch jetzt schon diesen Zustand

erreicht haben, da es sich ja seit unendlichen Zeiten entwickelt. Nun hat aber die Welt offenbar diesen Zustand noch nicht erreicht und wird ihn in absehbarer Zeit nicht erreichen; also hat der Entwicklungsprozeß nicht von Ewigkeit her gedauert, sondern er hat in der Zeit begonnen. Die Entwicklung ist also nicht ewig von der einen Seite, sie muß einen Anfang gehabt haben. Aber vielleicht strebt sie ins Unendliche? Dies würde soviel heißen als das Absolute werde den gewünschten vollkommensten Zustand nie erreichen. Damit ist aber der Begriff des Absoluten unmöglich gemacht. Wenn es eine unendliche Kraft besitzt und trotzdem in unendlicher Entwicklung sein Ziel nicht erreichen kann, dann ist es eben nicht absolut zu nennen, dann ist es kraftlos, ein reines Phantom. Aber vielleicht ist sein Ziel eben die Entwicklung selbst? Hieße das nicht, das Absolute wolle nicht vollkommen sein, sondern begnüge sich mit dem Unvollkommenen? Hieße das nicht wiederum einen Widerspruch in den Begriff des Absoluten hineintragen? Die Entwicklung kann also nicht ewig sein, sie muß einen Anfang und ein Ende haben.

Ist dies aber der Fall, dann kann auch die Entwicklung nicht das Wesen des Absoluten ausmachen. Denn da das Wesen das eigentliche Sein, der tiefste Grund eines Dinges ist, so ist es von demselben unzertrennlich, es ist immer und überall mit demselben verbunden, es ist mit einem Worte eins mit ihm. Verlöre ein Ding sein Wesen, wenn auch nur für einen Augenblick, dann hörte es eben auf, dieses Ding zu sein; es würde entweder nichts oder doch etwas anderes. Hat nun die Entwicklung einmal begonnen oder wird sie einmal aufhören, so ist das Absolute vorher dagewesen und wird es nachher sein ohne Entwicklung, also eben ohne das, was sein Wesen ausmachen soll. Man könnte allerdings sagen, das Absolute habe eben damals angefangen zu sein, als es sich zu entwickeln begann, aber mit dieser Annahme wird das Absolute unmöglich gemacht. Denn als Absolutes muß es vollkommen in sich den Grund seines Seins enthalten, es muß also ewig und unendlich sein.

Außerdem wird hier der evolutionistische Monismus vor eine verhängnisvolle Alternative gestellt: entweder ist die Entwicklung des Absoluten wirklich ein Fortschreiten von einem weniger vollkommenen zu einem vollkommeneren

Sein, oder es ist nur ein beständiger, aber gleichwertiger Fluß des Geschehens. Im ersteren Falle würde sich das Absolute im Laufe der Entwicklung neue Vollkommenheiten erwerben, die es vorher gar nicht besessen hatte. Wo läge nun der zureichende Grund dieser Erscheinung? Völlig neu können diese Vollkommenheiten offenbar nicht entstehen; das Absolute muß zum mindesten in sich die entsprechende Fülle von Kraft besitzen, um dieselben mit der Zeit auftreten zu lassen. Dies setzt aber voraus, das Absolute habe die Vollkommenheiten in einem unentwickelten Zustande, nur der Anlage nach besessen, nicht aber in Wirklichkeit, es werde in der Tat immer vollkommener, etwa wie ein sehr begabter Schüler zunächst nur die entsprechenden geistigen Fähigkeiten besitzt, um sich mit der Zeit eminente Kenntnisse anzueignen. Eine solche Erwerbung neuer Eigenschaften ist aber nur endlichen Wesen eigen. Solange sich also das Absolute nicht im aktuellen Besitze sämtlicher Vollkommenheiten befindet, ist es nicht absolut, sondern ein endliches Wesen, und wir geraten in den Widerspruch, ein endliches Wesen könne sich selbst zu einem absoluten, unendlichen Wesen machen.

44. Darum haben, wenigstens von diesem Standpunkte aus betrachtet, jene alten Philosophen viel mehr recht, welche eine eigentliche Entwicklung des Seins leugneten und behaupteten, das Absolute sei von Ewigkeit her unendlich, nur sei sein Wesen eben eine unendliche Tätigkeit, ein kontinuierlicher Fluß des Geschehens. Jedoch geraten sie wiederum in die andere Schwierigkeit, daß sie eine Tätigkeit ohne ein tätiges Subjekt begreifen wollen.

Wie es aber eine Bewegung ohne einen bewegten Körper, wie es einen Gedanken, ohne jemand, der ihn denkt, nicht geben kann, so auch überhaupt eine Tätigkeit ohne ein Tätiges. Ohne ein Substrat schwebt die Tätigkeit haltlos in der Luft, man weiß nicht, woher sie ist und wie sie ist, und noch viel weniger läßt sich begreifen, wie z. B. eine Tätigkeit eine andere beeinflussen oder gar eine vollkommenere Tätigkeit hervorrufen kann. Darum ist die Aktualitätstheorie haltlos. Es ist etwas anderes, wenn die Naturwissenschaften von den Dingen abstrahieren und nur die Vorgänge selbst und ihre Gesetzmäßigkeit ins Auge fassen und mathematisch formulieren; sie betrachten eben nur eine Seite der Natur und suchen sie wissenschaftlich zu verstehen. Wenn aber die Metaphysik

sich diesen Standpunkt zu eigen macht, so begeht sie einen der elementarsten logischen Fehler; sie soll ja nicht diese oder jene Seite der Wirklichkeit, sondern die ganze Wirklichkeit einheitlich zu begreifen suchen. Daher muß sie auch über die Aufgaben der Einzelwissenschaften hinausgehen und den letzten Gründen des Geschehens und Seins nachforschen. Und wenn man heute so oft betont, der Substanz- und Dingbegriff sei in sich widersprechend, so richten sich solche Einwände, wie sie besonders Paulsen und Wundt formuliert haben, nicht gegen den Dingbegriff als solchen, sondern gegen eine ganz bestimmte Auffassung der Substanz. Die Gegner selbst fallen notgedrungen aus ihrer Aktualitätstheorie in die Substanztheorie zurück, der sie überall da huldigen, wo sie sich nicht ausdrücklich die Bekämpfung des Substanzbegriffes zur Aufgabe machen.

Nun könnte sich ja der evolutionistische Monismus noch dahin retten, daß er zwar das Absolute als eine Substanz auffaßte, aber dieser Substanz den beständigen Fluß des Geschehens als notwendig dem eigenen Wesen entspringende Tätigkeit zuschriebe. Jedoch auch diese Auffassung ist nicht haltbar. Denn jedes Geschehen ist ein sukzessiver Vorgang, dessen einzelne Teile nie simultan vorhanden sind. Das Absolute aber muß sein Wesen und die hierin begründeten Vollkommenheiten simultan besitzen. Man wende nicht ein, es habe ja alle Vollkommenheiten simultan und entwickle sie nur nach außen hin sukzessiv, denn die ganze Welt mit allem Geschehen in ihr ist ja nach der Voraussetzung das Absolute selbst. In der theistischen Ansicht stellt sich dieses Verhältnis allerdings so dar: Gott ist von Ewigkeit her in seiner unendlichen Vollkommenheit; von Ewigkeit her umfaßt er mit seinem göttlichen Geiste alle Zeiten und Räume, und was sich in der Welt mit der Zeit entfaltet, ist in seinem Geiste gleichzeitig gegenwärtig. Aber die Welt ist von ihm real verschieden, sie ist endlich und den von Gott gegebenen Gesetzen unterworfen. Darum kann in ihr eine Entwicklung, ein Fortgang von einem Zustande zum anderen, ein Fortschritt vom Geringeren zum Höheren stattfinden. Somit ist ein Geschehen, eine Entwicklung nur in der theistischen Ansicht möglich und steht zu jedem Monismus und Pantheismus in grellstem Widerspruche. Der Entwicklungsgedanke ist auf monistischem Standpunkte nur so lange haltbar, als man ihn

nur halb denkt; ganz gedacht führt er zu den größten Widersprüchen. Alle Behauptungen der Monisten, die Welt sei ewig und anfangslos, sie bewege sich in einem ewigen Kreislaufe kosmischer Perioden, sind zwar notwendige Voraussetzungen der monistischen These, aber sie können nur einen kurzsichtigen Geist befriedigt lassen, der nicht so sehr auf logischen Gründen, als vielmehr auf dem Spiele seiner Phantasie seine Weltanschauung aufbaut. Die Phantasie kann in jene unendlichen Fernen nicht vordringen; ist sie an den Anfang einer Weltperiode gelangt, so genügt ihr die Behauptung, nun gehe eine andere ähnliche oder gleiche Periode wieder voraus u. s. f. Damit glaubt sie sich beruhigt. Aber der Gedanke steht über den Schranken des Raumes und der Zeit; er folgt mit seinem peinlichen „Warum" bis in die fernsten Fernen, bis in die dunkelsten, entlegensten Schlupfwinkel.

45. Das ist es ja gerade, was die Schwierigkeiten nicht aufhebt, sondern nur noch vermehrt, sagen andere. Eben dieses peinliche „Warum" des denkenden Verstandes hört nie auf, und so kommen wir nie zu einer letzten, absoluten Ursache. Ist der Monismus nicht haltbar, so ist es noch weniger der Theismus, und der philosophische Agnostizismus eines Spencer wäre noch der vernünftigste Standpunkt. „Der Trieb nach kausaler Erklärung," sagt Külpe (Einleitung in die Philosophie[3] 164), „kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, seine Befriedigung finden. Es gibt daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim einer neuen kausalen Zurückführung enthält."

Wäre nun dieser Einwand auch richtig, so würde er sich ebenso gegen den Monismus, den Külpe selbst vertritt, wie gegen den Theismus richten, und er würde uns nur in der Ansicht bestärken, daß der Monismus eine unbewiesene philosophische Weltanschauung ist. Mehr beabsichtigen wir ja in der vorliegenden Arbeit nicht. Aber der Einwand selbst ist doch recht fraglicher Natur. In den positiven, empirischen Wissenschaften wäre es allerdings recht willkürlich, wollten wir bei Erklärung der Erscheinungen an irgend einem beliebigen Punkte Halt machen. Selbst wenn wir für das ganze Universum ein

allgemeines, höchstes Gesetz aufgestellt hätten, wovon wir noch recht weit entfernt sind, selbst dann würde sich noch die Frage aufdrängen: wie ist diese Gesetzmäßigkeit in den Dingen begründet? Woher ist sie überhaupt? Warum folgt das Universum gerade diesen und nicht anderen Gesetzen, die doch zum mindesten denkbar sind? Das sind allerdings Fragen, welche die empirischen Wissenschaften nie entscheiden werden, denn sie gehen über ihr Gebiet weit hinaus. In den Einzelwissenschaften kommen wir daher nie zu einer letzten Ursache im absoluten Sinne, und insofern hat Külpe mit seiner Behauptung recht, die Frage nach der Weltursache sei „wissenschaftlich" nicht zu beantworten. Aber der Philosophie stehen noch weitere Mittel zur Verfügung, oder vielmehr sie bedient sich desselben allgemeinen Kausalprinzips, welches auch die Einzelwissenschaften anwenden, um noch weiter vorzudringen. Das Kausalprinzip weist aber nur dann auf eine außerhalb eines Wesens liegende Ursache hin, wenn in diesem Wesen selbst sich nicht der hinreichende Grund für sein Sein und Wirken findet. Das ist nun freilich innerhalb des empirischen Gebietes durchgängig der Fall, und ebendarum können wir innerhalb desselben den Trieb nach kausaler Erklärung nicht willkürlich begrenzen. Ebendarum führt das Kausalprinzip über die empirische Welt notwendig hinaus. Mögen wir nun auch in der Verfolgung der Ursachen noch so weit hinausgehen: da nun einmal diese Welt und wir in ihr wirklich gegeben sind, so muß auch auf Grund dieses Prinzips die letzte Ursache wirklich gegeben sein, sie muß wirklich existieren. Eine unendliche Reihe von Ursachen könnte diese Tatsache nie erklären, denn da eine unendliche Reihe nie realisiert wird, so fehlen alsdann die realen, wirklichen Bedingungen dieser Welt. Die Annahme einer unendlichen Kausalreihe gleicht somit einem völligen Verzichte auf eine kausale Erklärung der Welt. So gewiß also eine Welt existiert, so gewiß existiert auch eine adäquate, zureichende Ursache derselben. Hat diese nun in sich selbst alle Vollkommenheit, ist sie selbst unendlich und ewig, so liegt in ihr der zureichende Grund ihres Wesens sowie aller von ihr ausgehenden Wirkungen. Das Kausalprinzip weist alsdann nicht mehr über diese Ursache hinaus auf eine andere, höhere hin; täte es dies, so würde es sich selbst vernichten und untergraben. Nun

ist es uns allerdings unmöglich, das Wesen dieser ersten, absoluten Ursache vollkommen zu begreifen und zu ergründen, und insofern bleibt unser kausaler Trieb unbefriedigt, als wir nicht fassen können, wie alles Sein und Geschehen im Wesen dieser absoluten Ursache begründet ist. Diesen Mangel kann jedoch der Einwurf der Gegner nicht mehr treffen; er ergibt sich ebenso notwendig aus dem Vorausgehenden, wie umgekehrt gerade die Nichtanwesenheit dieser Unvollkommenheit in unserer Erkenntnis ein schlagendes Argument für den Monismus wäre. Nun findet sie sich aber tatsächlich vor, und gerade die Monisten können diesen Mangel an Erkenntnis nicht scharf genug hervorheben, ohne daran zu denken, daß eben diese Tatsache eine der größten Schwierigkeiten gegen den Monismus ist. Darüber helfen alle ihre Versuche einer Erklärung derselben aus mannigfachen Analogien in der Natur, wie wir sie bei Fechner getroffen haben und bei der folgenden Gruppe, den psychophysischen Monisten, noch finden werden, nicht hinweg.

4. Der psychophysische Monismus.

46. Alle bisher besprochenen Gruppen haben das miteinander gemein, daß sie nicht nur die Welt mit Gott, sondern auch das Physische mit dem Psychischen identifizieren. Sowohl im materialistischen wie im spiritualistischen, im rationalistischen wie im evolutionistischen Monismus wird der Wesensunterschied zwischen physischem und psychischem Geschehen aufgehoben und die eine dieser Reihen auf die andere zurückgeführt, sei es nun auf die materielle, wie im ersten und letzten, oder auf die geistige, wie im zweiten und dritten Falle. Die Schwierigkeiten, die sich einer derartigen Gleichsetzung entgegenstellten, waren jedoch nicht zu verkennen. Je exakter man das physische und psychische Geschehen durchforschte, desto mehr häuften sich die Gegensätze, desto unwahrscheinlicher wurde der Gedanke, beide Gebiete könnten ineinander übergeführt und auseinander erklärt werden. Darum zog man es allmählich vor, dem zwingenden Zeugnis der Erfahrung nachzugeben und innerhalb der empirischen Wirklichkeit die Unreduzierbarkeit des einen Geschehens auf das andere zuzugeben. Jenseits der phänomenalen Welt sollte sich dann allerdings noch die Möglichkeit bieten, beide Reihen als Attribute eines und desselben

noumenalen Wesens anzusehen. Die monistische Ansicht, die sich auf dieser Grundlage erhob, stellte sich damit zu allen anderen monistischen Richtungen in den Gegensatz, daß sie die völlige Heterogeneität des physischen und psychischen Geschehens auf empirischem Gebiete scharf hervorhob, während jene entweder offen oder doch im Prinzip eine Gleichstellung beider Gebiete auch in der phänomenalen Welt annahmen. Dieser Gegensatz findet auch bereits im Namen des „psychophysischen Monismus“ seinen Ausdruck. Man nennt diese Anschauung auch Identitätshypothese, insofern die als Erscheinungsweisen wesentlich verschiedenen und gleichberechtigten Gebiete doch ein und dasselbe Wesen bilden; „Zweiseitentheorie“ wegen des seit Fechner oft gebrauchten Vergleiches, Physisches und Psychisches verhalten sich nur wie zwei Seiten eines und desselben Kreisbogens; „Parallelismustheorie“ wegen der auffallenden Übereinstimmung beider Gebiete, die man mit zwei einander parallelen Linien verglich. Viele nennen sie einfachhin den Monismus; jedoch will uns diese Bezeichnung am allerwenigsten gefallen, da alle von uns bisher besprochenen Richtungen gewiß mit gleichem Rechte diesen Namen beanspruchen können. Ist doch die Hauptthese des Monismus die, daß es nur ein Wesen gibt, welches alle Dinge in sich in irgend einer Weise umfaßt. Nur je nach der Art und Weise, wie die Natur dieses Wesens aufgefaßt wird, und je nach dem Verhältnis, in welches die Einzeldinge zu diesem Wesen gestellt werden, können verschiedene Richtungen des Monismus unterschieden werden. Insofern also die Parallelismustheorie nur ein Wesen annimmt, dessen Attribute oder Erscheinungsweisen das physische und das psychische Sein sind, gehört sie in die Gruppe der monistischen Weltanschauungen. Faßt jedoch die Parallelismustheorie nur die noumenale Identität des Physischen und Psychischen ins Auge und bleibt sie bei der individuellen Mannigfaltigkeit und Unabhängigkeit der Einzeldinge stehen, so kann sie nicht monistisch genannt werden und scheidet aus unserer Betrachtung aus. Identitätshypothese wäre der entsprechendste Name für diese Anschauung.

47. So sehr nun dieser psychophysische Monismus in unseren Tagen unter den Naturforschern, Psychologen und Philosophen verbreitet ist, so ist er doch verhältnismäßig

jungen Datums. Als sein eigentlicher Begründer kann nämlich Fechner betrachtet werden, der auch den Namen „Parallelismustheorie“ geprägt hat. Allerdings reichen seine Wurzeln viel weiter hinauf, und mannigfaltige philosophische Strömungen flossen in eins zusammen, um dem psychophysischen Monismus seine heutige Gestalt zu geben. Vor allem lassen sich drei Richtungen in der Geschichte der Philosophie hervorheben, die auf ihn von entscheidendem Einfluß gewesen sind. Zunächst führten die Forschungen der Psychologen und die vergeblichen Anstrengungen der Materialisten immer mehr zu der Ansicht, Physisches und Psychisches seien zwei völlig heterogene Gebiete; die Spekulationen über Kausalität und Wechselwirkung bei Descartes und den Okkasionalisten, bei Leibniz und in der gesamten nachfolgenden Philosophie bereiteten alsdann die Überzeugung vor, daß diese beiden heterogenen Gebiete aufeinander absolut keinen kausalen Einfluß gewinnen können; endlich führte vor allem Spinozas Pantheismus, der Geistiges und Körperliches als zwei Attribute der absoluten Substanz auffaßte, zu einem monistischen Abschlusse des empirischen Dualismus, einem Abschlusse, der in der Kantschen, eine phänomenale und noumenale Welt unterscheidenden Erkenntnistheorie einen gewaltigen Bundesgenossen fand. Denn da eine Kausalität nicht annehmbar schien, anderseits aber doch eine durchgängige Harmonie zwischen körperlichem und geistigem Geschehen herrscht, die weder zufällig entstehen noch durch einen okkasionalistischen oder prädestinierenden Einfluß Gottes erklärt werden konnte, so glaubte man den Grund dieser auffälligen Erscheinung in einem transzendenten Wesen zu finden, das entweder wirklich zwei solche Seiten besitzt (objektive Zweiseitentheorie), oder nur dem Menschen zwei verschiedene Auffassungsweisen darbietet (subjektive Zweiseitentheorie), während objektiv ein streng einfaches Wesen und Geschehen vorhanden ist.

48. Aus der historischen Entwicklung ergeben sich auch die drei Hauptmomente, die bei einer exakten Fassung des psychophysischen Monismus unterschieden werden müssen: erstens die Tatsachen der Erfahrung, zweitens die Bearbeitung dieses empirischen Materials durch Wissenschaft und Philosophie, und drittens die metaphysische Ergänzung der auf diesem Wege gewonnenen Resultate. Da das erste und zweite Moment auch den anderen

Fassungen der Parallelismustheorie gemeinsam ist, so gehören sie hierher nur insoweit, als sie zu der eigentümlichen Gestaltung des psychophysischen Monismus beigetragen haben.

Daß uns die alltägliche Erfahrung eine durchgängige Harmonie zwischen geistigem und körperlichem Geschehen aufweist, ist eine allbekannte Tatsache, die in dem von Wundt formulierten heuristischen Prinzip des psychophysischen Parallelismus ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Indem man sich nun die Mühe gab, diese Erscheinung kausal zu erklären, stieß man auf eine doppelte Schwierigkeit. Einmal ließen sich nämlich die physischen und psychischen Erscheinungen nicht in jenes Abhängigkeitsverhältnis bringen, welches in den empirischen Wissenschaften als kausale Erklärung gilt und in den quantitativen Äquivalenzbestimmungen seinen mathematischen Ausdruck erhält; anderseits schien die Heterogeneität beider Gebiete auch der philosophischen Erklärung eines kausalen Abhängigkeitsverhältnisses im Wege zu stehen. Die so entstandenen Schwierigkeiten lassen sich in drei Beweise zusammenfassen, welche allen übrigen Argumenten der Parallelisten zugrunde liegen, die Beweise aus dem Kausalitätsprinzip, aus dem Satze der Erhaltung der Energie und aus dem Axiom der geschlossenen Naturkausalität.

Der Beweis aus dem Kausalitätsprinzip ist zum Teil derselbe, den wir bereits bei Leibniz, Lotze und anderen gefunden haben. Es wird nämlich entweder überhaupt die Unmöglichkeit einer kausalen Einwirkung zwischen verschiedenen Dingen behauptet oder, wenn man eine solche auch annimmt, so wird doch darauf hingewiesen, daß wohl zwischen gleichartigen Dingen eine solche Einwirkung möglich, zwischen heterogenen jedoch, als welche sich Leib und Seele darstellen, völlig undenkbar sei. Der Beweis aus der Erhaltung der Energie stützt sich darauf, daß bei Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele entweder, nämlich bei einer Beeinflussung des Leibes durch einen psychischen Akt, die Gesamtsumme der Energie im Körper zunehmen, oder bei Einwirkung des Körpers auf die Seele abnehmen müßte, daß mithin in einem geschlossenen materiellen Systeme die Gesamtsumme der Energie nicht konstant wäre, sondern bald Energie aus nichts geschaffen werden, bald in nichts verschwinden könnte. Der Beweis endlich aus dem Axiom der

geschlossenen Naturkausalität, das dem Postulate einer mechanischen Naturerklärung gleichkommt, beruft sich auf die durch weitgehende Induktion bestätigte Allgemeingültigkeit dieses Axioms und fordert eine durchgängige Anwendung desselben auf allen Gebieten, solange nicht direkte Instanzen gegen dasselbe aufgewiesen würden. Indem nun auf Grund dieses Axioms jeder Vorgang der physischen Außenwelt notwendig und eindeutig durch den vorhergehenden physischen Zustand bestimmt sei, werde von vornherein eine kausale Beeinflussung von seiten psychischer Faktoren ausgeschlossen, da im anderen Falle die Reihenfolge der physischen Vorgänge im Organismus weder notwendig noch eindeutig bestimmt wäre.

49. Nun haben wir bereits zu wiederholten Malen das Kausalitätsprinzip besprochen und von verschiedenen Seiten aus einer Analyse unterzogen; und es hat sich ergeben, daß die allgemeine Leugnung einer Kausalität zwischen den Einzeldingen unbegründet ist. Wenn man nun auch eine solche zwischen gleichartigen Dingen zugibt, zwischen heterogenen aber leugnet, so ist diese Anschauung zwar allen monistischen Philosophen eigentümlich, aber doch durchaus nicht erwiesen. Wenigstens folgt sie keineswegs aus dem allgemeinen Kausalitätsprinzip, welches ja nur für jedes neue Sein und Geschehen eine Ursache postuliert, ohne irgendwie a priori zu entscheiden, von welcher Beschaffenheit in einem besonderen Falle die Ursache sein müsse. Übrigens begehen die psychophysischen Monisten sehr häufig den Fehler, daß sie das allgemeine Kausalitätsprinzip ignorieren und mit besonderen empirischen Fassungen, die dieses Prinzip in den einzelnen Wissenschaften erhalten hat, also mit den experimentell gewonnenen Kausalgesetzen, gleichstellen. Darum fließt bei ihnen nicht selten der Beweis aus dem Kausalitätsprinzip mit den Beweisen aus der Energieerhaltung und aus dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität zusammen. Diese beiden Prinzipien sind nun allerdings von großer wissenschaftlicher Tragweite, aber ihre exakte Anwendung ist doch nur auf denjenigen Gebieten berechtigt, auf denen sie eben gewonnen worden sind, in der anorganischen Natur. Sie lassen sich freilich auch in der Biomechanik und Biochemie anwenden, und die neuesten Forschungen in dieser Richtung haben ergeben, daß sich auch hier das Gesetz der Erhaltung der Energie bestätigt findet, soweit daselbst

überhaupt, angesichts der großen Schwierigkeiten, von genauen Messungen die Rede sein kann. Jedoch schließt das Gesetz der Energieerhaltung noch keineswegs einen kausalen Einfluß der Seele auf den Leib und umgekehrt aus; es müßte denn erwiesen werden, daß eine Einwirkung nur unter Vermehrung der Energie möglich sei. Das Axiom der geschlossenen Naturkausalität endlich ist eine völlig unerwiesene Behauptung, wenn es besagt, eine materielle Wirkung könne nur eine materielle und keine psychische Ursache haben.

Dazu kommt, daß eine konsequente Durchführung des parallelistischen Standpunktes alles Leben notwendig automatisiert, daß sie alle historischen und Geisteswissenschaften unmöglich macht und so gerade die für uns Menschen wertvollsten und nächstliegenden Erscheinungen zu unlösbaren Rätseln stempelt. Eine genauere Darstellung dieser Verhältnisse können wir uns an dieser Stelle um so mehr ersparen, als dies bereits von Sigwart, Stumpf, Busse u. a. in vortrefflicher Weise geschehen ist, und speziell diese Frage unser Thema weniger berührt. Übrigens haben wir die Konsequenzen der Parallelismustheorie, sowie ihren inneren Zusammenhang mit dem modernen Monismus an einem anderen Orte darzulegen gesucht.[1] Es hat sich uns dort ergeben, daß die metaphysischen Parallelismustheorien der Gegenwart fast allgemein in einen idealistischen aktualitätstheoretischen Monismus auslaufen.

50. Wären nun auch die erwähnten Gründe für den Parallelismus und gegen eine Wechselwirkung völlig stichhaltig, so würde sich die monistische Auffassung dieses Verhältnisses noch keineswegs eindeutig ergeben, was auch fast sämtliche hierher gehörige Monisten eingestehen. Denn entweder erklären sie ihre Ansicht nur für die nächstliegende, natürlichste und entsprechendste, oder sie wenden ihre monistische Weltanschauung, die sie auf anderem Wege gewonnen haben, von vornherein auf dieses Problem an, oder endlich sie führen einen disjunktiven Beweis, in welchem sie die verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung abweisen, so daß nur die monistische übrig bleibt. Nun führt aber eine solche disjunktive Beweisführung immer den doppelten Nachteil mit sich, daß sie die zu begründende These niemals positiv beweisen kann, und

[1] Przgląd powszechvy. Krakau 1906. Bd. XCII. S. 175 ff.

daß es im allgemeinen recht schwer hält zu zeigen, ob die angeführten Fälle auch wirklich alle Möglichkeiten erschöpfen. Wir kommen hier somit zu demselben Ergebnis, zu dem uns die Betrachtung des evolutionistischen Monismus geführt hat, daß nämlich der Monismus nicht aus den betreffenden Prinzipien bewiesen wird, daß aber anderseits diese auf jenen einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Denn auch hier können wir konstatieren, wie die monistische Weltanschauung unter dem Einfluß des psychophysischen Parallelismus einen eigentümlichen Ausdruck gewinnt.

Diese spezifische Gestaltung wird uns um so klarer entgegentreten, und wir werden zugleich leichter über den philosophischen Wert dieser monistischen Anschauung ein richtiges Urteil fällen können, wenn wir folgende Fragen zu beantworten suchen: erstens, in welchem Verhältnis steht das physische und das psychische Geschehen der phänomenalen Welt zum noumenalen Wesen? Zweitens, warum erscheint uns dieses absolute Sein unter den zwei Seiten? Und drittens, wie ist dieses absolute Wesen selbst aufzufassen?

51. Auf die erste Frage geben uns die psychophysischen Monisten eine zweifache Antwort. Die einen, wie z. B. Spinoza, betrachten das physische und psychische Geschehen als zwei wirkliche, objektive Seiten des absoluten Seins; die anderen, zu denen vor allem die idealistischen Monisten zu rechnen sind, erklären diese Doppelreihe nur als eine subjektive, von unserer Organisation abhängige Auffassungsweise des objektiven Seins und Geschehens, welches vollständig einfach ist. Beide Richtungen spalten sich wiederum in zwei voneinander abweichende Auffassungen, je nachdem man das objektive Sein als Substanz oder aktualitätstheoretisch auffaßt. Jedoch neigt im allgemeinen die objektive Zweiseitentheorie der ersteren, die subjektive der letzteren mehr zu. Der Grund dieser Bevorzugung dürfte wohl darin liegen, daß die objektive Zweiseitentheorie historisch von dieser Auffassung ausgegangen ist und außerdem ihren Standpunkt mit der Substanztheorie viel leichter zu vereinigen vermag. Anderseits steht aber auch die subjektive Zweiseitenlehre mit der Aktualitätstheorie sowohl geschichtlich wie sachlich in engster Beziehung. Hat sich doch die Aktualitätstheorie gerade auf dem Boden des Idealismus ausgebildet, und

es ist viel leichter anzunehmen, ein und dasselbe objektive Geschehen biete unserer Erkenntnis zwei verschiedene Seiten dar, je nachdem wir es mit den äußeren Sinnen oder mit unserem Bewußtsein wahrnehmen, als zu behaupten, ein und dasselbe einfache Geschehen habe objektiv und real zwei verschiedene Seiten, eine physische und eine psychische, von denen jede vollständig anderen Gesetzen folge. Jedoch soll damit nicht geleugnet werden, daß es zwischen diesen beiden noch eine große Anzahl anderer vermittelnder Anschauungen gibt, wie überhaupt unsere Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

52. In dieser Übersicht ist auch schon die Antwort auf die zweite Frage enthalten. Die objektive Zweiseitentheorie wird natürlich sagen, wir faßten die Welt so auf, weil das Absolute wirklich zwei solche Seiten besitzt; die subjektive hingegen wird sich auf die doppelte Konstitution unserer Erkenntnisfähigkeit berufen. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß beide Auffassungsweisen große Schwierigkeiten mit sich bringen. Auf dem Standpunkte der objektiven Zweiseitentheorie ist es durchaus nicht einzusehen, warum sich das Absolute in zwei Attributenreihen spalte. Die physische und die psychische Welt sind so durchgängig voneinander verschieden, daß es auf keine Weise gelungen ist, die eine auf die andere zurückzuführen. Diese Schwierigkeit wird in der objektiven Zweiseitentheorie durchaus nicht gehoben. Sie gibt die empirische Unreduzierbarkeit beider Gebiete zu und behauptet nur, im noumenalen Sein seien beide Gebiete ein und dasselbe Wesen. Aber sie muß sich mit dieser Behauptung begnügen, ohne sie irgendwie begründen, ohne auch nur eine Möglichkeit angeben zu können, wie oder warum sich das Absolute in zwei so verschiedene Reihen spalte. Und doch wurde jener Hintergrund nur deshalb angenommen, um die empirische Welt einheitlich erklären zu können. So aber hat man zwar ein neues Wort geprägt, aber das zu lösende Problem wurde nur an eine weitere Stelle verschoben. Außerdem ist nicht zu begreifen, wie das absolute Sein, das doch durchaus einfach gedacht werden muß, nicht nur verschiedene, sondern sogar einander kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften, Attribute oder Modi aufweisen kann. Wie soll ein einfaches Wesen zugleich ausgedehnt und nicht ausgedehnt, materiell und

nicht materiell, bewußt und unbewußt, gut und böse sein? Spricht man aber, um diesem Übelstande zu entgehen, dem Absoluten die geforderte Einfachheit ab, so gibt man eben damit das Absolute überhaupt preis, und dieses eine Wesen wird zu einem Konglomerat sämtlicher empirischen Dinge und Geschehnisse. Wer eine solche Anschauung noch Monismus, einheitliche Weltanschauung nennen mag, dem werden allerdings philosophische Erörterungen nichts anhaben können, denn er steht außerhalb der denkenden, vernünftigen Wissenschaft.

53. Hat die objektive Zweiseitentheorie die zu erklärenden Probleme nur in das Absolute verschoben, so verschiebt sie die subjektive Zweiseitentheorie in das erkennende Subjekt, ohne auch hier irgendwie eine Lösung der Fragen anbahnen zu können. Mag die subjektive Theorie substanzialitäts- oder aktualitätstheoretisch gefaßt werden, in beiden Fällen bleibt es unerklärlich, warum das Subjekt ein objektiv einfaches Sein so notwendig und gesetzmäßig als ein doppeltes Sein auffaßt. Ist das Absolute eine Substanz, so ist das erkennende Subjekt ein Teil derselben und wie jene durchaus einfach. Warum nun ein einfaches Wesen sich und die ganze Wirklichkeit doppelt erkennen muß, ist keineswegs einzusehen. In Wirklichkeit ist dies allerdings der Fall, daß wir die Welt teils physisch, teils psychisch auffassen, aber diese Wirklichkeit folgt nicht aus den Voraussetzungen der subjektiven Zweiseitentheorie. Ist aber das Absolute aktualitätstheoretisch, als reines Geschehen aufzufassen, so wird die Schwierigkeit nur noch vergrößert. Denn abgesehen von den Bedenken, die sich uns bereits gegen die Aktualitätstheorie überhaupt ergeben haben, wie kann ein durchaus einfaches Geschehen, als welches auch wir aufzufassen sind, sich selbst als ein doppeltes Geschehen auffassen? Wo ist dann der Unterschied zwischen phänomenalem und noumenalem Sein begründet? Über derartige Schwierigkeiten helfen Vergleiche mit der konkaven und konvexen Seite einer Kreislinie oder einer Kugelschale nicht hinweg.

Wie sich demnach auch der psychophysische Monismus gestalten mag, in keinem Falle ist er imstande, die Hauptfrage zu beantworten, warum nämlich, wenn ein einheitliches absolutes Sein angenommen werden müsse, dieses uns in der Doppelreihe des physischen und psychischen Geschehens erscheine. So verwickelt sich denn diese Fassung

des Monismus nicht nur in die Schwierigkeit, daß sie die Identität der Welt mit dem Absoluten, des Psychischen mit dem Physischen überhaupt nicht bewiesen hat, sondern sie muß auch noch den weiteren Vorwurf entgegennehmen, daß das von ihr postulierte Absolute zur Erklärung eben jener Probleme, zu deren Lösung es angenommen wurde, durchaus nichts beitragen kann. Die anderen Richtungen suchten doch noch wenigstens nach einem Wege, auf dem diese Reduzierung des Physischen und Psychischen zu einer absoluten Einheit gewonnen werden könnte; der psychophysische Monismus verzichtet, indem er die empirische Heterogeneität beider Gebiete anerkennt, auch auf dieses Mittel. Sind demnach die anderen monistischen Richtungen mißglückte Versuche einer einheitlichen Weltauffassung zu nennen, so verdient der psychophysische Monismus nicht einmal diesen Namen; er ist eine nackte Behauptung, ohne auch nur den Schein eines Beweises für sich aufbringen zu können. Bliebe er bei der empirischen Mannigfaltigkeit stehen, so würde er wenigstens nicht in Widersprüche geraten; indem er aber alles zu einem einzigen, absoluten Sein stempelt, verwickelt er sich nur in Widersprüche, ohne dafür irgend einen Vorteil zu bieten.

54. Daß in Anbetracht dieser Sachlage die Angaben der psychophysischen Monisten über das Absolute äußerst unklar und verschwommen sind, darf nicht wundernehmen. Die meisten ziehen es vor, sich in den Mantel der Begrenztheit unserer Erkenntnis zu hüllen und in demütiger Gesinnung sich vor ihrem geheimnisvollen Absoluten zu beugen. So glaubt auch, um nur ein Beispiel anzuführen, Harald Höffding, aus dem Parallelismus und der Proportionalität zwischen Bewußtseinstätigkeit und Hirntätigkeit auf eine zugrunde liegende Identität beider schließen zu dürfen. Alsbald jedoch erklärt er diese Auffassung nur für eine empirische Formel, eine vorläufige Bezeichnung des Verhältnisses. „Über das innere Verhältnis zwischen Geist und Materie selbst," sagt er weiter, „lehren wir nichts; wir nehmen nur an, daß ein Wesen in beiden wirkt. Was ist dies aber für ein Wesen? Warum hat es eine doppelte Offenbarungsform, warum genügt nicht eine einzige? Dies sind Fragen, die außer dem Bereich unseres Erkennens liegen. Geist und Materie erscheinen uns als eine irreduktible Zweiheit, ebenso wie Subjekt und Objekt.

Wir schieben die Frage also weiter hinaus. Und dies ist nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig, wenn es sich zeigt, daß sie in Wirklichkeit weit tiefer liegt, als man gewöhnlich glaubt." (Psychologie, deutsch von Bendixen. 83. 84.)

Nun wäre dieser agnostische Standpunkt durchaus berechtigt, wenn wir zwar auf dem Wege zwingender Logik zur Annahme eines allen Erscheinungen zugrunde liegenden Absoluten geführt würden, aber nicht imstande wären, das Wesen desselben näher zu bestimmen. Wir hätten dann wenigstens den Vorteil, zu einem einheitlichen, widerspruchsfreien Begriffe des Absoluten gekommen zu sein. Hier jedoch häufen sich nur die Widersprüche im Begriffe des Absoluten, und die einfachste logische Forderung wäre, entweder den Begriff des Absoluten von jenen Widersprüchen zu befreien oder, falls dies nicht anginge, den Begriff selbst aufzugeben, zumal da keine zwingenden Beweise zur Annahme eines Absoluten im Sinne der Monisten vorliegen. Welcher Gelehrte, etwa ein Chemiker, Physiker oder Biologe, würde es wagen, eine Behauptung auf so nichtige und scheinbare Beweise zu stützen, wie wir es bei den Monisten aller Schattierungen gesehen haben? Sollen wir nun, wo es sich nicht mehr um eine einzelne Tatsache oder Theorie, sondern um eine Weltanschauung handelt, die auf die Gestaltung von Wissenschaft und Leben von der allergrößten Bedeutung ist, die nicht nur einige Fachmänner betrifft, sondern die ganze Menschheit in ihren höchsten und heiligsten Interessen berührt: sollen wir hier nicht zum mindesten den gleichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und exakte Beweisführung erheben können? Gesteht doch selbst Häckel vom Gottesbegriff: „Kein anderer berührt in gleich hohem Maße sowohl die höchsten Aufgaben des erkennenden Verstandes und der vernünftigen Wissenschaft, als auch zugleich die tiefsten Interessen des gläubigen Gemütes und der dichtenden Phantasie." (Welträtsel, Volksausg. 111.)

(Schluß folgt.)