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

Artikel: Die Philosophie des Monismus [Schluss]
Autor: Klimke, Friedrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761750

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: 06.07.2025

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

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Schluß von Bd. XXI. S. 42. 178. 334.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

C. Kritik des metaphysischen Monismus im allgemeinen.

55. So sehen wir uns denn von allen Seiten auf die eine Frage hingedrängt, in welcher sich bereits unsere Untersuchungen über den spiritualistischen Monismus zugespitzt hatten: Ist das Universum selbst das eine, einheitliche Wesen, der zureichende Grund allen Seins und Geschehens? Von den verschiedensten Standpunkten aus haben wir es versucht, mit den Monisten zur Einheit von Gott und Welt vorzudringen; überall hat es sich gezeigt, daß in der Tat eine Einheit, und zwar eine geistige Einheit in der Welt nicht geleugnet werden kann. Wir sind ferner zu dem Schlusse gekommen, daß wir in der Zurückverfolgung der Ursachen nicht ins Unendliche fortschreiten können, daß es wirklich eine erste, absolute Ursache des Seins und Geschehens geben muß. Bis dahin sind wir mit den meisten Monisten einig; und wir müssen hierin ein Verdienst der monistischen Bestrebungen der Gegenwart anerkennen, daß sie der Zersplitterung der Welt durch den Materialismus und die einzelwissenschaftlichen Forschungen gegenüber in so reichem Maße die Einheit, Harmonie und Solidarität in der ganzen Welt auf allen Gebieten nachgewiesen und der Menschheit mit Nachdruck den Umstand ins Bewußtsein zurückgerufen haben, daß sie sich nicht in ein einzelnes kleines Gebiet einschließen kann, um das übrige zu vernachlässigen, sondern daß es eines der obersten Bedürfnisse der Vernunft sei, das Ganze einheitlich und zusammenhängend zu begreifen. Insofern sind allerdings die heute so weit verbreiteten monistischen Anschauungen und Bestrebungen ein erfreulicher Fortschritt gegen die Verachtung der Metaphysik, wie sie sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts breit machte. Aber es erhebt sich nun die weitere Frage: Wo ist der Grund dieser beiderseits anerkannten Einheit? Sämtliche bisher angeführten Beweise der Monisten

leiden, wie wir gesehen haben, gerade in diesem wesentlichen Punkte an einer Schwäche, nämlich gerade da, wo die monistische These bewiesen werden soll, daß die Welt selbst der Grund dieser Einheit ist.

Diese vergeblichen Bemühungen dürfen uns allerdings mit einem gewissen Mißtrauen gegen den Monismus überhaupt erfüllen. Haben sich so viele, so ausgezeichnete, mit Wissen reich begabte Männer erfolglos bemüht, die monistische Einheit der Welt zu beweisen, so wird wohl die zu beweisende These selbst falsch sein. Dieser negative Beweis enthält um so mehr eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, als wir bei den Monisten wohl ziemlich alle Möglichkeiten einer Beweisführung erschöpft fanden. Weder der deduktive noch der induktive Weg haben uns zum gewünschten Resultate zu führen vermocht.

Der Monismus ist also nicht bewiesen worden: das haben unsere bisherigen Ausführungen wohl zur Genüge gezeigt. Stellen wir uns daher, um den Gegenstand vollständig zu behandeln und eine positive Antwort zu erhalten, die weitere Frage: Kann der Monismus bewiesen werden? Diese Frage soll uns in einer doppelten Form beschäftigen, indem wir es versuchen wollen, einmal von der gegebenen Wirklichkeit aufzusteigen zum Absoluten, andermal vom Begriff des Absoluten aus zum Verständnis der Welt herabzugehen. Somit haben wir die beiden Fragen zu erörtern, welche zugleich die endgültige Antwort auf das oben gestellte Problem enthalten werden: 1. Kann das Universum selbst der Grund des einheitlichen Seins und Geschehens sein? und 2. kann das Absolute, Gott, mit der empirischen Welt als identisch betrachtet werden?

56. Kann das Universum selbst der Grund des Seins und Geschehens sein? In den Einzeldingen als solchen liegt dieser Grund nicht, da die Gesetze der Natur und des Geistes über die Einzeldinge hinausgehen und das Ganze umfassen. Damit scheidet der materialistische Monismus von vornherein aus der Reihe der möglichen Welterklärungen aus. In seiner atomistischen Fassung muß er, mag die Materie mechanistisch oder dynamistisch gedacht werden, notwendig zum absoluten, unerklärlichen Zufall seine Zuflucht nehmen. Denn was ist es anderes als ein absoluter, unerklärlicher Zufall, wenn die materia-

listischen Monisten von einer ursprünglich ungleichen Bewegung oder Verteilung der Materie sprechen? In seiner pyknotischen Form nimmt er zwar bereits ein psychisches Element an, macht aber hiermit eine durchaus willkürliche Annahme, die noch dazu die Einheit im ganzen keineswegs zu erklären vermag, da hier auch schließlich die gegenwärtige Anordnung der Welt auf einen ursprünglichen Zufall zurückgeführt wird. Denn es ist nicht einzusehen, wie das Verdichtungsstreben der Materie aus einem ursprünglichen Gleichgewichtszustande anders als zufällig heraustreten kann, um sich in jene Pyknatome zu konzentrieren, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Weltordnung bilden sollen. Und da der Zufall, will man ihn nicht mit einem absoluten Werden gleichsetzen, keineswegs die Ursachlosigkeit eines Vorganges bezeichnet, sondern nur auf eine uns unbekannte, aber doch tatsächlich vorhandene Ursache zurückweist, so macht sich der materialistische Monismus noch der Unwissenschaftlichkeit schuldig, an einem beliebigen Punkte ohne Grund stehen zu bleiben und diese Willkürlichkeit als einheitliche und vollständige Welterklärung anzupreisen.

In jedem Falle wird diese Weltanschauung, sofern sie zu einem monistischen Abschlusse zu gelangen sucht, zur Annahme eines psychischen Faktors geführt. Da aber dieses Psychische, zumal wenn es als ein bewußt Psychisches gefaßt wird, erst das Resultat einer langen Entwicklungsreihe ist, so kann es selbstverständlich nicht die Ursache der Ordnung im Weltganzen sein. So wird der materialistische Monismus zu einem unbewiesenen Dogma, das noch dazu nichts erklären kann.

Daraus ergibt sich somit die Notwendigkeit der Annahme eines geistigen Faktors als Grundes der Welteinheit und Weltordnung.

Jedoch scheidet auch hier aus demselben Grunde wie oben die spiritualistisch-monadologische Ansicht aus. Nur ein geistiger Faktor, der alles umfaßt und beherrscht, kann die Ursache der zu erklärenden Erscheinungen sein. Und zwar darf er nicht als ein ursprünglich unbewußter, sondern muß als bewußter Faktor aufgefaßt werden. Ein unbewußter Weltgrund, der sich erst allmählich in einzelnen Individuen zum bewußten Geiste erhebt und in blindem Triebe sich zu einem harmonischen, gesetzlichen

Ganzen gestaltet, vermag uns keine Erklärung zu bieten, sondern bedarf vielmehr selbst der Erklärung dieser seiner gesetzmäßigen Entwicklung. Die einzige vernünftige Möglichkeit, deren sich der Monismus bedienen kann, ist mithin die Annahme eines bewußten geistigen Weltprinzips.

Untersuchen wir nun diese Annahme etwas genauer.

57. Will der Monismus seine Grundsätze konsequent durchführen, so muß er eine völlige Einheit der Welt mit diesem Prinzip annehmen. Wie er auch die empirische Welt erklären mag, sie und wir mit ihr müssen mit diesem Prinzip eine ganze, unteilbare Einheit bilden. Wie also die Eigenschaften der Dinge dem Absoluten, so müssen die Eigenschaften des Absoluten den Dingen zukommen. Ist die Welt mit dem Absoluten identisch, so ist sie selbst absolut, so ist sie von keiner außerweltlichen Ursache abhängig, so hat sie in sich selbst den vollen Grund ihres Seins und Geschehens. Alles, was in ihr ist, muß aus ihrem Wesen naturnotwendig folgen.

Gegen diese Annahme erhebt jedoch die Wirklichkeit die schwersten Bedenken. Alle Einzeldinge der Welt sind im höchsten Grade beschränkt und weisen auf eine außer ihnen liegende Ursache hin. Diese Beschränktheit findet ihren schärfsten Ausdruck in der vollständigen gegenseitigen Abhängigkeit der Dinge, einer Abhängigkeit, die sich in tausend feinen, oft unsichtbaren Fäden durch das All hindurchzieht. Soll also die Welt selbst absolut sein, so gelangten wir zu der unmöglichen Voraussetzung, daß eine Summe endlicher, relativer Dinge ein absolutes Wesen ausmache. Nur dann kann jedoch das Ganze eine neue Eigenschaft aufweisen, wenn sie in den Teilen bereits irgendwie enthalten ist. So können vierzig Ochsenpaare ein schweres Kriegsgeschütz den Berg hinaufziehen, weil jedes einzelne Lasttier einen Teil des Gewichtes zu ziehen vermag. Aber auch die denkbar größte Summe unvernünftiger Wesen reicht nicht hin, um nur einen Funken von Vernunft hervorzubringen. Demnach würden wir zu der Annahme gedrängt, daß die Einzeldinge selbst schon einen Anfang, einen Keim des Absolutsein haben. Wie wäre dies jedoch denkbar? Ist das Absolutsein eine Eigenschaft, die sich durch Summierung kleiner Teile stufenweise entwickeln und ausbilden kann? Was soll man sich unter der Behauptung denken, die Dinge seien teilweise

absolut? Hieße das nicht, dieselben seien teils aus sich selbst, unendlich vollkommen, ewig und unvergänglich, und zugleich nicht aus sich selbst, sondern durch eine andere Ursache in ihrem Sein bedingt? Da das Absolutsein das innerste, eigenste Wesen des Absoluten bezeichnet, so ist es ein unteilbarer Begriff, der dem Dinge entweder ganz oder überhaupt nicht zugeschrieben werden muß.

58. Dieser Schwierigkeit gegenüber ist die Ausflucht mancher Monisten, die Endlichkeit und Beschränktheit der Dinge sei nur subjektiver Schein, durchaus hinfällig. Denn worin soll diese scheinbare Beschränktheit und Endlichkeit begründet sein? Etwa in der Natur des erkennenden Subjektes? Würde dies nicht wiederum die Endlichkeit des erkennenden Subjektes voraussetzen, also eben jene Schwierigkeit behaupten, die gehoben werden soll? Und wenn das erkennende Subjekt selbst absolut ist, was es nach dem konsequenten Monismus sein muß, wie kann es auf endliche Weise die Welt und sich selbst erkennen? So werden wir vor die verhängnisvolle Alternative gestellt: entweder macht man mit dem Begriffe des Absoluten Ernst, und dann ist die Beschränktheit, Abhängigkeit, Individualität und Mannigfaltigkeit der Einzeldinge ein unlösbares Rätsel, ja theoretisch unmöglich; oder man erkennt diese empirischen Eigenschaften der Dinge als tatsächlich an, und dann kann die Welt unmöglich absolut sein, dann kann sie überhaupt nicht sein. Denn bloß Relatives setzen heißt nichts setzen. Dagegen hilft auch die Annahme Lotzes nichts, daß die ganze Reihe der voneinander abhängigen und miteinander zusammenhängenden Glieder auf einmal und zugleich vorhanden sei und eben deshalb das absolute Ganze bilde. Denn unter dieser Annahme müßte jedes Glied zugleich als seiend und nichtseiend gedacht werden. Als seiend, denn es soll doch die anderen Glieder bedingen, die von ihm abhängen und ohne dasselbe nicht existieren können; als nichtseiend, denn auch dieses Glied ist von allen anderen abhängig und ohne jene unmöglich. So fehlt also jenes Seiende, welches den Grund und die Bedingung allen Seins enthalten würde.

Heben wir nun aus dieser Gesamtheit ein Glied (a) heraus, ohne das alle anderen Glieder (R) nicht existieren können, das aber auch selbst ohne jene nicht sein kann, so kommen wir zu dem merkwürdigen Schlusse, daß, weil a nicht ohne R und R nicht ohne a sein kann, auch a

nicht ohne a ist. Das heißt mit anderen Worten, daß a sich selbst in seinem Sein voraussetzt, daß es selbst der Grund seines Seins ist. Mithin wäre a, und da dasselbe von allen anderen Gliedern gesagt werden kann, wären alle Einzeldinge absolut, was die obige Voraussetzung aufheben würde, oder man müßte annehmen, a sei zwar relativ, aber in irgend einer Weise ohne einen äußeren Grund plötzlich aus nichts entstanden. Welchen vernünftigen Sinn kann man aber dieser zweiten Erklärung unterlegen? Wird nicht durch die letzte Behauptung des ursachlosen Entstehens die erste der Relativität aufgehoben? Kommen wir nicht so wiederum zum Begriff des absoluten Werdens?

Endlich spricht auch die tatsächliche zeitliche Entwicklung der Welt gegen ihre Absolutheit. Wir haben schon oben (n. 44, 45) darauf hingewiesen, daß der Begriff der Entwicklung mit dem Begriff des Absoluten unvereinbar ist. Ein absolutes Wesen hat eben deswegen, weil es absolut ist, alles Sein und alle Vollkommenheit gleichzeitig und wirklich in sich.

Die Welt kann also der absolute Grund ihres eigenen Seins und Geschehens nicht sein; und da ein relatives Wesen ohne ein absolutes nicht existieren kann (n. 46), so weist die Welt naturnotwendig auf ein außer ihr stehendes, absolutes Wesen hin. Nun haben wir schon oben konstatiert, daß der letzte Grund bewußt-geistiger Natur ist, und es ergibt sich somit die Notwendigkeit der Annahme eines außerweltlichen, bewußt-geistigen, absoluten Wesens, welches der ewige, schöpferische, leitende und ordnende Grund der empirischen Welt ist. So gelangen wir über den Monismus hinaus zum Monotheismus.

59. Zu derselben Annahme zwingt uns auch die Erörterung der zweiten Frage, die den entgegengesetzten Weg einschlägt, ob nämlich, die Existenz eines absoluten Wesens vorausgesetzt, dieses mit der Welt identisch sein kann. Die letzten Erörterungen über das Verhältnis des Relativen zum Absoluten enthalten schon zum großen Teil die Antwort hierauf. Es erübrigt nur noch zu untersuchen, wie, wenn wir auch jene Identität der Welt mit dem Absoluten voraussetzen, das Absolute sich in die Welt differenzieren kann. Diese Frage ist von jeher für die Pantheisten und Monisten aller Richtungen ein Kreuz gewesen. Und doch muß der Monismus eine Antwort auf

dieselbe geben, denn der einheitliche Weltgrund ist von ihm doch nur zu dem Zwecke angenommen worden, um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu erklären. Bisher ist es aber noch keinem Pantheisten und Monisten gelungen, die Kluft zwischen dem Absoluten und Endlichen zu überbrücken, und noch viel weniger zu zeigen, wie sich das eine in die Vielheit spaltet. Schon Heraclit hat diese Unmöglichkeit eingesehen und darum zu verschiedenen Erklärungen gegriffen, indem er die Vielheit bald als das Resultat eines Krieges der Dinge untereinander (πόλεμος πατὴρ πάντων), bald als einen bloß subjektiven Schein unserer Sinneserkenntnis darstellt. Heraclit sind die anderen Philosophen gefolgt. Fichte setzt etwas vom Ich Unabhängiges, an welchem sich die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich gleichsam stößt, an dem es sich reflektiert und so zum Vielfachen bestimmt. Da nun aber das Ich das einzige Reale ist, so wird jene Grenze wiederum nur als etwas vom Ich Abhängiges und von ihm Gesetztes betrachtet.

Andere, wie Schopenhauer und Schelling, haben nach der zweiten Erklärung Heraclits gegriffen. Nach dem ersteren erscheinen die Dinge nur durch die Kategorien der Zeit, des Raumes und der Kausalität verschieden und individuell begrenzt, und Schelling spricht einen ähnlichen Gedanken aus, wenn er der gemeinen Anschauung eine höhere, intellektuelle gegenüberstellt. Wie jedoch im ersten Falle der Kampf der Dinge infolge einer Verschiedenheit ihrer Strömung und die Reflexion des Ich an der Grenzwand des Nicht-Ich unerklärlich bleibt, so ist im anderen Falle nicht einzusehen, woher die Trübung der subjektiven Auffassung kommen soll.

Spinoza spricht z. B. ausdrücklich seine Überzeugung aus, daß es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Übergang gibt, da alles, was unmittelbar aus Gottes unendlicher Natur hervorgeht, nur wieder unendlich sein kann. Und doch soll die endliche Welt nur eine Seite Gottes, die natura naturata, sein! Darum lehrt Spinoza, jedes einzelne endliche Ding werde determiniert durch eine ebenfalls endliche, determinierte Ursache, und die Reihe dieser endlichen Ursachen sei unendlich. Aber wird hiermit auch nur die Möglichkeit eines Überganges vom Endlichen zum Unendlichen angedeutet? Ebenso erkennt Schelling die Unmöglichkeit einer Aleitung an und

behauptet daher, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Was wir uns jedoch unter diesem Abbrechen von der Absolutheit, unter dem Sprunge aus dem Unendlichen ins Endliche vernünftigerweise denken sollen, läßt Schelling völlig im unklaren. Hegel nimmt zu der gezwungenen Erklärung seine Zuflucht, daß jeder Begriff notwendig sein Gegenteil in sich selbst enthalte, daß sich somit das Absolute das in ihm enthaltene Nicht-Absolute entgegensetzt, um sich nachher mit diesem wieder zu einer höheren Einheit zu verbinden. Schleiermacher geht noch weiter und verzichtet überhaupt auf eine logische Deduktion der Vielheit aus der Einheit; er erklärt einfach die empirische Mannigfaltigkeit als dem Absoluten entgegengesetzt und doch als Stufen seiner Entwicklung.

60. Überall sehen wir die monistischen Weltanschauungen auf den Begriff des absoluten, ursachlosen Werdens zurückgehen. Heraclit hat diesen Begriff am schärfsten formuliert und zur Grundlage seines Systems erhoben; Plotin lehrt in ähnlicher Weise, daß das eine Seiende sein eigenes Wesen hervorgebracht habe, daß also sein Wirken die Bedingung seines Seins sei. Fichtes Ich ist nur darum, weil es sich selbst setzt und so sich durch sein eigenes Tun hervorbringt; Hegel macht das Werden zum Absoluten selbst, und in der neuesten Philosophie zeigt sich dieser Begriff mehr oder weniger klar im subjektiven Idealismus und der Immanenzphilosophie, im Voluntarismus, Psychomonismus und sogar in einigen theologischen Richtungen. Auch der evolutionistische Monismus gehört hierher, da nach ihm das Absolute sich selbst erst hervorbringt.

Ein absolutes und ursachloses Werden ist jedoch ein logisch unhaltbarer Begriff. Denn als Werden drückt er aus, daß jetzt etwas ist, was vorher nicht war, daß es also in der Zeit entstanden, mithin nicht notwendig ist. Ein solches Werden unterliegt, wie wir bereits hervorgehoben haben, dem Kausalgesetz. Diese Unterordnung hebt jedoch der Beisatz „absolutes“ wieder auf, indem er behauptet, jenes Werden habe keine Ursache, weder eine innere noch eine äußere, es sei ursachlos, es sei einfach da, so wie es vorher nicht da war. Wie man somit keinen Grund angeben kann, warum etwas jetzt da ist, so kann man überhaupt keinen Grund für das Sein oder Nichtsein eines

Dinges angeben. So enthält das absolute Werden Sein und Nichtsein zugleich und ist unfähig, das Sein zu erklären, und noch viel weniger geeignet, ein philosophisches Verständnis des Zusammenhanges zwischen den Einzeldingen und dem Ganzen zu ermöglichen.

Um so merkwürdiger muß es erscheinen, daß dieser Begriff nicht nur zu allen Zeiten Anhänger gefunden hat, sondern sogar von manchen zum Grundprinzip ihrer ganzen Philosophie erhoben worden ist. Hegel geht sogar so weit, daß er die alte Logik umstoßen und eine neue einführen will, in welcher gerade der Widerspruch zum Prinzip der Philosophie erhoben wird, nur um den Begriff des absoluten Werdens festhalten zu können. Und hierin liegt ein großes Verdienst Hegels insofern, als er nachgewiesen hat, daß die pantheistisch-monistische Weltanschauung nur dann festgehalten werden kann, wenn man den Widerspruch, also das Unlogische und Unmögliche, zum Prinzip erhebt. Aber eben damit muß der Monismus auch klar bekennen, daß er sich einfach jenseits von Wissenschaft und Vernunft stellt und in dieser Stellung allerdings nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden kann. Er muß alsdann gerade auf dasjenige Lob verzichten, welches er heute am meisten für sich in Anspruch nimmt, nämlich das Resultat einer streng wissenschaftlich-empirischen Forschung zu sein. Oder sollte es vielleicht ein zweites Grundprinzip der monistischen Philosophie sein, strenge Wissenschaftlichkeit dort vorzugeben, wo keine vorhanden ist?

Somit kommen wir auch hier wieder zu dem Ergebnis, daß das Absolute mit der Welt nicht identisch sein kann, und, da ein Absolutes denn doch notwendig gefordert wird, dieses ein von der Welt verschiedenes Wesen besitzen muß. Nicht durch Differenzierung des einen Absoluten ist die Welt entstanden, und gerade die Lehre vom absoluten Werden, deren sich sämtliche Monisten bedienen, ist der klarste Beweis, daß Absolutes nnd Relatives ein einziges Wesen nie bilden können. Ja noch mehr, wäre die individuelle Erfahrungswelt durch absolutes Werden entstanden, so wäre sie vom absoluten Weltgrunde durchaus verschieden und unabhängig, viel unabhängiger als im Theismus, sogar als im Deismus.

61. Mit den letzten positiven Erörterungen scheinen nicht nur die bisher besprochenen, sondern überhaupt alle

monistischen Anschauungen als unmöglich und widersprechend dargetan zu sein. Jedoch erhebt sich gerade hier noch von verschiedenen Seiten her ein Einwand, der unsere tiefsten Fundamente zu erschüttern droht. Der erkenntnistheoretische Monismus hält uns vor, daß sowohl wir wie auch die von uns bekämpften metaphysischen Monisten von einem ganz falschen Standpunkte ausgehen, indem wir einfach die reale, von uns unabhängige Wirklichkeit der uns umgebenden Welt annehmen. Vielleicht ist die Wirklichkeit mit ihren Gesetzen in einer durchaus verschiedenen Weise aufzufassen? Und wird nicht dann das Prinzip der Kausalität und Wechselwirkung, auf das wir wie unsere Gegner uns bisher gestützt haben, einen völlig heterogenen Charakter, eine ganz andere Bedeutung annehmen? Alsdann sind alle unsere bisherigen Untersuchungen unnötig; dann ist der Kampf nur ein Scheinkampf, da beide Richtungen im Grunde von denselben falschen Annahmen ausgehen! Es bleibt uns daher noch eine Auseinandersetzung mit diesem Monismus übrig, der von allen der radikalste, die Kritik an die untersten Wurzeln setzt und uns zugleich das ganze Problem von einer bisher nicht betrachteten Seite aus zeigt.

IV. Der erkenntnistheoretische Monismus.

62. Das erkenntnistheoretische Problem wurde eigentlich erst in der Philosophie der Neuzeit als ein besonderer Zweig der Philosophie behandelt und gewann bald eine so fundamentale Bedeutung, daß es als die Grundlage der gesamten Philosophie, ja von vielen als der einzige Gegenstand derselben betrachtet wurde.

Descartes hatte zu dieser Entwicklung den Anstoß gegeben. Zunächst kennt er nur sein denkendes Ich; erst weiterhin stellt er sich die Frage nach der Existenz der Körperwelt. Da aber die Körper wegen ihrer völligen Heterogeneität (als res entensa) keinen kausalen Einfluß auf die Seele ausüben können, so folgt hieraus, daß wir nur unsere Ideen kennen, worunter Descartes auch die Empfindungen, Gefühle, Phantasievorstellungen, kurz alle Bewußtseinstatsachen versteht. Damit ist das Programm des Idealismus bereits klar ausgesprochen. Locke, Berkeley, Hume und Kant sind auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter vorgedrungen.

Bereits in den vorigen Abschnitten haben wir wiederholt Gelegenheit gehabt, auf den Einfluß hinzuweisen, den die idealistische Erkenntnistheorie auf den Monismus ausgeübt hat. Aber auch umgekehrt haben monistische Anschauungen auf die Erkenntnistheorie in mannigfacher Weise eingewirkt. So ist vor allem eine monistische Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretischer Monismus wohl zu unterscheiden. Allerdings verwechseln die Monisten selbst oft genug beide Begriffe. Dem Wortlaute gemäß besagt jedoch die monistische Erkenntnistheorie diejenige Theorie, welche sich auf einer bereits ausgebildeten monistischen Anschauung erst aufbaut, welche vor allem im Gegensatze zur Kantschen Erkenntnistheorie den Unterschied von Vorstellung und (unerkennbarem) Ding an sich verwirft und Sein gleich Denken setzt.

Mit dieser Theorie können wir uns hier nicht beschäftigen; und wenn es auch nicht zu leugnen ist, daß mannigfache Fäden die monistische Erkenntnistheorie mit dem erkenntnistheoretischen Monismus verknüpfen, so wird doch erstere nur insofern berücksichtigt werden können, als sie tatsächlich von dem zweiten ausgeht oder in ihn einmündet. Unter erkenntnistheoretischem Monismus aber wird vor allem diejenige Weltanschauung zu verstehen sein, welche nicht von einer objektiven Wirklichkeit, sondern von unserer Erkenntnis und den Tatsachen des Bewußtseins ausgehend zu einer monistischen Auffassung dieses Tatsachenkomplexes vorzudringen sucht. Während also erstere Theorie nur eine kritische Untersuchung unseres Erkennens liefern will, erhebt letzterer den Anspruch auf eine vollständige, einheitliche Weltanschauung.

Alle hierher gehörigen Richtungen zerfallen nun in zwei große Gruppen, je nachdem sie entweder über das Ich und seine Bewußtseinstatsachen hinausgehen und, wie Berkeley, Fichte oder Bergmann, eine objektiv existierende immaterielle Bewußtseinseinheit annehmen, — oder aber jeden Fortgang über das erkennende Ich als unbegründete metaphysische Spekulation verwerfen. Indem so erstere Richtung zur Annahme eines objektiven Seins gelangt, steht sie zugleich den metaphysischen Systemen des Monismus näher und bildet gewissermaßen den Übergang von diesen zum reinen erkenntnistheoretischen Monismus. Eben wegen dieser Eigentümlichkeit seiner Resultate können wir diese Richtung den objektiven

Immaterialismus nennen, während die letztere als subjektiver Immaterialismus oder noch besser als Bewußtseinsmonismus bezeichnet wird.

63. Der objektive Immaterialismus wurde zuerst von Berkeley ausgebildet. Bereits nach Locke beschränkt sich unsere ganze Erkenntnis auf die Zusammenfügung der Ideen, welche die Sensation und Reflexion bietet; die körperlichen Substanzen sind nach ihm nichts anderes als eine Summe einfacher Ideen, die wir in einem Subjekte vereint denken, ohne jedoch dieses Subjekt irgendwie erkennen zu können. Auch eine immaterielle Seelensubstanz vermögen wir nicht zu begreifen. Während jedoch Locke noch die Existenz der Substanzen unangetastet läßt, schreitet Berkeley zur Leugnung aller materiellen Substanzen vor und behauptet, nur der Geist könne bestehen. Um aber die Konsequenz zum Solipsismus zu vermeiden, sagt er, daß die Gesetzmäßigkeit unserer Vorstellungen und Wahrnehmungen, sowie ihre Unabhängigkeit von unserem Willen auf eine äußere Ursache hinweisen. Und da nur Geister und deren Funktionen existieren können, so sind die sogenannten äußeren Dinge nichts als Ideen, die von den Geistern getragen werden. Sie werden in diesen Geistern von dem unendlichen Geiste (Gott) hervorgebracht, und auch uns werden sie von ihm eingeprägt. So bildet sich der Berkeleysche Immaterialismus aus, der aber zuletzt zwischen einer theistischen und monistischen Fassung unklar hin- und herschwankt.

Im eigentlichen Sinne monistisch ist der objektive Idealismus zu nennen, den J. G. Fichte entwickelt hat. Insofern sich sein System auf den rationalistischen Voraussetzungen aufbaut, gehört er zu der bereits besprochenen Gruppe des rationalistischen Monismus; insofern er aber in diesen Voraussetzungen erst durch eine erkenntnistheoretische Bearbeitung von Sein und Denken gelangt, hat er hier einen Platz. Überhaupt steht der rationalistische Monismus mit der ersten Gruppe des erkenntnistheoretischen Monismus in engster Beziehung. Von der Kantschen Erkenntnistheorie ausgehend, leugnet Fichte einfach das unbekannte X, von dem wir nicht einmal wissen können, ob es existiert. Die ganze Welt verwandelt sich ihm in das All-Ich. Wie das Ich durch den Prozeß der Thesis, Antithesis und Synthesis zu aller Erkenntnis gelangen soll, so setzt auch das absolute Ich in denselben Prozessen, in

denen es denkt und erkennt, zugleich mit und durch diese Erkenntnis die ganze Wirklichkeit. Schelling und Hegel haben, ebenfalls Rationalisten, ähnliche Systeme ausgebildet. — In neuester Zeit vertritt Julius Bergmann in seinem „System des objektiven Idealismus“ einen wesensverwandten Standpunkt. Auch nach ihm existiert die Körperwelt nicht an sich als solche, ist aber auch nicht unsere bloße Vorstellung, sondern der Inhalt eines alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich fassenden Bewußtseins, so daß nichts anderes an sich existiere als dieses universale Bewußtsein und seine Teile.

64. So anerkennenswert nun auch die Bemühungen des objektiven Idealismus sind, dem subjektiven gegenüber die Existenz einer realen Außenwelt aufrecht zu erhalten, so muß doch bemerkt werden, daß er seine eigenen Prinzipien umstößt, wenn er vom Ich auf ein allgemeines Bewußtsein schließt, dessen Vorstellungsinhalt die sogenannte Außenwelt sein soll. Es ist ein metaphysischer Sprung, wie Wundt dieses Vorgehen sehr richtig bezeichnet hat. Sobald einmal nur die Bewußtseinstatsachen als das einzige und einzig gewisse Objekt unserer Erkenntnis erklärt werden, ist jeder Fortgang zu einem außerhalb des Bewußtseins existierenden Sein unberechtigt und unbegründet. Wenn ferner der Immaterialismus alles zu einem geistigen Wesen stempelt, so gerät er in dieselben Schwierigkeiten, die wir schon beim spiritualistischen Monismus betont haben; und ähnliche Gründe, wie sie dort besprochen wurden, widersetzen sich der monistischen Auffassung dieses Bewußtseins. Nach dem objektiven Idealismus soll die ganze Welt ein einziges Bewußtsein sein, welches alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich faßt. Aber mit dieser Annahme gerät er in einen Widerspruch sowohl zu den Tatsachen der Erfahrung als zu den Grundprinzipien der Vernunft. Denn wird das Bewußtsein als ein einfaches geistiges Wesen aufgefaßt, so ist nicht einzusehen, wie es andere einfache bewußte Wesen als seine Teile enthalten hann, noch wie sich diese Teile als einfache, voneinander unabhängige bewußte Wesen aufzufassen vermögen. Gerade die tägliche, klarste Erfahrung eines jeden zeigt diese gegenseitige Selbständigkeit und vollständige Individualität der einzelnen Bewußtseinszentren. Wie wir uns selbst zu verschiedenen Zeiten dennoch als identisch auffassen, so müßten wir auch die Identität unseres Ich

mit anderen Ichs unmittelbar erfahren. Die Bemerkung, daß in unserem eigenen Ich nur eine relativ stärkere Einheit vorhanden ist, während die Identität mit anderen wegen der unterbewußten Verknüpfungen uns nicht bekannt wird, ist insofern nicht stichhaltig, da in einem einfachen bewußten Wesen von stellenweise intensiverer und weniger intensiver Einheit nicht die Rede sein kann. Außerdem behauptet ja der Immaterialismus, daß nur die Tatsachen des Bewußtseins, und zwar insofern es Tatsachen des Bewußtseins sind, Gewißheit haben. Woher hat er dann eine Kenntnis von gewissen unterbewußten Verknüpfungen? Zu diesen Tatsachen gehört weder die Existenz eines hinter denselben existierenden Ich, noch auch die eines universellen Bewußtseins. Derartige Schlußfolgerungen stützen sich nicht mehr auf Bewußtseinstatsachen, sondern auf Gesetze, denen man objektive Gültigkeit zuschreibt. Objektiv gültige Gesetze kann es aber nur geben, wenn es eine objektive Wirklichkeit gibt; und eben diese wird ja durch ausschließliche Betonung des Immanenzprinzips in Zweifel gezogen.

Darum wird von anderer Seite das bewußte Ich nicht als eine einfache geistige Substanz betrachtet, sondern nur als die Summe der Bewußtseinstatsachen schlechthin. Aber auf Grund einer solchen Annahme kann von einem Übergange zu anderen Bewußtseinen oder zu einem allgemeinen Bewußtsein noch viel weniger die Rede sein. Eine einfache geistige Substanz ist dann eine ganz unmögliche Annahme. Ja es kann überhaupt von einer Wesenseinheit gar nicht die Rede sein, und sogar der Begriff der Kontinuität des Bewußtseins geht notwendig verloren. Denn der Schlaf unterbricht tagtäglich die Reihe der Bewußtseinsvorgänge, und unser individuelles Dasein ist nur auf eine kurze Spanne Zeit beschränkt. Hypothetische Ergänzungen der tatsächlichen Lücken haben auf Grund der obigen Annahme keinen Wert, denn die angenommene Möglichkeit, daß auch zu diesen Zeiten unser Bewußtsein unter anderen Umständen eine Reihe von Tatsachen hätte wahrnehmen können, ist selbst gewiß keine Bewußtseinstatsache, sondern nur eine Annahme, die sich auf die Existenz eines fortdauernden Wesens stützt. So fällt die letztere Auffassung in die erstere zurück.

65. Daher scheint der rein subjektive Idealismus, der im Solipsismus seine absurdeste, aber konsequenteste

Fassung erhalten hat, vom Standpunkte des Immanenzprinzips aus weit mehr Recht zu haben. Auch diese erkenntnistheoretische Richtung könnte allenfalls monistisch genannt werden, da sie nur ein einziges Wesen anerkennt, nämlich das Ich, und den Unterschied von physischem und psychischem Sein aufhebt, indem auch der eigene Körper nur eine Bewußtseinserscheinung, also geistig ist. Insofern er jedoch zumeist über das Wesen des Seins keine Untersuchungen anstellen, sondern nur eine kritische Erkenntnistheorie bieten will, verdient er diesen Namen weniger. Übrigens ist der Monismus seinem Wesen nach eine Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhange und Wesen des Wirklichen, setzt also ein solches außer uns voraus; der subjektive Idealismus entzieht dieser Frage selbst den Boden.

Dagegen ist hier derjenige Idealismus zu erwähnen, der von seinen Vertretern selbst als Bewußtseinsmonismus bezeichnet wird. Dieser läßt sogar das transzendente Ich, an welchem der Solipsismus älterer Richtungen noch festgehalten hat, fallen, und erklärt die Elemente des Bewußtseins selbst als das einzig Wirkliche und Gewisse. Was ihm in der Gegenwart so viele Anhänger gewinnt, ist der für den ersten Augenblick bezaubernde Anschein, als ließe sich auf diesem Boden eine völlig voraussetzungslose und mithin gewisse Wissenschaft und Philosophie aufbauen. Voraussetzungslosigkeit ist ja das Losungswort unserer Zeit geworden. Hierher gehört die Immanenzphilosophie, deren Hauptvertreter W. Schuppe, Johann Rehmke, M. Kaufmann sind, die auch den Namen „Bewußtseinsmonismus“ oder „erkenntnistheoretischer Monismus“ geprägt haben. Die Philosophie des unmittelbar Gegebenen will demnach Wissenschaft der reinen, d. h. von allen metaphysischen Zugaben freien Erfahrung sein und erkennt nur das im Bewußtsein Gegebene als wirklich und gewiß an. Hume ist der bedeutendste Vorläufer dieser Richtung. Nach ihr ist alles, was uns bewußt ist, eben deswegen auch wirklich, und unter Objekt ist nichts anderes als das Bewußtseinsphänomen zu verstehen.

Von diesem Standpunkte aus ergibt sich allerdings eine ganz eigentümliche Auffassung des Weltganzen. Der Unterschied zwischen physischem und psychischem Sein ist gänzlich verschwunden, die ganze Welt ist nur der einheitliche Zusammenhang der verschiedensten Bewußtseins-

elemente. Nur indem diese Elemente in ihrem objektiven Zusammenhange betrachtet werden, werden sie als Gegenstand der Naturwissenschaft der Psychologie gegenübergestellt, welche die Zusammenhänge derselben Elemente zu denjenigen betrachtet, die wir in engerem Sinne als unser Ich zu bezeichnen pflegen. Jedoch ist diese Zusammenfassung ganz bestimmter Elemente zum Ich nur willkürlich und hat einen rein ökonomisch-praktischen Zweck; mit vollem Rechte könnte man von diesem Standpunkte aus das Ich als den Zusammenhang sämtlicher Elemente, also der ganzen Welt, bezeichnen. Anschauungen, wie sie soeben ausgesprochen wurden, hat vor allem Ernst Mach in seinen Werken dargelegt und als die einzig mögliche „antimetaphysische", d. h. auf der exakten Erfahrung beruhende Ansicht über die Wirklichkeit darzutun gesucht. Da er die Elemente des Bewußtseins Empfindungen nennt, so wurde seine Auffassung nicht mit Unrecht als „Empfindungsmonismus" bezeichnet. In enger Beziehung zu derartigen Anschauungen stehen auch die Empiriokritiker mit R. Avenarius und J. Petzoldt an der Spitze, sowie einige ihnen verwandte Erkenntnistheoretiker, wie P. Volkmann und Kleinpeter.

66. So wenig nun derartige psychologische und erkenntnistheoretische Forschungen unterschätzt werden dürfen, da sie in hohem Grade geeignet sind, den tatsächlichen Ausgangspunkt unserer Erkenntnis von allen durch Tradition, Angewöhnung und metaphysische Vorurteile entstandenen Beimischungen loszuschälen und so in helleres Licht zu stellen, so sind sie doch auch, vor allem, wenn sie einseitig betont werden, nicht völlig einwandsfrei. Wenn wirklich nur meine Empfindungen das einzig Gewisse sind, dann scheint der Solipsismus, den auch in der Tat M. Kaufmann und Schubert-Soldern vertreten, die unvermeidliche Folge zu sein, und die entgegengesetzte Annahme, die ganze Welt sei eine Summe solcher Empfindungen, kann dieser Konsequenz keinen hinreichenden Widerstand bieten. Denn wir können uns nun einmal die Empfindungen nicht als etwas gewissermaßen für sich Existierendes denken. Es sind nicht reine Empfindungen, die die Welt bilden, sondern unsere Empfindungen. Eine Empfindung muß jemand angehören, der sie hat. Sind aber alle Empfindungen mir angehörig, was bleibt da übrig als die Annahme nur meines Ich?

Überhaupt gerät man in nicht geringe Verlegenheit, wenn man nur die Bewußtseinstatsachen als solche als das einzig Gewisse anerkennen will. Es bleibt dann nur eine rein introspektive Psychologie übrig, die sich höchstens durch Beschreibung der Bewußtseinstatsachen formulieren ließe. Und auch das nicht einmal. Jede Beschreibung stützt sich auf eine Fülle von Voraussetzungen, die nicht wiederum ihrerseits Tatsachen des Bewußtseins sind. Sie muß mit Symbolen operieren, die den Tatbestand wiedergeben sollen, sie muß abstrahieren, vergleichen, allgemeine Begriffe bilden. Sie setzt andere Bewußtseinszentren voraus, die das Dargestellte verstehen und beurteilen können. Sie muß sich ferner auf die Erinnerung und Vergleichung bereits erlebter Tatsachen stützen. Alle Bewußtseinsvorgänge jedoch, die der Vergangenheit angehören, sind nicht mehr unmittelbar gegenwärtig; und so sieht man sich, wenn man einmal das Prinzip der Immanenz annimmt, auf den unmittelbar gegenwärtigen Augenblick beschränkt. Tatsächlich nimmt auch z. B. Kleinpeter diesen Standpunkt ein. Damit hört aber nicht nur jede erklärende und beschreibende Wissenschaft auf, damit hört auch das Bewußtsein auf, Bewußtsein zu sein. Denn ein im strengen Sinne des Wortes momentanes Bewußtsein ist kein Bewußtsein mehr. Und wenn die erkenntnistheoretischen Monisten die Interpolation und Extrapolation behufs wissenschaftlicher Bearbeitung dieser Bewußtseinsdaten anwenden, so geben sie damit selbst den unzureichenden Charakter ihres Prinzips der Immanenz offen zu.

67. Der erkenntnistheoretische Monismus identifiziert übrigens in unberechtigter Weise das unmittelbar Gewisse mit dem einzig Gewissen. Es kann gar kein Zweifel sein, daß wir z. B. von der Außenwelt keine im strengsten Sinne unmittelbare Gewißheit haben, daß nur unser Fühlen, Empfinden, Denken, Zweifeln uns unmittelbar und unzweifelhaft gewiß ist. Wenn aber aus diesen unmittelbar gewissen Tatsachen nach ebenfalls unmittelbar gewissen Denkprinzipien logische Schlußfolgerungen gezogen werden, so sind die so erhaltenen Resultate ebenfalls gewiß, wenn auch nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Gibt es aber solche unmittelbar gewisse Denkprinzipien? Das Immanenzprinzip scheint die Möglichkeit derselben auszuschließen. Aber eben deswegen ist zu betonen, daß der erkenntnistheoretische Monismus das Gebiet

des unmittelbar Gewissen zu eng faßt. Nehmen wir doch einmal die fundamentalsten Denkgesetze, z. B. das Prinzip der Identität, das auch von den extremsten Relativisten dieser Richtung, wie von Kleinpeter, als logischer Grundsatz anerkannt wird. Nach den vorher erwähnten Grundsätzen könnte dieses Prinzip nur insofern gewiß sein, als es unmittelbar gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt ist; auf eine objektive Gewißheit, indem es die Identität desselben Dinges mit sich selbst behauptet, kann es gar keinen Anspruch erheben. Daraus ergeben sich aber weitere sehr gewichtige Folgerungen. Denn dann kann kein einziges Prinzip aufgestellt werden, das für die objektive Wirklichkeit oder für unseren Denkprozeß bindende Gültigkeit hätte. Wäre dieser Standpunkt richtig, dann wären allerdings die Einwände, die der erkenntnistheoretische Monismus gegen den metaphysischen Monismus wie überhaupt gegen die Metaphysik erhebt und die wir oben (n. 61) ganz kurz erwähnt haben, berechtigt; dann befänden wir uns allerdings auf schwankendem Boden, und unser ganzer Kampf wäre nur ein Scheinkampf. Leider wird aber damit jede Logik und Erkenntnistheorie, wie überhaupt jede Wissenschaft untergraben, und der erkenntnistheoretische Monismus macht sich selbst ganz unmöglich. Von einem Urteil, von einer Bejahung oder Verneinung, ja selbst von einem Zweifel kann alsdann nicht die Rede sein; es bleibt nur die Gewißheit, welche das unmittelbare Erlebnis als solches hat, wenn man ein solches geist- und verstandloses Bewußtsein seiner Zustände, das auch das Tier besitzt, überhaupt noch Gewißheit nennen will.

68. Allerdings wollen die erwähnten Richtungen in ihrer Skepsis gewöhnlich nicht so weit gehen. Sie erkennen den Satz der Identität und des Widerspruchs an, und nur den weiteren Sätzen, dem Prinzip des zureichenden Grundes und dem Kausalitätsprinzip, geben sie eine andere Fassung. Nach Ernst Mach sind die sogenannten Dinge gar keine wirklichen „Dinge“, sondern nur Gedankensymbole für Empfindungskomplexe von relativer Beständigkeit. Alles, was wir wahrnehmen und was existiert, sind nur Empfindungen, Farben, Töne, Drucke, Räume, Zeiten; diese bilden die Elemente der Welt. Wenn wir von sog. Ursachen und Wirkungen in der Natur sprechen, so heben wir nur willkürlich jene Momente heraus, auf deren Zusammenhang wir bei der Nachbildung einer Tatsache

zu achten haben. Da Wiederholungen gleicher Fälle in Wirklichkeit nie vorkommen, sondern die Anordnung der Elemente bei aller Ähnlichkeit stets eine andere ist, so kann von gleichen Erfolgen unter gleichen Umständen — hierin sieht Mach das Wesentliche des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung — gar nicht die Rede sein. Die Natur ist nur einmal da; und darum gibt es in der Natur überhaupt keine Ursache und keine Wirkung. Die kausale Auffassung der Welt hat daher einen rein ökonomischen Zweck, aber keinen objektiven Wert; sie entspricht nur einem subjektiven unabweislichen Triebe, die Welt als einen Zusammenhang zu verstehen; sie in die Wirklichkeit hineintragen wollen, hieße Mystik treiben. Und da der populäre Kausalbegriff den ökonomischen Zwecken der Wissenschaft nicht genügt, so tritt an seine Stelle der Funktionsbegriff. Dieser drückt die Abhängigkeit der Elemente voneinander viel vollständiger und präziser aus, als durch so wenig bestimmte Begriffe wie Ursache und Wirkung überhaupt geschehen kann.

Fassen wir nun diese positivistisch-phänomenologische Fassung des Kausalitätsprinzips näher ins Auge, da sie vor allem für uns hier von Bedeutung ist. Allerdings ergibt sie sich notwendig aus den vorausgeschickten Prinzipien; nichtsdestoweniger ist zu bemerken, daß die Bewußtseinsmonisten selbst über die sich gesteckten Grenzen hinausgehen. Nach Mach soll die Natur nur einmal da sein, und doch gibt er eine allgemeine Beständigkeit der Verbindungen der Elemente zu, ja baut gerade auf ihr seine Wissenschaft auf. Es erhebt sich nun die Frage, warum sich denn die Elemente unter gewissen Bedingungen beständig zeigen, warum sie überhaupt aufeinander folgen, warum sie bald beharren, bald wechseln. Diese Frage nach dem Warum läßt sich nun einmal nicht abweisen, solange man nicht auf ein Verständnis der Wirklichkeit verzichten will. Sie steht uns nach der ganz richtigen Bemerkung Machs wie eine fremde Macht gegenüber. Dieser kausale Trieb wäre aber selbst seiner subjektiven Notwendigkeit nach ganz unbegreiflich, wenn wir nur Empfindungen als gewiß wahrnähmen.

Ja noch mehr, indem die objektive Gültigkeit des Kausalitätsprinzips aufgegeben wird, wird auch indirekt das Prinzip der Identität und des Widerspruchs umgestoßen. Denn das Kausalitätsprinzip baut sich schließlich auf diesen

auf. Wenn die Empfindungselemente nicht dieselben bleiben, sondern wechseln, so muß es einen hinreichenden Grund dieses Wechsels geben, denn sonst blieben sie unverändert; und dieser Gedanke führt uns sofort zur objektiv gültigen Kausalität. Umgekehrt käme die Leugnung seiner Berechtigung auf die Annahme eines absoluten Werdens hinaus, deren logischen Wert wir bereits oben diskutiert haben. Wollte man nun einwenden, daß weder der eine noch der andere Standpunkt zu Recht bestehe, da er eine objektive Wirklichkeit mit eigenen Gesetzen voraussetze, so ließe sich allerdings gegen einen solchen Einwand nichts mehr sagen, aber von diesem Standpunkte aus hört überhaupt alles Denken auf. Übrigens würde sich dieser Einwand gegen die Bewußtseinsmonisten selbst richten, denn auch sie nehmen wirklich existierende Empfindungselemente und sie beherrschende Gesetze an.

Wenn nun dem Kausalitätsprinzip innerhalb der empirischen Wissenschaften kein Wert zugeschrieben und an dessen Stelle der Funktionsbegriff gesetzt wird, so ist ein solches Vorgehen bis zu einem gewissen Grade sowohl verständlich als auch berechtigt. Denn diesen Wissenschaften ist mit dem allgemeinen Prinzip, daß jeder Wechsel der Erscheinung eine Ursache haben müsse, nicht viel gedient; wollen sie ja möglichst exakt bestimmen, welcher Art die betreffenden Ursachen sind und nach welchen Gesetzen sich die Abhängigkeit der untersuchten Erscheinungen zeigt. Das kann nun der Kausalbegriff freilich nicht leisten. Wenn man aber bloß aus diesem Grunde diesen Begriff als unnötig ganz verwerfen will, so übersieht man hierbei, daß der Mangel nicht an diesem Prinzip, sondern an denen liegt, die von demselben mehr verlangen, als er zu bieten vermag. Also nicht der Funktionsbegriff ohne das Kausalitätsprinzip, sondern der Funktionsbegriff auf Grund des Kausalitätsprinzips ist das exakte Mittel der empirischen Wissenschaft.

69. Was wir also vor allem dem erkenntnistheoretischen Monismus vorwerfen müssen, ist, daß er mit seinem Prinzip der Immanenz unser Erkennen auf ein allzu enges Gebiet einschließt.

Daß er aber mit Recht den Namen Monismus führt, ergibt sich aus der ganzen Darlegung. Einen Unterschied von physischem und psychischem Sein gibt es nicht; Empfindungen sind die Elemente der Welt. Über diese mit

Hilfe des Kausalitätsprinzips hinauszugehen ist metaphysische, gehaltlose Spekulation und mystischer, veralteter Fetischismus. Nur die Aufstellung naturwissenschaftlicher Hypothesen ist berechtigt, und auch dies nur insofern, als sie sich durch nachträgliche Erfahrungen bestätigen lassen. Eine derartige Hypothese über die Existenz eines göttlichen, absoluten, der Welt transzendenten Wesens ist natürlich unmöglich; daher gehört der Gottesbegriff nicht in das Gebiet der Wirklichkeit. So ergibt sich von diesem Standpunkte aus die alleinige Anerkennung der empirischen Welt, die Leugnung einer transzendenten Wesenheit sowie eines wesentlichen Unterschiedes zwischen physischem und psychischem Geschehen.

* * *

70. Wir müssen nun unsere Untersuchungen schließen. Nur in den gröbsten Umrissen konnte die im Titel ausgesprochene Aufgabe dargestellt und erörtert werden. Viele hierher gehörige Probleme mußten ganz kurz erwähnt, viele überhaupt nur berührt, viele gänzlich beiseite gelassen werden. So viel ist uns aber klar geworden: der Monismus hat weder die Identität des Physischen mit dem Psychischen, noch die Identität von Welt und Gott mit stichhaltigen Gründen nachzuweisen vermocht.

Was Tzschirner vom Schellingschen System gesagt hat, das läßt sich voll und ganz auf sämtliche monistischen Anschauungen übertragen. „Ich muß gestehen," heißt es (Briefe über Reinhards Geständnisse bei Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik II, 32), „daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die tote Natur hauchte und den Sonnen und Planeten wie dem Wurme und der Pflanze mitteilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. . . . Die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen schauen und schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen zusammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuschauen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung.

„Bald aber verschwand mir diese poetische Stimmung wieder, die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich suchte

den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit einem Male ein schöner Zauber gelöst; da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Konsistenz und Halt umringt: da öffnete sich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicherer Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß sie zu den trostlosesten Resultaten führte. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. . . . Der Gott der Naturphilosophie ist das Universum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches, und was wir das Übersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hereintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in dem Systeme des Absoluten vergebens."

ÜBER DIE ARTEN DER KONTEMPLATION.

Von P. JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO O. CARM. DISC.

Wer sich etwas einläßlicher mit der Geschichte der katholischen Mystik beschäftigt, dem kann die Beobachtung nicht entgehen, daß nach den Zeiten des großen heiligen Mystikerpaares Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuze die Vertreter dieses Zweiges der Theologie die Frage nach den Arten der Kontemplation auf die Bahn brachten und infolge gegensätzlicher Beantwortung in mehrere einander befehdende Lager sich teilten. Die Entschiedenheit und Ausführlichkeit, womit die Mystiker des 17. und 18. Jahrhunderts besonders in Spanien zunächst die Gründe für und gegen die Einteilung der Kontemplation in eine erworbene und eingegossene (aquisita et infusa) erwogen, lassen erkennen, daß man dieser „quaestio