Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

Artikel: Der Monismus : Überblick über Klimkes gleichnamiges Werk
Autor: Seydl, Ernst
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761997

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: 25.08.2025

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

DER MONISMUS.

ÜBERBLICK ÜBER KLIMKES GLEICHNAMIGES WERK.

VON PROF. DR. ERNST SEYDL.

Friedrich Klimke S. J. hat den Versuch gewagt, die monistischen Strömungen der modernen Philosophie in ihrer Gesamtheit methodisch darzustellen, systematisch zu entwickeln und von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus auf ihre wissenschaftlich philosophische Haltbarkeit hin zu prüfen.[1] Er hat damit eines der aktuellsten Probleme der Gegenwart in Angriff genommen, denn die Anschauung verbreitet sich immer mehr, daß der Monismus allein eine befriedigende Deutung der Welt- und Lebensrätsel zu bieten vermöge. Klimke hat die geradezu ungeheure Literatur[2] für und wider den Monismus durchgearbeitet und untersucht nun in seinem vor kurzem erschienenen Werke die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen des Monismus. In einem zweiten Werke gedenkt er, den ethisch-religiösen Ausbau des Monismus zur Darstellung zu bringen.

Einleitend würdigt er die Bedeutung des Monismus in der Gegenwart. Er findet, daß sich der Monismus zur herrschenden Idee des Jahrhunderts erhebt. Der Kampf zwischen Monismus und Theismus, der Gegensatz zwischen der Annahme einer absoluten Welteinheit und der eines persönlichen schöpferischen Weltgrundes, tritt immer offener zutage. Dabei stellt sich alles, was sich modern nennt, auf die Seite des Monismus. Ihm müssen die exakten Wissenschaften, ihm Literatur und Kunst dienen. So greift er immer weiter um sich und erscheint als der moderne Hauptfeind des Christentums.[3]

Zahlreich sind die Motive, welche zu einer monistischen Weltanschauung führen sollen. Man sagt, die geschichtliche Entwicklung dränge zum Monismus; die Entwicklung des menschlichen Denkens bewege sich in der Richtung auf den Monismus. Auch die psychisch-intellektuelle Organisation des Menschen führe notwendig zur Anerkennung des Monismus, denn nur in der Zurückführung aller Dinge auf die Einheit könne sich das menschliche Denken beruhigen. Überdies sei nur eine monistische Weltanschauung mit den Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft vereinbar. Der Monismus allein entspreche den Anforderungen und Bedürfnissen der modernen Kultur, die sich nicht weiter in den Bahnen des traditionellen Dogmas zu bewegen vermag. Insbesondere seien es die immer stärker werdenden religiösen Bedürfnisse, welche nur in einer monistischen Weltanschauung ihre Befriedigung erhoffen können: Das Bewußtsein unserer Einheit mit Gott und dem Universum verleihe unserem religiösen und sittlichen Gefühl einen hohen Schwung. Zugleich sei der Monismus das beste Heilmittel gegen die Zerfahrenheit und Zersplitterung, die der Dualismus verursacht habe. Der Monismus allein, so sagt man,

---

[1] Friedrich Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Freiburg i. B. 1911, Herder, XXIV u. 620 S.

[2] Vgl. das Literaturverzeichnis a. a. O., S. XIII—XXIII.

[3] A. a. O., S. 1 f.

ist umfassend genug, um alle Seiten des theoretischen Erkennens wie der praktischen Lebensgestaltung zu ihrem Rechte kommen zu lassen.[4]

Kein Wunder daher, daß Stimmen laut werden, dem monistischen Gedanken gehöre die Welt. Ihm wirklich die Welt zu erobern, das hat sich der unter Haeckels Ehrenpräsidium gegründete deutsche Monistenbund (1906) zur Aufgabe gemacht. Dieser Bund vertritt den materialistisch-evolutionistischen Monismus. In dem von Drews herausgegebenen Sammelwerke „Der Monismus" (1908) haben sich die Monisten von mehr idealistischer Färbung ein Stelldichein gegeben.[5]

Freilich fehlt es auch nicht an warnenden Stimmen. Es sei an Wilhelm Jerusalem, Johannes Reinke, Houston Stewart Chamberlain, Paul Volkmann erinnert. Eucken macht die Modernen auf den Widerspruch aufmerksam, daß sie monistisch denken wollen, dem Dualismus aber bereitwillig die Herrschaft über das Leben gewähren. Die Warnungen verhallen im Winde, der Monismus hebt immer kecker sein Haupt und rüstet sich zum Kampf gegen den Theismus.[6]

Das Zentralproblem des Monismus ist die Frage: Auf welchem Wege ist eine einheitliche und befriedigende Weltanschauung erreichbar? Diese Frage liegt aber nicht nur den Monisten am Herzen sondern auch uns Katholiken, und ebendarum stellt sich Klimke die Aufgabe, zu prüfen, ob der Monismus, der unter dem Titel der einzig wahren, wissenschaftlich bewiesenen, widerspruchsfreien und vollständigen Weltanschauung heute immer mehr und mehr Anhänger gewinnt, diesen Titel auch wirklich verdient.[7]

Blickt man auf die geschichtliche Entwicklung des Monismus, so findet man, daß er mit dem Pantheismus innig verwandt ist. Die pantheistischen Ideen, die schon in der griechischen Philosophie zutage traten, wurden durch das Christentum eine Zeitlang zurückgedrängt. Jedoch schon im Mittelalter machten sie sich bei einzelnen Mystikern von neuem geltend. Bei Nikolaus Cusanus begegnen wir dann der Anschauung, die Welt zeige alles expliziert, was die Gottheit kompliziert enthalte; bei Giordano Bruno tritt uns bereits ein immanenter Pantheismus entgegen. So fiel schließlich Gott mit der Welt selbst in eins zusammen, und da die sich nun entfaltenden Naturwissenschaften die Aufmerksamkeit ganz auf die Welt konzentrierten, kam man dazu, anzunehmen, daß sich die Natur selbst genüge, daß bei ihrer Erklärung auf überempirische Elemente und Faktoren nicht zurückgegangen zu werden brauche. Erkenntnistheoretische Untersuchungen stärkten diese Überzeugung durch die Erklärung, daß die empirische Welt das einzig Wirkliche und Erkennbare sei. Damit war für den Monismus die Bahn frei, der nun an die Stelle des Pantheismus trat, mit dem er in der Leugnung eines außerweltlichen, persönlichen Gottes übereinstimmt. Nach monistischer Lehre ist Gott gleich der Natur, die Natur selbst das absolute, unendliche, unerschaffene Sein.[8]

Der Monismus der Gegenwart ist übrigens ein vielgestaltig Ding, so daß es nicht leicht ist, eine gute Definition und Einteilung des Monismus zu geben. Vor allem muß man den „Monismus der Methode" von der „monistischen Weltanschauung" streng scheiden. Ersterer ist die durchaus berechtigte wissenschaftliche Forderung, die einzelnen Erkenntnisse in ein systematisches, widerspruchsfreies Ganzes zusammenzufassen. Den Monismus als Weltanschauung hingegen kennzeichnet das Bestreben, unter Annahme eines einzigen Prinzips oder Grundes der Wirklichkeit sämtliche Einzeldinge und Einzelgeschehnisse der Erfahrung auf dasselbe

[4] S. 3 ff. [5] S. 7 ff. [6] S. 9 ff. [7] S. 11 f. [8] S. 12 ff.

zurückzuführen und aus demselben abzuleiten. Der Ausdruck Prinzip hat einen doppelten Sinn; es kann erste Ursache bedeuten oder innerstes Wesen, also kausal oder konstitutiv gemeint sein. Einen kausalen Monismus könnte man die theistische Philosophie nennen. Wenn man aber sonst von Monismus spricht, so meint man den konstitutiven Monismus, welcher das Universum aus einem einzigen konstitutiven Prinzip zu erklären sucht.[9]

Der Monismus faßt alles Sein als gleichartig auf. Er lehrt vor allem die Wesensidentität des physischen und psychischen Seins; er lehrt weiterhin die Einheit von Gott und Welt. Der Monismus ist mithin als diejenige Weltanschauung zu bestimmen, nach welcher das direkt oder indirekt Erfahrbare selbst das einzige, absolute, in sich selbst begründete und sich selbst genügende Sein ist, welches seiner Natur nach überall wesentlich gleichartig, sich uns in der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge sowie in der Verschiedenheit des physischen und psychischen Geschehens darstellt.[10]

Sämtliche Monisten wollen also die Welt aus einem einzigen konstitutiven Prinzip erklären. In der Auffassung dieses Prinzips gehen sie aber weit auseinander. Je nachdem sie nun von erkenntnistheoretischen oder von metaphysischen Gesichtspunkten aus ihr Problem in Angriff nehmen, kann man den Monismus in einen erkenntnistheoretischen und einen metaphysischen einteilen. Der erkenntnistheoretische Monismus betrachtet die ganze Welt als identisch mit dem erkennenden Geiste und zwar entweder so, daß er die ganze Welt als Erscheinung, als Objekt eines einheitlichen, alles umspannenden Bewußtseins auffaßt, oder umgekehrt so, daß er das erkennende Bewußtsein in der kontinuierlichen Reihe des Geschehens schlechthin aufgehen läßt.[11]

Demgegenüber will der metaphysische Monismus unmittelbar das Sein in seinem Wesen bestimmen. Glaubt er nun das wahre Wesen des Seins in einer der beiden Erscheinungsweisen, der physischen oder psychischen, zu finden, so kann er phänomenaler oder realer Monismus genannt werden. Liegt jedoch das wahre Sein der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, so muß die monistische Lösung der Welträtsel notwendig einen transzendenten Charakter bekommen. Man kann also diese Form des metaphysischen Monismus als transzendenten Monismus bezeichnen.[12]

Der reale Monismus ist entweder materialistisch oder spiritualistisch. Der erstere läßt nur die Materie gelten und sieht auch im Psychischen eine Funktion der Materie, der letztere läßt nur die Psyche gelten und sieht auch in dem, was uns als Materie erscheint, nur eine unterbewußte, weniger entwickelte Stufe des Geistes.[13]

Diese verschiedenen Richtungen des Monismus charakterisiert und kritisiert nun Klimke in seinem Werke in eingehender Weise. Im 1. Buch beleuchtet er den materialistischen Monismus, im 2. den spiritualistischen, im 3. den transzendenten, im 4. den erkenntnistheoretischen Monismus; im 5. Buche bietet er zusammenfassend eine allgemeine Kritik des Monismus.

1. Der materialistische Monismus.

Welches ist die These des Materialismus, was behauptet er? Klimke orientiert uns hierüber in einer „allgemeinen Charakteristik.“ Der Materialismus behauptet, daß es ein selbständiges, von der Materie verschiedenes Prinzip des psychischen Geschehens nicht gebe; und wenn er konsequent ist, leugnet er auch das Dasein eines außerweltlichen Gottes:

[9] S. 16 ff. [10] S. 19 f. [11] S. 20. [12] S. 21. [13] S. 21 f.

Für den Materialisten ist die Materie das einzige Weltprinzip. Diese Grundanschauung ist allen Materialisten gemeinsam, in zwei Punkten gehen sie aber nach verschiedenen Richtungen auseinander, einerseits, wo es sich darum handelt, wie die psychischen Erscheinungen aus der Materie abzuleiten sind, und anderseits, wo sich die Frage nach dem Wesen der Materie selbst aufdrängt.[14]

Mit Bezug auf die erste Frage begegnet man in der Geschichte des Materialismus den mannigfachsten Erklärungsversuchen. Die einen halten das Psychische für einen besonderen Stoff, andere für einen Bewegungszustand oder auch ganz allgemein für eine Eigenschaft der Materie. Wieder andere fassen das Psychische als eine Wirkung, ein Produkt physischer Prozesse auf. Endlich gibt es solche, die das Psychische als eine Begleiterscheinung, ein Epiphänomen physischer Vorgänge ansehen.[15]

Auch bezüglich der zweiten Frage (nach dem Wesen der Materie) gehen die Anschauungen sehr auseinander. Der mechanische Materialismus meint, die an sich passiven Atome würden durch Druck und Stoß von außen bewegt. Der dynamische Atomismus stattet die Atome mit einer ihnen innewohnenden, immanenten Kraft aus. Der reine Dynamismus setzt an die Stelle der kraftbegabten ausgedehnten Atome unausgedehnte Kraftpunkte oder Kraftzentren. Gewinnen die Kräfte einen psychischen Charakter, so geht der Dynamismus in Spiritualismus über. Faßt man die Kraftpunkte nicht als wirklich existierende Dinge, sondern nur als Symbole für eine Summe von Energien, so wird der Dynamismus zum phänomenalistischen Energetismus. Die Mängel dieser verschiedenen Richtungen vermeiden und ihre Vorzüge in sich vereinigen will der pyknotische Materialismus Haeckels.[16]

Trotz des vielen Gemeinsamen, was den modernen Materialismus mit dem antiken verbindet, bestehen doch bedeutende Unterschiede zwischen beiden. Auf erkenntnistheoretischem Gebiete vertrat der antike Materialismus einen naiven Dogmatismus, während der moderne eher einen skeptisch-agnostischen Zug hat. Auf naturphilosophischem Gebiete haben vor allem drei Momente auf die Ausbildung des modernen Materialismus eingewirkt: 1. die verstärkte Überzeugung von der Einheit des Universums, 2. die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und Kraft, 3. die Ausbreitung der Entwicklungslehre. Während der antike Materialismus fast nur mit spekulativen Mitteln arbeitete, nimmt der moderne die exakte Forschung in seinen Dienst. Auf ethischem Gebiete zieht der moderne Materialismus seine Konsequenzen mit größerer Entschiedenheit, als der antike es getan.[17]

Welches sind nun die Gründe des Materialismus, welche Beweise bringt er für seine monistische Behauptung der Identität des Physischen und Psychischen? Er versucht eine doppelte Begründung, eine formale und eine sachliche. Die formale stützt sich einerseits auf die Natur der Entwicklung menschlicher Erkenntnis, anderseits auf das Wesen und die Methode wissenschaftlicher Erklärung. Die menschliche Erkenntnis war einst naiv. Man sah hinter jeder Erscheinung eine besondere Kraft, die man unmittelbar auf ein übernatürliches Wesen zurückführte. Später verschwinden diese göttlichen Kräfte, um sich in verschiedene Qualitäten und Potenzen umzuformen. Erst nach und nach lernte man alles Geschehen aus den Bedingungen und Gesetzen der Materie abzuleiten und zu erklären. Sollte sich da das psychische Geschehen, das nur einen ganz kleinen Ausschnitt des Weltgeschehens darstellt, solcher Erklärung ent-

[14] S. 25 f. [15] S. 26 f. [16] S. 28 f. [17] S. 29 f.

ziehen? Was ist denn wissenschaftliche Erklärung überhaupt? Sie ist die Aufstellung gewisser Gesetzmäßigkeiten in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge der Geschehnisse. Auch in den Beziehungen psychischer Prozesse zu physischen Vorgängen können wir eine streng gesetzliche Regelmäßigkeit nachweisen und sind mithin berechtigt, das psychische Leben für mechanisch erklärbar zu halten.[18]

Das zeigt uns übrigens eine ganze Reihe von Wissenschaften, die die streng gesetzmäßige Abhängigkeit des psychischen Lebens von physischen Bedingungen im Organismus erweist. Damit ist aber eine sachliche Begründung der materialistischen These geboten.[19]

Die Zoologie und die vergleichende Anatomie lehren, daß die geistigen Tätigkeiten der Lebewesen um so vollkommener sind, je besser das Nervensystem ausgebaut, je größer das Gehirn, je zahlreicher die Gehirnwindungen sind. Ist man da nicht zu dem Schluß berechtigt, das Gehirn denkt und urteilt? Die modernen Forschungen aus dem Gebiete der Physiologie und Psychophysik zeigen klar die starke Abhängigkeit der Psyche vom Organismus, so daß sich die Ansicht aufdrängt: Ohne Gehirn kein Gedanke. Ein gleiches lehrt die Pathologie: Jede psychisch anormale Erscheinung läßt sich auf krankhafte Bildungen im Gehirn zurückführen. So scheint die ganze Psychiatrie ein Beweis für die materialistische These zu sein.[20]

Zu diesen biologischen treten noch allgemein physikalisch-kosmologische Beweggründe hinzu. Das Gesetz der Erhaltung der Energie besagt, daß in einem geschlossenen System die Summe potentieller und kinetischer Energie stets konstant bleibt. Gäbe es nun ein von der Materie verschiedenes psychisches Geschehen, so müßten wir, behauptet der Materialismus, mit dem erwähnten Gesetz in einen unversöhnlichen Konflikt geraten. Denn riefe ein psychischer Akt eine materielle Bewegung hervor, so träte eine Mehrung des Energie ein, anderseits würde die Entstehung eines psychischen Aktes durch physiologische Bedingungen das Verschwinden von Energie bedeuten. Außerdem wären die durch psychische Prozesse hervorgerufenen Bewegungen wissenschaftlich einfachhin unerklärlich. Denn es fehlte hier die adäquate und notwendige (physikalisch-chemische) Ursache. Wenn wir schließlich die ungeheuren Zeiträume der Formationsgeschichte des Universums betrachten, wie spät scheint da doch das Geistige auf, wie winzig klein ist sein Bereich! Und woher ist es plötzlich gekommen? Offenbar ist es eine Eigenschaft der Materie, die allerdings nur unter ganz besonders günstigen Umständen auftreten kann.[21]

Nach Darlegung der materialistischen Argumentation geht Klimke an die Kritik derselben. Die materialistische Auffassungsweise hat eine für die große Menge frappierende Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit. Aber diese Klarheit, Einheitlichkeit und mathematische Konsequenz ist nur für einen oberflächlichen Beschauer vorhanden.[22]

Zunächst kann die formale Begründung des materialistischen Monismus keineswegs als eine glückliche bezeichnet werden. Das Streben nach einheitlicher Auffassung ist gewiß berechtigt. Es ist aber eine Überspannung dieses Einheitsstrebens, wenn man auch das Psychische als etwas Stoffliches verstehen will, da zwischen Körperlichem und Geistigem offenkundig ein ungeheurer Unterschied besteht. Eine Ableitung des Psychischen aus dem Physischen ist ausgeschlossen. Auch das zweite formale Argument des Materialismus ist unhaltbar. Die wissenschaftliche Erkenntnis kann sich mit der bloßen Aufstellung gewisser Gesetzmäßigkeiten in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge verschiedener Geschehnisse nicht

[18] S. 31 ff. [19] S. 33. [20] S. 33 ff. [21] S. 35 f. [22] S. 37.

begnügen. Sie verlangt Ableitung der Tatsachen aus Ursachen nach ganz bestimmten Gesetzen. Der Materialismus müßte also nachweisen, daß die physischen Vorgänge auch wirklich die Ursachen der psychischen Erscheinungen sind; und er müßte die Gesetze angeben, nach denen diese aus jenen notwendig folgen. D. h. er müßte die spezifische psychische Energie des Gehirns aus den physikalisch-chemischen Eigenschaften der das Gehirn bildenden Elemente streng ableiten. Das ist nun freilich unmöglich.[23]

Nicht minder haltlos ist die sachliche Begründung des materialistischen Monismus. Wenn er sich auf Tatsachen beruft, welche eine enge, gesetzmäßige Abhängigkeit des geistigen Lebens von der körperlichen Organisation beweisen, so antworten wir, daß diese Abhängigkeit auch von jenen nicht geleugnet wird, welche ein von der Materie wesentlich verschiedenes psychisches Leben annehmen. Es folgt aber aus diesem Abhängigkeitsverhältnis keineswegs die Notwendigkeit, das geistige Geschehen zu einer Eigenschaft der Materie umzuwerten. Daß es etwas von der Materie Verschiedenes gibt, dafür legt unsere Gedankenwelt Zeugnis ab. Wäre z. B. der Begriff etwas Stoffliches, so wäre er höchstens das getreue Abbild eines einzigen Gegenstandes. Nun haben wir aber abstrakte Begriffe. Der abstrakte Begriff des Seins bedeutet alles, was ist, was war und sein wird, ja auch das, was nie in die Wirklichkeit tritt, sondern nur als reine Möglichkeit denkbar ist. Kann nun ein einzelnes, materielles Etwas die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit des Seins in solcher Weise wiedergeben, losgelöst von Zeit und Raum, von Zahl, Form und Größe? Wie will man das Zustandekommen eines Urteils, eines Schlusses erklären, wenn die einzelnen Bestandteile dieser logischen Operationen sich an verschiedenen Stellen der Materie verteilt finden? Wie soll da die Verknüpfung, der Zusammenschluß zustandekommen?[24]

Was nun den Beweis aus dem Gesetze der Energieerhaltung anlangt, so kann dieses Gesetz innerhalb der anorganischen Welt mit aller Sicherheit angewendet werden. Angenommen, es gelte auch auf dem Gebiete des organischen Lebens; ist dadurch wirklich die Existenz geistigen Geschehens ausgeschlossen? Kann man nicht das Energieprinzip voll anerkennen und dabei doch dem psychischen Geschehen alle Eigenart wahren? Es legt sich nämlich der Gedanke nahe, daß die Materialisten dem Energiegesetze eine unberechtigte Ausdehnung geben. Sie beachten nicht, daß zur Herbeiführung von Energietransformationen keine neue Energie erforderlich ist. Sie übersehen, daß das Energiegesetz weder die Richtung, in welcher die Transformationen erfolgen, noch auch die Zeit, wann sie erfolgen, bestimmt. Das Energiegesetz bliebe demnach vollständig gewahrt, wenn man annähme, der menschliche Körper bilde ein geschlossenes physikalisches System, in dem sich die Energien nach dem Gesetze ihrer Erhaltung umwandeln, die mit dem Körper verbundene Seele könne jedoch den Zeitpunkt bestimmen, wann eine solche Umwandlung stattfinden solle, könne diesen Verwandlungen eine bestimmte Richtung geben usw. Der Dualismus behauptet gar nicht, daß aus psychischem Geschehen unter Umständen mechanische Vorgänge entstehen, aber umgekehrt sieht er auch in der physischen Energie nur eine Teilursache, eine notwendige Bedingung, damit ein psychischer Akt auftrete. Als die andere komplementäre Ursache betrachtet er das geistige Prinzip.[25]

Der Fehler der materialistischen Argumentation ist die enge Ver-

---

[23] S. 38 ff. [24] S. 41 ff. [25] S. 43 ff.

quickung des Energieprinzips mit dem Postulate einer mechanischen Erklärung und dem Postulate der geschlossenen Naturkausalität.[26]

Nach solcher Klarstellung kann Klimke an die Widerlegung des Materialismus gehen. Er findet, daß derselbe gegen die fundamentalsten Prinzipien verstößt. Zunächst gegen das Kausalitätsprinzip, das verlangt, die Ursache müsse das, was sie hervorbringt, bereits in irgendeiner Weise enthalten. Auf welche Weise ließe sich nun denken, daß Geistiges in der Materie bereits enthalten sei? Alle Versuche des Materialismus, die tiefe und weite Kluft zwischen Materie und Geist zu verdecken, sind als mißlungen zu bezeichnen. Der Materialismus verstößt ferner gegen das Energieprinzip, das er so stark betont, wenn er einen physischen Prozeß Psychisches erzeugen läßt. Es sei denn, daß er auch die psychische Energie als materielle Energie faßt. Er verkennt endlich die erkenntnistheoretische Tatsache, daß für uns eigentlich das Psychische das Primäre ist, da wir ja auch das Körperliche nur auf Grund eines psychischen Aktes erkennen.[27]

Der Materialismus gerät in eine vollständig schiefe Stellung zum geistigen Leben, welches er im Widerspruch mit den Tatsachen des Lebens herabsetzt und geringschätzt. Der Wert des Lebens liegt im Glück, das Glück aber ruht in den Kulturgütern, die mehr oder weniger geistiger Natur sind. So macht also die geistige Seite den Wert des Lebens aus. Geistige Bedürfnisse sind es schließlich, die auch den Materialisten drängen, über die Welt und den Menschen, ihren Ursprung und Endzweck zu philosophieren.[28]

Ist sonach die Basis des Materialismus eine höchst verdächtige, welcher Art sind seine Konsequenzen? Es ist eine Grundüberzeugung des modernen Materialismus, daß das einzige Gesetz, welchem die Materie unterliegt, Haeckels „Substanzgesetz" ist, welches das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft umfaßt. Daraus ergibt sich unmittelbar die Folgerung, daß alles Geschehen im Universum gleichartig, und zwar mechanischer Natur ist. In der Kosmologie führt das zu einer mechanistischen, ateleologischen Weltauffassung, in der Biologie zum Antivitalismus. Die Anthropologie wird zu einem Zweig der Zoologie. Die Psychologie zu einem Teil der Physiologie. Von Willensfreiheit und Unsterblichkeit darf keine Rede mehr sein. So ist alles Weltgeschehen nur das blinde, mechanisch notwendige Spiel der materiellen Elemente und ihrer Grundkräfte.[29]

Diese Deduktionen des Materialismus bedürfen der Prüfung. Die mechanistische, ateleologische Kosmologie geht von der Voraussetzung aus, daß mechanische Kausalität die Finalität ausschließe, während tatsächlich Finalität und Kausalität eng zusammenhängen. Die bedeutsame Frage nach einem Zweck in der Natur hat einen doppelten Sinn; sie kann die subjektiv-ideale Zweckvorstellung oder die objektiv-reale Zweckmäßigkeit betreffen. Gegen die Möglichkeit der ersteren sträuben sich die Materialisten nicht. Wenn sie sich gegen die Teleologie wehren, so haben sie die objektiv-reale Zweckmäßigkeit im Auge. Mit der Leugnung der letzteren geraten sie aber in nicht geringe Schwierigkeiten. Sie sollten, wenn es ihnen um eine erschöpfende Welterklärung zu tun ist, auch das Material, aus dem, und die Gesetzmäßigkeit, nach welcher sich das Universum gebildet hat, richtig deuten. Statt dessen nehmen sie den Stoff einfach als Tatsache hin und erklären ihn für ewig, ebenso nehmen sie die Gesetzlichkeit in der Welt als einfache Tatsache hin. D. h. sie gestehen

[26] S. 47. [27] S. 47 ff. [28] S. 51 ff. [29] S. 53 ff.

zu, daß diese beiden Grundfaktoren rein mechanisch, ateleologisch unbegreiflich sind. Unbegreiflich bleibt es, wie sich all die blinden, toten Teilchen der Materie einem einzigen, umfassenden Zusammenhange ein- und unterordnen sollten, wenn nicht ein einheitlicher Zweck und Plan das Weltgeschehen beherrscht. Ist die Gesetzmäßigkeit real, dann ist auch der Zweck objektiv-real.[30]

Es ist nicht leicht, die Teleologie in der anorganischen Natur nachzuweisen; im Reiche des Lebens ist sie unvergleichlich auffälliger. Darum geben die Materialisten auch die Teleologie der Organismen zu, aber sie erklären dieselbe für rein immanent. Sie ist, so sagen sie, das notwendige Ergebnis mechanischer Entwicklungsgesetze, nicht die Ausführung eines erkannten und vorgezeichneten Planes. Wie kommt es, daß die Materialisten bei ihrer Betonung der Einheit der Natur, die immanente Zweckmäßigkeit für die Organismen zugeben, für das anorganische Gebiet dagegen leugnen? Wie ist im Menschen, der doch nur ein Entwicklungsresultat der Materie ist, überhaupt der Zweckgedanke aufgetaucht?[31]

Es ist übrigens interessant, daß die wichtigsten Faktoren der darwinistischen Deszendenztheorie teleologische Momente in sich enthalten. Die Variabilität ist keine rein mechanische Anpassung an die Umgebung, sondern setzt stets innere, bestimmende Faktoren voraus. Die Vererbung erworbener Fähigkeiten hat nur einen Sinn, wenn der Plan vorliegt, eine möglichst große Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit der Lebensformen hervorzubringen. Auch die natürliche Zuchtwahl ist nur verständlich, wenn in der Organismenwelt eine immanente Zweckmäßigkeit herrscht, welche die vorgesteckten Aufgaben unter den verschiedensten Umständen mit Sicherheit erreichen soll. Man sieht, daß die Prinzipien der Entwicklungslehre nicht der allgemeinen Mechanik entnommen sind, daß die Materie allein mit ihren mechanischen Kräften zur Erklärung der organischen Entwicklung nicht ausreicht.[32]

Auch die Entstehung der Organismen vermag der mechanische Monismus nicht zu erklären und er nimmt deshalb zur „Urzeugung" seine Zuflucht, obwohl er gestehen muß, einen tatsächlichen Beweis für dieselbe nicht zu besitzen. Um der Schöpfung auszuweichen, nimmt man die Urzeugung an. Auch in der rein mechanischen Erklärung des Lebens ist man der materialistischen These nicht näher gekommen. Es kann eben die mechanistische Theorie des Lebens das Problem nicht lösen, weil die Organismen eine über dem Stoffe stehende Eigengesetzlichkeit besitzen.[33]

Was die sogenannte Entwicklung des ganzen Tier- und Pflanzenreiches aus einer oder mehreren Urzellen anlangt, so baut sie sich auf luftigen Hypothesen auf. Viel weniger noch, als die Entstehung und Entwicklung der Organismenwelt aus der anorganischen Materie nachzuweisen, ist es dem Materialismus gelungen, das psychische Geschehen aus dem physischen abzuleiten. Was vollends der Materialismus den Beweisen für die Einfachheit und Unsterblichkeit der Menschenseele entgegenzustellen weiß, das sind nur mehr oder weniger vage Behauptungen. So kann er denn keinen echten Denker befriedigen und muß sich bei den Halbgebildeten sein Publikum suchen.[34]

Nachdem Klimke die These des Materialismus untersucht hat, betrachtet er die verschiedenen materialistischen Systeme und zwar zunächst den mechanistischen Monismus in seiner historischen Entwicklung. Schon Leukipp und Demokrit haben ihn vertreten; auch Epikurs Naturphilosophie gehört hierher. Die Kirchenväter und die

[30] S. 56 ff. [31] S. 61 ff. [32] S. 62 ff. [33] S. 64 ff. [34] S. 67 f.

Scholastik lehnen die mechanistische Erklärung der Welt ab. Dieselbe fand erst mit der größeren Entwicklung der Naturwissenschaften seit dem Ausgange des Mittelalters wieder mehr Berücksichtigung. Kopernikus fixiert den heliozentrischen Standpunkt, Keplers Gesetze bieten den mathematischen Ausdruck der heliozentrischen Planetenbewegungen, und Newton weist auf das Realprinzip dieser drei Gesetze, die im Universum wirkende einheitliche Urkraft hin. Damit sind alle Bewegungserscheinungen auf der Erde sowohl wie im Weltenraum unter ein universales mechanisches Gesetz gebracht. So führte die empirische Forschung der Neuzeit immer mehr zur rein mechanistischen Naturauffassung. Aber auch die Philosophie eines Descartes, Hobbes, Leibniz drängte zu derselben Anschauung. Die Atomtheorie, die im 19. Jahrhundert immer mehr Anklang fand, wirkte im gleichen Sinne, und es kann uns nicht wundernehmen, daß angesichts der großen Erfolge, welche die mechanistische Auffassung auf dem Gebiete der anorganischen Natur zu verzeichnen hatte, zahlreiche Versuche gemacht wurden, dieselbe auch auf die organische Natur auszudehnen, ja schließlich auch die psychischen Erscheinungen demselben Gesichtspunkte unterzuordnen.[35] —

So kühn der mechanistische Monismus vordringt, eine klare Kritik zeigt, daß er nicht befriedigt und daß ihm jene Eigenschaften ganz entschieden abgesprochen werden müssen, die er sich so gern mit besonderer Emphase beilegt. Er ist zunächst keine einheitliche Weltanschauung, denn die Einheit, die er lehrt, gewinnt er nur dadurch, daß er den fundamentalen Unterschied zwischen materiellem und geistigem Geschehen übersieht. Ja, selbst wenn es ihm gelänge, alles Sein auf die Materie zurückzuführen, so wäre er noch nicht rein monistisch, da er doch bei einem doppelten Prinzip: Stoff und Kraft stehen bleiben muß. Er sucht nun das monistische Prinzip zu retten, indem er behauptet, es gebe „keine Kraft ohne Stoff — keinen Stoff ohne Kraft"; aber damit ist nur eine Behauptung aufgestellt und nichts bewiesen.[36]

Der mechanische Monismus ist auch nicht klar und durchsichtig, wie er von sich behauptet, denn die Begriffe der Materie und Bewegung, mit denen er arbeitet, sind dunkel. Anschaulich ist er insofern, als er sich immer wieder auf die sinnliche Erkenntnis beruft. Wäre aber dieser materialistische Sensualismus richtig, wäre mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des Denkens gegeben, dann gäbe es überhaupt keine Wissenschaft, auch keine materialistische Philosophie und keine sensualistische Erkenntnistheorie.[37]

Der materialistische Monismus behauptet, alles sei nur Bewegung der Atome, und glaubt auf diese Weise alle Probleme restlos erklärt zu haben. Aber was ist Bewegung? Dieser Begriff ist nicht so klar, wie die Materialisten meinen, sondern im Gegenteil ein überaus schwieriger. Ebenso ist der Begriff der Materie einer der dunkelsten. Wie sollte nun eine Weltanschauung, die auf den dunkelsten und schwierigsten Begriffen aufbaut, klar und durchsichtig sein?[38]

Die Atomtheorie, die der mechanistische Materialismus zur Grundlage seines Systems wählt, ist nichts weniger als sicher. Es ist überhaupt schwer zu sagen, was man sich unter einem materiellen und doch unausgedehnten Atom denken soll. Sind aber die tiefsten Fundamente des Materialismus von hypothetischen Elementen geradezu durchsetzt, mit welchem Rechte hält er seine Weltanschauung für vollständig sicher?[39]

---

[35] S. 68 ff. [36] S. 76 ff. [37] S. 78 f. [38] S. 79 f. [39] S. 80 f.

Sie ist weder sicher, noch ist sie umfassend. Letzteres ist sie nicht, weil die mechanische Naturbetrachtung in ihrem Wesen einseitig und vollständig unfähig ist, eine umfassende Erkenntnis der Wirklichkeit zu bieten. Die allerwichtigsten Probleme der Weltanschauung bleiben im materialistischen Monismus vollständig ungelöst, er kann daher auch unmöglich als erschöpfende Weltanschauung gelten.[40] —

Ganz anders geartet als der mechanische Monismus ist der dynamische, auf den nunmehr Klimke unsere Aufmerksamkeit lenkt, indem er zuerst den Begriff der Kraft erläutert. Dem mechanischen Monismus ist die Kraft nichts anderes als die Bewegung selbst, keineswegs ein Tätigkeitsprinzip. Und doch können wir ohne Annahme von Kräften als hervorbringenden, wirkenden Tätigkeitsprinzipien unmöglich den Tatsachen gerecht werden. Am deutlichsten tritt uns die Realität der Kraft im Menschenleben entgegen. Die Erscheinungen der Individual- und der Völkerpsychologie weisen auf ein treibendes, tätiges, kraftvolles Prinzip hin. Ebenso zeigt sich im organischen Leben im allgemeinen die Wirksamkeit eines tätigen Prinzips: da sprudelt Kraft, da ist ein mächtiges Etwas, das in selbsteigener Tätigkeit wirkt und schafft.[41]

Übrigens ergibt sich selbst aus der Bewegung das Dasein einer Kraft mit Notwendigkeit. Mit derselben Notwendigkeit, mit welcher den verschiedenen Bewegungsänderungen Ursachen in der Natur entsprechen, mit derselben Notwendigkeit gibt es auch Kräfte. Man darf nicht in Bewegungen die adäquate Ursache der Bewegungen suchen; Bewegungen sind das Resultat, nicht das Prinzip einer Tätigkeit. So wird man zur Annahme von Kräften gedrängt: die mechanische Naturbetrachtung muß durch eine dynamische ergänzt und vertieft werden.[42]

Die Bewegung ist nicht die Hauptwirkung der Kraft, sie ist vielmehr die Bedingung, unter der die Dinge aufeinander wirken können. Die Bewegung, die in einem Körper hervorgerufen wird, ist nur die Folge einer inneren Veränderung des bewegten Körpers. Die innere, qualitative Veränderung eines bewegten Körpers ist der eigentliche Krafteffekt, der sich in der äußeren Bewegung kundgibt und unter dieser Beziehung messen läßt.[43]

Wir wissen, daß es Kräfte gibt, wir wissen auch, daß es verschiedene Kräfte gibt, da sich geistiges und materielles, organisches und anorganisches Geschehen nicht aus demselben nächsten Prinzip ableiten läßt. Wir wissen auch bis zu einem gewissen Grade, was die Kraft ist, nämlich die nächste Ursache der einzelnen Naturphänomene. Kraft ist nichts dem Dinge äußerlich Hinzugefügtes, aber sie ist auch nicht das Ding selbst. Erst muß das Ding sein, und dann kann es wirken. Kraft ist auch nicht dasselbe wie Gesetz, denn das Gesetz besagt nur, wie sich die Kraft äußert. Kraft ist endlich nicht gleich der äußeren Wirksamkeit eines Körpers, sondern sie ist die nächste Ursache dieser Wirksamkeit.[44]

Gegen den Kraftbegriff herrscht allerdings in manchen Kreisen eine schier unüberwindliche Abneigung, die verbunden ist mit großer Unklarheit in der Auffassung des Kraftbegriffs. Der naturwissenschaftliche Kraftbegriff will nur einen kurzen Ausdruck für den gesetzmäßigen Zusammenhang der Geschehnisse bieten. Dieser durchweg einheitlichen Bedeutung des Kraftbegriffs innerhalb der Naturwissenschaften steht eine überaus große Mannigfaltigkeit der Auffassungen in der Philosophie gegenüber. Mit Bezug auf den Ursprung des Kraftbegriffes lassen sich drei Richtungen unterscheiden. Entweder wird er als ein apriorischer, der Vernunft inne-

[40] S. 81 f. [41] S. 82 ff. [42] S. 84 ff. [43] S. 86 f. [44] S. 87.

wohnender Begriff gefaßt, oder als ein ausschließlich der Erfahrung entlehnter, oder als ein Verstandesbegriff von apriorischer Geltung, der jedoch nur auf Grund der Erfahrung und unter ihrer Leitung gebildet werden kann. Auch bezüglich der Geltung des Kraftbegriffs sind die Meinungen geteilt. Die einen fassen ihn als eine rein subjektive Denkkategorie, andere sind geneigt, den Kraftbegriff als transsubjektiv gültig anzuerkennen. Worin liegt aber dann das reale Sein, das Wesen der Kraft? Die einen fassen die Kraft als ein Tätigkeitsprinzip, welches den Naturdingen innewohnt, oder welches vielmehr das Ding selbst ist, insofern es sich als wirksam erweist, andere glauben die Kraft als eine „psychoide" Fähigkeit bestimmen zu müssen. Die meisten Bedenken, die gegen den Kraftbegriff erhoben werden, lassen sich auf die metaphysikfeindlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zurückführen, von denen die betreffenden Kritiker des Kraftbegriffes ausgingen. Sind jene Voraussetzungen als unhaltbar zu erweisen, so fällt auch die auf Grund derselben versuchte Kritik des Kraftbegriffs in sich zusammen.[45] —

Zu den dynamisch-monistischen Systemen rechnet Klimke die stoische Physik, die eine dynamistische Auffassung der Materie, freilich in grobsinnlicher Weise vertritt, insofern ihr auch die Kraft als ein besonders feiner Stoff gilt. Diese materielldingliche Auffassung der Kraft fand später keinen Anklang mehr, wohl aber die umgekehrte Reduktion des Dingbegriffes auf die Kraft. Der Dynamismus, zu dem man so gelangt, kann ein atomistischer oder ein Kontinuitätsdynamismus sein. Aber auch dieser reine Dynamismus ließ sich auf die Dauer nicht halten, sondern formte sich in einen Phänomenalismus oder einen Spiritualismus um. Der erstere löst die Materie in eine Summe von Sinneseindrücken auf, der letztere sieht in ihnen seelenartige Wesen, Monaden.[46]

Eine Mittelstellung zwischen einem rein materialistischen Dynamismus und dem dynamischen Spiritualismus nimmt Gustav Ratzenhofers „positiver Monismus" ein. Derselbe baut auf der Annahme einer Urkraft auf, die keines materiellen Trägers bedarf und die das einzige Prinzip aller Erscheinungen ist. Nicht nur die sogenannte materielle Welt, auch die geistig-bewußte Wirklichkeit ist eine Emanation derselben Urkraft und steht im Rahmen ihrer einfachen, unveränderlichen Gesetzlichkeit.[47]

Dagegen ist zu bemerken, daß die wesentliche Verschiedenheit zwischen geistigem und materiellem Sein und Geschehen, dem Kausalitätsprinzip entsprechend, auch auf wesentlich verschiedene Kräfte zurückweist. Es können also die physischen und psychischen Geschehnisse nicht auf eine Urkraft zurückgeführt werden, noch weniger gelingt die Identifizierung des Gesamtgeschehens mit der Gottheit. Ferner ist zu beachten, daß Ratzenhofer selbst sagt, die Schwäche seines Systems liege darin, daß es für die doppelte Wesenheit der Urkraft, nämliche positive Kraftpunkte und negative Krafthüllen, keine Erklärung zu geben vermag. Schon im obersten Prinzip steckt also ein unerklärter Dualismus, der sich dann als unüberbrückte Kluft durch das ganze System zieht.[48]

Um den energetischen Monismus ins rechte Licht zu setzen, entwickelt Klimke zuerst den Begriff der Energie, der mit den Begriffen Kraft und Bewegung eng zusammenhängt. Als man sich mit einer gesetzmäßigen Bestimmung der Kraftgröße in verschiedenen Naturerscheinungen zu beschäftigen begann, wendete man einseitig das ganze Interesse der Bewegung zu, da sich die Kraftgröße vor allem durch die Bewegung messen läßt. Die Kraft erschien dann als Produkt aus Masse

[45] S. 88 ff. [46] S. 91 ff. [47] S. 93 ff. [48] S. 95 ff.

und Beschleunigung. Sie war für den Physiker nur durch ihre mechanischen Faktoren bestimmt und der Kraftbegriff war eigentlich eliminiert. Die Kraft leistet Arbeit, ihre Größe kann demnach durch die Größe der kinetischen Energie bestimmt werden. So konnte sich also die Physik mit den Begriffen der Masse und der Energie begnügen. Ostwald versucht nun noch eine weitere Reduktion, indem er die Materie eliminiert und in seinem energetischen Monismus die gesamte Wirklichkeit in Energieformen auflöst.[49]

Er nimmt also Energien ohne Träger an, leugnet überdies die qualitativen Unterschiede des Weltgeschehens und erhebt die quantitative Bestimmung zum alleinigen Erklärungsprinzip: Die ganze Welt ist ihm nichts als eine ungeheure Energie, die sich nach dem Gesetz ihrer Erhaltung in die verschiedensten Formen umwandelt.[50] —

So erscheint bei Ostwald der Energetismus als Weltanschauung. Was ist nach Ostwald die Energie? Er definiert die Energie als „Arbeit, oder alles was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt.“ Er sieht in der Energie die allgemeinste Substanz, das dauernd Bestehende; aber auch das allgemeinste Akzidenz d. h. das Veränderliche an den unveränderlichen Dingen. Er sieht in seinem Energiebegriff auch das Kausalproblem gelöst: Die Energie ist für alle Naturerscheinungen bestimmend d. h. sie beantwortet die Frage nach der allgemeinen Ursache der Naturvorgänge. Alles ist nach Ostwald Energie, auch die geistigen Erscheinungen sind durch eine besondere Energieart zu deuten. Die geistige Energie ist nur eine Umwandlungsform der chemischen Energie im Organismus. Es gibt also nicht ein Doppelreich wesentlich verschiedener Substanzen, materieller und geistiger, sondern das gesamte Geschehen ist nur ein Ausdruck des Energieerhaltungsgesetzes und der aus diesem folgenden Transformationsgesetze.[51] —

Zur Kritik des energetischen Monismus übergehend bemerkt Klimke, daß die Behauptung, er biete ein getreues Abbild der Wirklichkeit, das von hypothetischen Annahmen vollkommen frei sei, sich nicht aufrecht erhalten lasse. Der energetische Monismus ist nichts als eine Hypothese, deren Grundlagen durchweg schwankend sind. Hypothetisch und unhaltbar ist vor allem die Annahme, daß das geistige Geschehen nur eine den andern wesensgleiche Energie ist. Diese Annahme rückt den Energetismus in bedenkliche Nähe des Materialismus, während die auch von Ostwald aufgestellte Behauptung, es gebe außer uns keine wirklich existierenden Energien, sondern nur die psychischen Energien, die unser eigenes Ich ausmachen, eine volle Schwenkung zum reinen Spiritualismus bedeutet. So schwankt also der Energetismus ganz unsicher hin und her.[52] —

Die Materie kann nicht ohne Kraft gedacht werden. Soll nun der Stoff nach dem monistischen Prinzip zugleich die Ursache der geistigen Erscheinungen sein, so muß wohl diese Kraft selbst geistiger Natur, alle Materie muß beseelt sein. Das lehrt der hylozoistische Monismus, dessen Kerngedanken Klimke prächtig herausarbeitet. Er weist auf die Tatsache hin, daß die Neigung, die ganze Natur als beseelt aufzufassen, tief in der menschlichen Natur begründet ist. Diese anthropomorphisierende Neigung zeigen die halb philosophischen, halb poetischen Weltanschauungen im Orient. Hylozoistische Gedankengänge finden wir bei den jonischen Naturphilosophen, bei Heraklit, bei den Stoikern. In späterer Zeit hat Giordano Bruno in allen Dingen Geist, Seele, Leben gefunden. In der

[49] S. 98 ff. [50] S. 100 ff. [51] S. 101 ff. [52] S. 104 ff.

Neuzeit hat der Hylozoismus oder Panpsychismus zahlreiche Anhänger gewonnen, als sich gegen den übertriebenen mechanischen Materialismus eine starke Reaktion erhob. Fechner, Paulsen und viele andere sprechen voll Begeisterung von der durchgängigen Beseeltheit der Natur.[53] —

Welches sind wohl die Grundlagen dieses Hylozoismus? Welche Gründe führt man für die panpsychistische Auffassung der materiellen Welt an? Man sagt, die mechanische Erklärung sei vollständig unzulänglich und erfordere notwendig eine Ergänzung im panpsychistischen Sinne. Damit schießt man freilich übers Ziel hinaus. Die mechanische Welterklärung genügt nicht, denn es gibt Zwecke und leitende Ideen im Weltgeschehen. Braucht aber deswegen bewußtes Erkennen und Wollen schon in den Dingen zu wohnen? Ist es nicht richtiger, ein über den Einzeldingen stehendes Prinzip anzunehmen, welches in dieselben ihre Bestimmtheit hineingelegt hat, so daß sie sich in bestimmter gesetzmäßiger Form betätigen müssen. Das würde freilich einen außerweltlichen, intelligenten Schöpfer fordern — der aber darf in gewissen Kreisen nicht angenommen werden. Zu diesem „Argument" gesellt sich ein zweites. Man sagt, die einheitliche Welterklärung fordere durchaus die Annahme eines psychischen Faktors in der ganzen Natur. Damit übertreibt man aber das tatsächliche vorhandene Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes, denn es kann auch bei der größten Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit (des Physischen und Psychischen) eine vollkommene Einheit erreicht werden. Die Panpsychisten tragen die Seele des Menschen analog in die ganze Natur hinein. Aber diese Übertragung überschätzt vollständig die tatsächlichen Verhältnisse sowie den logischen Wert des Analogieschlusses. Schließlich wird noch ein erkenntnistheoretisches Motiv für die Allbeseelung der Natur angeführt. Man sagt, es sei uns nur an einem Punkte möglich, die Wirklichkeit zu erfassen, nämlich in uns selbst. So ist das Psychische für uns der Anhaltspunkt; und sollten sonst die äußeren Erscheinungen dieses Wesenskerns entbehren? Daß diese erkenntnistheoretische Auffassung die traurige Frucht eines übertriebenen Idealismus und Relativismus ist, bleibt freilich zu bedenken.[54] —

Der Hylozoismus ist der Auswuchs eines einseitig übertriebenen, kritiklosen Anthropomorphismus. Den hylozoistischen Systemen ist der pyknotische Realmonismus Ernst Haeckels anzureihen. Seiner Weltanschauung liegt die Annahme einer einheitlichen, den ganzen Weltenraum kontinuierlich erfüllenden Substanz zugrunde. Die Urkraft dieser Weltsubstanz ist die Pyknose, das mit Empfindung und Willen verbundene Verdichtungsstreben. Der pyknotische Monismus reicht bis auf Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia zurück. Vogt hat diesem alten Gedanken ein modernes Gewand gegeben. Haeckel hat ihn durch seine „Welträtsel" in die weitesten Kreise getragen. H. St. Chamberlain hat Haeckels Weltbild als einen Rückfall in unverfälschte Mythologie plumpster Art bezeichnet und der berühmte Petersburger Physiker Chwolson über Haeckels physikalische Ansichten ein vernichtendes Urteil gefällt.[55] —

Zur Kritik des Haeckelschen Monismus bemerkt Klimke, derselbe habe weder einen positiven Beitrag zur Welterkenntnis geliefert, noch auch überhaupt dem Stande der heutigen Wissenschaft entsprochen. Speziell die Art, wie er die Identität des physischen und psychischen Geschehens dartun will, entspricht nicht dem kritischen und besonnenen Geiste echter Forschung. Er läßt die Materie bereits mit Empfindung und

[53] S. 108 ff. [54] S. 111 ff. [55] S. 123 ff.

Streben begabt sein. Mit dieser Annahme ist aber die Schwierigkeit, Psychisches aus der Materie zu begreifen, nicht gelöst, sondern nur in die letzten Elemente, in die Ursubstanz zurückgeführt. Das Psychische durchdringt nun entweder die ganze kontinuierte Weltsubstanz oder es sind in den einzelnen Pyknatomen getrennte Empfindungen, Strebungen anzunehmen. Im ersten Falle ist es unbegreiflich, wie in den verschiedenen Wesen ein individuelles Bewußtsein zustande kommt. Im zweiten Falle ist es unmöglich die Einheit des Bewußtseins zu erklären. Haeckels Ansichten über das Psychische sind überhaupt sehr schwankend; sicher ist er in seiner Überzeugung, daß die Seele eine Naturerscheinung und die Psychologie ein Teil der Physiologie ist. Sein Versuch, das psychische Geschehen auf physisches zurückzuführen und die Identität beider im monistischen Sinne nachzuweisen, ist ihm nicht gelungen. Es zeigt sich eben, daß die Ineinssetzung geistigen und materiellen Seins nur unter offenbarer Vergewaltigung der Tatsachen und logischen Prinzipien möglich ist. Damit fällt aber die erste monistische Hauptthese. Wie steht es nun mit der zweiten monistischen These, welche die Einheit von Gott und Welt oder besser die Absolutheit der Welt im materialistischen Sinne behauptet?[56] —

Dieser Frage wendet sich Klimke im folgenden Kapitel zu, in welchem er den monistischen Abschluß der materialistischen Systeme betrachtet. Hier kommt zuerst die Ewigkeit und Absolutheit der Materie zur Sprache. Die Materialisten alter und neuer Zeit schreiben dem Stoffe ewige Existenz zu. Hierbei stützt sich der neuere Materialismus vor allem auf das Gesetz der Energieerhaltung sowie auf das Gesetz der Konstanz der Materie. Da die Menge der Materie stets und überall dieselbe bleibt, so wird behauptet, daß die Materie weder entstehen konnte, noch jemals vernichtet werden wird. Es handelt sich bei dieser Argumentation um eine Erschleichung. Daraus, daß wir mit unsern physikalisch-chemischen Mitteln Stoff und Energie weder vermehren noch vernichten können, folgt noch gar nichts über die absolute Unzerstörbarkeit der Materie und Energie.[57]

Man sagt weiter, die Welt müsse ewig sein, denn der Begriff der Schöpfung sei widerspruchsvoll. Richtig ist daran, daß der Begriff der Schöpfung für unseren Verstand gewisse Schwierigkeiten enthält; aus diesen jedoch auf die Unmöglichkeit der Schöpfung selbst schließen zu wollen, wäre ebenso voreilig als unberechtigt. Ein innerer Widerspruch wäre im Begriffe der Schöpfung nur dann enthalten, wenn die plötzliche Entstehung eines Dinges ohne jeden zureichenden Grund und ohne jede Ursache behauptet würde. Das ist aber nicht der Fall. Die Schöpfungslehre leugnet die Notwendigkeit der materialen, aber nicht die der bewirkenden Ursache.[58]

Nicht der Schöpfungsbegriff, wohl aber die Behauptung des materialistischen Monismus ist logisch undenkbar: die Materie sei ewig und habe in sich selbst den zureichenden Grund ihrer Existenz. Die Materie weist ja eine so mannigfache Kontingenz und Abhängigkeit auf, die sich mit dem absoluten Sein nicht vereinigen läßt. Wir beobachten ferner an den materiellen Wesen die verschiedenartigsten, ja kontradiktorisch einander entgegengesetzten Tätigkeiten und Eigenschaften, und diese sollten alle in gleicher Weise in einem einzigen, einheitlichen, absoluten Wesen begründet sein? Da müßte ja das Urprinzip der Wirklichkeit zugleich der Inbegriff der Widersprüche sein.[59]

[56] S. 125 ff. [57] S. 131 ff. [58] S. 133 f. [59] S. 135 ff.

Auch der von hervorragenden Naturforschern aufgestellte Entropiesatz spricht gegen die Ewigkeit der Welt. Es müßte ja sonst das Maximum der Entropie schon erreicht und der Weltprozeß zu völligem Stillstand gelangt sein. Das Gegenargument, das Weltall sei an Raum und Zeit, an Stoff und Kraft unendlich; das Maximum der Entropie werde daher erst in unendlicher Zeit, d. h. niemals eintreten, ist nicht stichhaltig, da die Naturwissenschaften mehr Gründe für die räumliche Begrenztheit als für die Unendlichkeit der Welt bringen. Manche wollen den Schluß aus dem Entropiesatz dadurch entkräften, daß sie sich der heraklitischen Lehre vom ewigen Kreislauf anschließen und behaupten, es trete jedesmal bei Erreichung der maximalen Entropie eine Weltkatastrophe ein, worauf die Kosmogonie von neuem ihr Spiel beginnen kann. Sie bedenken nicht, daß beim Maximum der Entropie die zureichende Ursache derartiger weltverjüngender Katastrophen fehlt.[60] —

Eine der wundesten Stellen im Monismus bildet die Frage nach dem Ursprung der Bewegung. Wie ist die Bewegung in die Welt gekommen? Manche meinen, man müsse eine ewige, der Materie wesentlich eigene Bewegung annehmen; denn war die Materie ursprünglich im Ruhezustande, so ist es unbegreiflich, wie sie aus sich selbst in Bewegung übergehen sollte. Ist sie aber von Ewigkeit her in Bewegung gewesen, dann mußte von Ewigkeit her der ganze zukünftige Weltplan vorausgesehen und beobachtet worden sein, damit aus dieser Bewegung mit mechanischer Notwendigkeit die ganze heutige Ordnung entstehe. Das weist aber notwendig über die Materie hinaus auf ein geistiges Prinzip hin. Dieses erklärt uns dann auch die innere Einheit der Welt. Das Weltgeschehen, auch das rein mechanische der Materie, weist nicht eine beliebige, tote, unfruchtbare Einheit des rein lokalen Nebeneinanderseins auf, sondern eine Einheit des Planes und des zielbewußten Gedankens, eine geistige Einheit. Von dieser will freilich der materialistische Monismus nichts wissen. Von Geistigem mag er nicht gern hören, um den Gegensatz von Geist und Materie möchte er sich herumdrücken.[61] —

Das ist nun freilich ein Zeichen blindester Voreingenommenheit, denn die fundamentalen Unterschiede zwischen materiellem und geistigem Geschehen liegen offen zutage. Das materielle Geschehen ist völlig eindeutig und starr, das geistige überaus vielseitig und elastisch. Das materielle Geschehen läuft rein mechanisch ab; unseres Zutuns bedarf es hier nicht. Das geistige Geschehen dagegen erfordert alle unsere Kraft und Anstrengung. In der Welt der Materie herrscht das Gesetz der Erhaltung des Stoffes und der Energie, in der Geistesregion das Gesetz der wachsenden Werte. Endlich ist im materiellen Geschehen keine Spur von sittlichen Maßstäben und religiösen Werten zu finden, während im Reiche des Geistes gerade diese Faktoren die hervorragendste Rolle spielen.[62]

So ist also das geistige Geschehen offenbar etwas anderes als das materielle Geschehen; und wenn der Materialismus das Geistige aus der Materie herleiten will, so muß er ihr ein ganz anderes, tieferes und reicheres Wesen zuschreiben, als es die Erfahrung uns bietet, dann aber ist der Materialismus eigentlich schon in den spiritualistischen oder transzendenten Monismus übergegangen.[63] —

Wie ist es möglich, daß der Materialismus, dessen innere Schwäche so offenkundig ist, trotzdem ungezählte Anhänger fand und findet? Welches sind die Ursachen der Verbreitung des Materialismus? Mit dem Materialismus könnte man leicht fertig werden, wenn hier bloß theoretische

[60] S. 138 ff. [61] S. 141 ff. [62] S. 146 f. [63] S. 148.

Erwägungen im Spiele wären, hier spielen aber tatsächlich auch Leben und Charakter, Bestrebungen und Wünsche mit hinein. Auf den Menschen macht das Sinnenfällige den größten Eindruck, die materielle Seite des Daseins zieht die Hauptaufmerksamkeit auf sich, die idealen Güter und Bestrebungen fordern Opfer und Anstrengung. Wollen und Erkennen hängen eng zusammen, wo jenes im Materiellen aufgeht, da neigt auch das Erkennen der materialistischen Weltanschauung zu. Die kritiklosen, willkürlichen Spekulationen der modernen Philosophie einerseits, die großen Erfolge der Naturwissenschaften anderseits trugen dazu bei, das Ansehen der materialistischen Auffassung zu heben.[64]

Es muß zugegeben werden, daß das Prinzip der streng mechanisch-physikalischen Erklärung alles materiellen Geschehens für ein kausales Verständnis der körperlichen Welt von größtem Werte ist, aber ebenso entschieden muß man sich gegen den Materialismus als philosophisches System erklären, da er der bedeutendsten Reihe von Tatsachen gegenüber die Augen schließt. Es geht nicht an, den Geist zu eliminieren. Darum wird der materialistische Monismus durch andere Formen des Monismus verdrängt.[65]

2. Der spiritualistische Monismus.

Das zweite Buch des Klimkeschen Werkes beschäftigt sich mit jenen Systemen, die eine spiritualistische Deutung der Materie versuchen, und beleuchtet zunächst das Verhältnis des Spiritualismus zum Materialismus. Hatten die Materialisten den Geist auf die Materie zurückgeführt und aus ihr abzuleiten gesucht, so gehen die Spiritualisten den entgegengesetzten Weg, indem sie das Stoffliche zu einer bloßen Erscheinung des Geistes verflüchtigen. Man kann im Spiritualismus zwei Richtungen unterscheiden, die atomistische und die pantheistische. Die erstere denkt sich das Universum aus seelischen Einzelwesen (Monaden) zusammengesetzt, die letztere erklärt das Universum als ein allumfassendes geistiges Wesen. Diese zweite Form des Spiritualismus ist ausgesprochen monistisch. Wie beweist nun der Spiritualismus die geistige Natur der gesamten Wirklichkeit, und wie gelangt der monistische Spiritualismus insbesondere zur Einheit der geistigen Weltsubstanz? Diese Fragen sind hier zu behandeln.[66] —

Vor allem gilt es da einen Blick auf die Systeme des atomistischen Spiritualismus zu werfen. Dem Altertum ist der atomistische Spiritualismus fremd. Höchstens an Plato meint Klimke erinnern zu dürfen, der seine „Ideen“ als geistige Wesen betrachtete. Der klassische Vertreter des atomistischen Spiritualismus ist Leibniz, der sich die ganze Welt aus einfachen, mit Vorstellungen und Willen begabten „Monaden“ zusammengesetzt dachte. An der Spitze aller Monaden steht die Urmonade: Gott. Ähnlich dachte sich Herbart die Welt aus einfachen, geistigen „Realen“ bestehend, die ewig und unerschaffen sind. Nur ihre zweckmäßigen Beziehungen zueinander sind die Wirkung einer über ihnen stehenden, göttlichen Intelligenz. Platons Ideenlehre wurde im Neuplatonismus zu einem spiritualistischen Emanatismus umgebildet. Leibnizens Monadologie, die in Giordano Bruno ihren Vorläufer hat, wurde von Christian Wolff systematisch ausgebaut und von A. G. Baumgarten eifrig vertreten. In neuerer Zeit ist die Zahl derer, die die ganze, auch die materielle Wirklichkeit geistig auffassen, eine sehr große geworden

[64] S. 149 f. [65] S. 151 f. [66] S. 155 f.

Deutschland, Frankreich, England, Holland, Schweden, Italien haben ihre Spiritualisten; auch der ungarische Polyhistor Samuel Brassai ist in diesem Zusammenhange zu nennen.[67] —

Der Spiritualismus bezeichnet das materielle Sein als wesentlich geistiger Natur, welche Argumente führt er für seine Ansicht an? Seine drei Hauptgründe entnimmt er: aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie, aus der Unmöglichkeit der Wechselwirkung und aus dem Begriffe der in der Natur uns entgegentretenden Kraft. Wir gelangen, so sagt man, nie und nimmer zu letzten unteilbaren Elementen. Und doch muß die uns umgebende Welt aus letzten Einheiten bestehen, diese müssen also unausgedehnt, somit immateriell und geistig sein. Dagegen wäre zu erwähnen, daß das, was räumlich nicht ausgedehnt ist, deswegen noch nicht geistig zu sein braucht. Übrigens ist es durchaus nicht notwendig, daß die Materie aus unendlich vielen, absolut unteilbaren Elementen zusammengesetzt sei darum, weil unser denkender Verstand die Teilbarkeit des Ausgedehnten ohne Ende fortsetzen kann.[68]

Weiterhin, so wird behauptet, müssen die letzten Einheiten deshalb geistiger Art sein, weil eine Wechselwirkung der Monaden unmöglich ist. Die Vorgänge, die wir beobachten, müssen also aus den einzelnen Monaden selbst hervorgehen, durch eigene, ihnen innewohnende Kraft. Abgesehen davon, daß eine transeunte Wirkung keineswegs als unmöglich nachgewiesen werden kann, hat die Annahme, daß die Monaden alle ihre folgenden Zustände als Vorstellungen in sich tragen, große Schwierigkeiten.[69]

Aus dem Umstande endlich, daß die einzige Quelle, aus der wir einen klaren Begriff der Kraft schöpfen, unser eigenes Bewußtsein, unser schaffender, aktiver Wille ist, folgert man, daß alle Kräfte etwas dem Willen Analoges, etwas Geistiges seien. Man übertreibt dabei die Analogie, die nur in gewissen Grenzen vorhanden ist, indem sie sich hier nur auf das Moment des Tätigen, Wirkenden, nicht auf das des Geistigen bezieht. Ein sehr interessantes Argument für den geistigen Charakter der Materie bringt E. v. Hartmann. Er meint: Das Streben der Atome sei ein ganz bestimmtes. Diese Bestimmtheit sei nur zu erklären, wenn in dem Streben der Atomkraft das „Was“ des Strebens ideell vorgezeichnet ist. So müssen also die Atome Vorstellungen, Bilder ihrer bestimmten Äußerungsweise in sich tragen, somit geistiger Art sein. Es ist richtig, wenn Hartmann die Bestimmtheit in den Dingen sucht und diese Bestimmtheit schließlich auf einen ideellen Faktor zurückführt. Er verlegt aber nicht nur die Bestimmtheit, sondern auch den geistigen Bestimmungsgrund in die Dinge, weil er sich auf das monistische Postulat stützt, daß in der Natur selbst der volle, adäquate Grund ihres Seins und Wirkens sein muß. Dann müssen aber die Dinge selbst auch der volle Grund ihrer Seins- und Wirkungsweise d. h. absolut sein. Wie verträgt sich das aber mit ihrer erfahrungsmäßig feststehenden Beschränktheit? So wird man also den letzten geistigen Bestimmungsgrund außerhalb der Dinge (in Gott) suchen müssen, wie es der Theismus tut.[70]

Es ergeben sich somit betreffs der spiritualistischen Auffassung der Materie und der für dieselbe vorgebrachten Argumente große Schwierigkeiten. Materie und Geist haben einen völlig verschiedenen Charakter, eine durchaus entgegengesetzte Tätigkeitsweise. Der Spiritualismus übersieht diesen Gegensatz und versündigt sich überdies gegen das Postulat

---

[67] S. 156 ff. [68] S. 163 f. [69] S. 165. [70] S. 166 ff.

einer möglichst einfachen Erklärung der Tatsachen: er greift zu höheren Kräften, wo niedere zur Erklärung ausreichen.[71] —

Nachdem Klimke die Gründe für die spiritualistische Deutung der Materie geprüft hat, versucht er die Grundlagen aufzudecken, auf denen sich die monistische Einheit des Spiritualismus aufbaut. Als Beweis für diese führt man von monistischer Seite besonders die Einheit im Universum an.[72]

Diese Einheit und Harmonie ist eine Tatsache, und Klimke weiß sie mit glänzender Beredsamkeit zu schildern. Der Atomismus versteht sie nicht zu deuten, der spiritualistische Monismus glaubt sie dadurch zu erklären, daß er sagt: Die Welt ist nur ein einziges und zwar geistiges Ganzes; die Einzeldinge sind nur Glieder des einen, geistigen Universums. Ist diese Meinung richtig? Es entspricht den Tatsachen, daß die Welt eine Einheit ist und daß diese Einheit auf einen Geist hinweist. Muß aber dieser Geist in der Welt sein, kann die Welt nicht einem über ihr stehenden Geist ihre einheitliche Ordnung verdanken? Die Spiritualisten lehnen diesen Gedanken ab, da er ein transeuntes Wirken voraussetzt, während sie nur immanente Tätigkeit zulassen und sich daher zu dem Schluß gedrängt fühlen, daß ein einziges geistiges Wesen in allen Dingen immanent lebe und wirke.[73] —

In diesem Zusammenhange muß die Wechselwirkung im Lichte des Monismus näher besprochen werden. Die Erfahrung läßt uns ein zweifaches Wirken unterscheiden, ein immanentes und ein transeuntes. Ersteres beobachten wir unmittelbar in unserem eigenen inneren Geschehen. Letzteres erfahren wir, wenn wir selbst eine Wirkung in einem anderen Dinge hervorrufen. Was wir hier wirklich erfahren, ist nur die Tatsache der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Veränderungen in den Dingen. Besteht aber zwischen den gleichzeitigen Veränderungen ein kausales Verhältnis? Kann es eine reale Wechselwirkung zwischen den Dingen geben, die doch voneinander getrennt, selbständig sind? Gibt es einen influxus physicus, durch den die Ursache etwas auf das andere Ding überträgt? Wie soll man sich solchen Übergang vorstellen?[74]

Die Okkasionalisten meinten, Gott bringe bei Gelegenheit einer Veränderung in A eine entsprechende Veränderung in B hervor. Leibniz stellte zum Zweck einer Erklärung seine gekünstelte harmonia praestabilita auf. Fehlt aber den Dingen, wie die Okkasionalisten meinen, jede selbständige Wirkungsweise, dann fehlt ihnen auch das selbständige Sein, dann sind sie einfach als Äußerungsweisen Gottes aufzufassen. Diesen Schluß zog Spinoza, und auf ganz anderem Wege wurde Lotze zu einem ähnlichen Resultate geführt. Er gab die Selbständigkeit der Einzeldinge auf und ließ sie alle in einem einzigen einheitlichen Wesen wurzeln.[75] —

Führt also wirklich die allgemeine Wechselwirkung, wenn man die Begriffe „zu Ende denkt", zur monistischen Weltanschauung? Nicht doch; eine gesunde Kritik der monistischen Wechselwirkungslehre führt uns zu einer anderen Erkenntnis. Lotze meint, es sei ein Widerspruch, wenn man sagt, die Dinge seien selbständig und doch aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Dieser Widerspruch wäre vorhanden, wenn die Einzeldinge völlig unabhängig und selbständig und doch in zweckmäßiger und notwendiger Weise aufeinander angewiesen wären. Wer wollte aber solche absolute Unabhängigkeit der Dinge behaupten? Es ist gewiß zuzugeben, daß wir das Wie des transeunten Wirkens nicht begreifen können. Aber ist dies schon ein hinreichender

[71] S. 169. [72] S. 169 f. [73] S. 171 f. [74] S. 172 f. [75] S. 174 ff.

Grund, das transeunte Wirken überhaupt für unmöglich zu erklären? Zumal auch das immanente Wirken dem Denken große Schwierigkeiten bietet, und doch nehmen die Monisten dieses als wirklich an. Außerdem ist die Annahme eines transeunten Wirkens die nächstliegende und natürlichste. Die entgegengesetzte Annahme eines rein immanenten Wirkens im monistischen Sinne widerspricht dem klaren Zeugnis des Selbstbewußtseins. Dieses sagt mir, daß ich eine abgeschlossene, persönliche Einheit bilde. Das wäre unmöglich, wenn mein Ich mit den Mitmenschen in einem gemeinsamen, geistigen Wesensgrunde wurzelte. Dieser gemeinsame Wesensgrund müßte für all die ungeheuren Gegensätze im Leben die unmittelbare und ausschließliche Quelle sein: Gottesglaube und Atheismus müßte mit gleicher Notwendigkeit aus dieser Quelle hervorströmen.[76]

So führt die Leugnung transeunter Wirkung zu Absurditäten, seine Annahme hingegen drängt mit logischer Konsequenz über die Dinge hinaus zur Anerkennung eines Schöpfers, der die Dinge so schuf, daß sie im Zusammenhang miteinander und in Abhängigkeit voneinander wirken.[77]

Doch solche Schlußfolgerung wird von manchen als allzu radikale Konsequenzmacherei verurteilt. Sie meinen, man könne auch bei Annahme eines gemeinsamen, geistigen Wesensgrundes den Einzelwesen doch noch einen eigenen Wirkungskreis lassen. Wentscher macht einen dahin zielenden Vermittlungsversuch. Er meint, soweit zwischen den Dingen ein transeuntes Wirken stattzufinden scheint, müssen sie in einer Wesenseinheit begriffen gedacht werden, ihre immanenten Wirkungen dagegen gehören der Sphäre ihres spezifischen Eigenlebens an. Eine solche Eigensphäre will nun Wentscher nicht den materiellen Dingen, wohl aber den bewußten, wirkungsfähigen Einzelwesen, den Menschen, zuerkannt wissen. Von den Gründen, die Klimke gegen Wentschers Ansicht vorführt, sei der eine hervorgehoben, daß sich aus derselben ein sehr merkwürdiges Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Absoluten ergibt. Gerade die immanenten Tätigkeiten des Menschen, sein bewußtes Innenleben, sind die höchsten und vollkommensten. Kann er diese aus eigener Kraft ausführen, warum nicht die transeunte Wirksamkeit, die sich ja doch schließlich auf Druck und Stoß reduziert? Diese minderwertige Tätigkeit bleibt nach Wentscher dem absoluten Wesensgrund reserviert! So stellt sich sein Vermittlungsversuch als ein unhaltbarer Ausgleich zwischen Theorie und Wirklichkeit dar, als eine nicht zu Ende gedachte Spekulation.[78] —

Die monistische Lehre vom Wirken, so verfehlt sie ist, hat einen Wahrheitskern, den man erkennt, wenn man die monistische und die theistische Immanenz miteinander vergleicht. Die Dinge sind vom Absoluten real verschieden und haben eigene Selbständigkeit und Unabhängigkeit, anderseits sollen sie in ihrem Wirken voneinander abhängig sein und aufeinander wirken. Letzteres ist nur möglich, wenn das absolute Seinsprinzip mit ihnen und in ihnen wirkt. Wir stehen hier vor der tiefen Lehre von der göttlichen Mitwirkung mit aller Kreatur. Die Dinge bedürfen der göttlichen Allmacht, um in ihrem Sein fortzufahren und um dieses Sein zu betätigen. Gott ist in allen Dingen und wirkt in ihnen und mit ihnen. Klingt das nicht monistisch? Bei aller Ähnlichkeit der theistischen und monistischen Lehre bestehen da tiefgreifende, wesentliche Unterschiede. Im Theismus haben nämlich die Dinge ein eigenes, von Gott real verschiedenes Sein, sie sind selbst wirklich tätig, wenn sie auch hierzu der Mithilfe Gottes bedürfen. Gott ist zwar in allen Dingen, aber er hebt ihre eigene Wirklichkeit nicht auf. Im Monismus sind die Dinge

[76] S. 176 ff. [77] S. 180. [78] S. 180 ff.

Wesensbestandteile des Absoluten, sie haben keine eigene Tätigkeit, sondern alles ist die Tätigkeit des Absoluten.[79] —

Im nun folgenden Kapitel behandelt Klimke den monistischen Ausbau des Spiritualismus und beleuchtet zunächst in dem Abschnitte „Der Monismus und das Unbewußte" die Frage, wie das Wesen des Absoluten des näheren zu bestimmen sei. Ist der absolute Geist bewußt oder unbewußt? Eduard von Hartmann hat behauptet, daß der absolute Weltgrund wesentlich unbewußter Natur sein müsse und erst in seiner Entwicklungsgeschichte danach strebe, sich zum vollen Selbstbewußtsein zu erheben. Das Bewußtsein schließt notwendig ein geistiges Sehen, Erkennen ein; das Unbewußte folgt blindem Drang. Das Bewußte steht höher als das Unbewußte. Es ist vollkommener. Wie konnte nun das unbewußte Absolute das Bewußtsein aus sich hervorbringen? Der Monismus sagt: auf dem Wege der Entwicklung. Ein Absolutes, das sich aber erst durch Entwicklung zur Vollkommenheit durchringt, ist eine Karikatur des absoluten Seins. Und warum hat es sich zum Bewußtsein entwickelt? Da keine Ursache vorhanden war, die dasselbe gerade in diese Bahn der Entwicklung hätte lenken können, so ist der ganze Prozeß ohne Grund, zufällig vor sich gegangen.[80]

Übrigens will Hartmann diesen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege gehen, daß er dem Bewußtsein jede höhere Vollkommenheit dem Unbewußten gegenüber abspricht. Er findet im Bewußtsein vielmehr eine Beschränkung, ja eine Strafe.[81]

Wie will er ferner die Fülle von Zweckmäßigkeit, die sich in der Natur findet, erklären. Kann ein unbewußter Faktor aus sich selbst, aus eigener Kraft etwas Zweckmäßiges hervorbringen? Die Philosophie des Unbewußten, die nicht auf einen ersten, bewußten Faktor zurückgreifen will, muß die ganze Weltordnung schließlich als Zufall erklären. Hartmann meint, mit seiner Lehre auch das Problem des Übels lösen zu können. Er findet nämlich, daß das Dasein dieser Welt eine unentschuldbare Grausamkeit wäre, wenn ein Gott bewußt, mit klarer Erkenntnis diese elende Welt geschaffen hätte. Er bedenkt nicht, daß bei seiner Ineinssetzung von Gott und Welt, alle Qual in der Welt zugleich in Gott ist, so daß sein Absolutes zum jammervollsten, zwiespältigen Wesen wird. Er vergißt, daß der endliche Charakter der Geschöpflichkeit und der Mißbrauch der menschlichen Freiheit, dem christlichen Denker Elend und Sünde verständlich macht. Für Hartmann ist alles Übel in der Welt notwendig ein Übel des Absoluten, auch das moralische Übel, und so ergibt sich der Widerspruch, daß das Absolute zugleich Urprinzip der Sittlichkeit und die hypostasierte Auflehnung gegen jede Sittlichkeit ist. Übrigens liebt es der Pessimismus, die Tatsache des Übels einseitig ins Ungeheure aufzubauschen und die biologische Bedeutung des Schmerzes und die anspornende Kraft des Übels zu übersehen. Er beweist damit, daß er keine gesunde und lebensfähige Weltanschauung ist.[82]

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß das absolute Prinzip nicht unbewußt, sondern bewußt sein muß. Es muß alles erkannt haben, bevor es Dinge ins Dasein rief, und muß diese Fülle der Erkenntnis aus sich selbst geschöpft haben. Diese ewigen Gottesgedanken treten uns in der Natur entgegen: Gott in der Natur — das ist der Wahrheitskern des Monismus. Seine weitere Behauptung: Gott identisch mit der Natur — das ist sein fundamentaler Irrtum.[83] —

---

[79] S. 184 ff. [80] S. 186 ff. [81] S. 191. [82] S. 192 ff. [83] S. 196 f.

Wie das Absolute näherhin zu fassen sei, wurde verschieden beantwortet. Vereinzelt steht Frohschammers Ansicht da, derzufolge die „Phantasie“ das immanente Weltprinzip sei. Zahlreicher sind die Philosophen, die den Weltgrund als Willen bestimmen. Das führt uns zu dem Thema: Monismus und Voluntarismus. Es handelt sich hier um den metaphysischen Voluntarismus, der im Willen das Wesen sowohl der Einzeldinge wie des Absoluten selbst sieht. Als seine Hauptvertreter sind Schopenhauer, Wundt und Paulsen zu nennen.[84]

Es fragt sich nun, ob der Wille als Ding an sich zu betrachten ist, ob das Wesen der Dinge Wille ist, und zweitens ob dieser Wille Einer ist.[85]

Schopenhauer geht von Kants Kritizismus aus: die von uns erkannte Welt ist nur Erscheinung, ist nicht die wirkliche Welt an sich. Er trennt sich aber dann von Kant und sagt: wir können zur Erkenntnis der Dinge an sich vordringen mit Hilfe unseres Selbstbewußtseins. In diesem ist unser Wollen das einzige uns unmittelbar Bekannte. Von hier aus müssen wir die Natur verstehen lernen; wie bei uns, so ist auch in der ganzen Natur das Ding an sich Wille zu nennen. Auch Wundt findet im reinen Wollen das eigentlich und ursprünglich in uns Wirkliche, auch er setzt das eigentliche Wesen der Welt in den Willen.[86]

Schopenhauer und Wundt nehmen an, daß wir unser Ich unmittelbar und wirklich in unserem inneren Geschehen erkennen, und daß dieses Ich wesentlich Wille sei. Bezüglich des ersten Punktes ist zu bedenken, daß unser Innenleben mit unserem eigenen Wesen nicht schlechthin identisch, daß das psychische Leben nur die Äußerung und Tätigkeit der geistigen Substanz ist. Die Seele einfach in die Summe psychischer Akte aufzulösen, geht nicht an. Jedes, auch das psychische Geschehen setzt einen Träger voraus; dieser ist uns aber nicht unmittelbar bekannt, sondern kann nur erschlossen werden. Aber selbst unser psychisches Geschehen genau und vollständig zu erfassen, ist äußerst schwer, wie die verschiedenen psychologischen Streitfragen zeigen. Wie können wir da unser eigenes Ich in unserem Innenleben vollständig und unmittelbar erfassen?[87]

Weiterhin wird behauptet, unser Ich sei wesentlich Wille. Ist aber nicht neben dem Wollen das Erkennen vorhanden? Aber das Wollen soll das Primäre, Wesentliche, der Intellekt nur das Sekundäre, Abgeleitete sein. Schopenhauer weist in beredter Sprache auf den großen Einfluß hin, den das Streben auf den Menschen und seine Gedankenwelt ausübt. Damit hat er aber die Priorität des Willens nicht dargetan und ebensowenig bewiesen, daß der Intellekt nur ein Produkt des Willens sei. Dabei faßt er den Willen in einer sehr weiten Bedeutung als Streben und Trieb und verlegt in ein dunkles Streben und einen unbewußten Trieb das Wesen des Absoluten, das doch notwendig bewußt-geistiger Natur sein muß. Handelt es sich aber um bewußtes Streben nach einem Ziele, dann muß dieses Ziel vorher erkannt sein.[88]

Man darf nicht darauf hinweisen, daß es z. B. in der Pflanze ein Streben gebe, das sehr zweckmäßig vorangeht, ohne daß eine Erkenntnis des Zieles vorhanden wäre. Jemand hat doch den Zweck vorauserkannt, nicht die Pflanze, wohl aber der Schöpfer, wie auch die Maschine den Zweck nicht erkennt, wohl aber der Techniker, der sie konstruierte.[89]

Dem Absoluten muß also allem nach Intellekt ebenso zugeschrieben werden als auch freier Wille, der unter den möglichen Welten diese Welt

[84] S. 197 ff. [85] S. 199. [86] S. 200 ff. [87] S. 202 ff.
[88] S. 205 ff. [89] S. 208 f.

auswählte. Daraus ergibt sich aber, daß Gott als der absolute Weltgrund persönlich gedacht werden muß. Das wollen nun freilich die Monisten nicht zugeben, sie wenden ein, Persönlichkeit bezeichne etwas Abgegrenztes, besage also Beschränkung, dürfe also dem Absoluten nicht zugeschrieben werden. Sie übersehen, daß sich die Persönlichkeit sehr wohl ohne die der menschlichen Persönlichkeit anhaftenden Mängel denken läßt. Gott ist die absolute Persönlichkeit, frei von aller Endlichkeit und Unvollkommenheit.[90] —

Wie beweisen die Monisten die von ihnen behauptete Einheit des Willens in der Natur? Sie berufen sich auf den einheitlichen Zusammenhang aller Stufen der Natur, der den Gedanken nahelegt, daß in allen Naturphänomenen ein und dasselbe Prinzip sich manifestiere, und das sei eben der eine Wille. Er liegt hinter den Erscheinungen, unabhängig von Raum und Zeit. Die Zahl der Dinge, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, er bleibt der eine, in jeglichem Ding der Natur, ganz und ungeteilt gegenwärtig.[91]

So Schopenhauer. Man sieht, er betont richtig die Einheit des absoluten Prinzip der Welt, er läßt sich aber auch verleiten, die Identität dieses Prinzipes mit den Einzeldingen zu behaupten. Anderseits steht er im Banne der Kantschen Lehre und spricht den Einzeldingen jede eigene Realität ab und verwandelt alle Vielheit in eine bloße Erscheinung, die das Wesen des Dinges an sich gar nicht berühre.[92]

Schopenhauer hat nicht unrecht, wenn er sagt, daß sich im Ganzen der Natur und Geschichte ein einheitlicher, objektiver Wille offenbare und daß dieser Wille in jedem Einzeldinge in gewissem Sinne gefunden werden kann. Das ließe sich auch im theistischen Sinne deuten.[93]

Wundt sieht ebenfalls im Willen das Wesen der Welt, aber die Welt ist bei ihm nicht, wie bei Schopenhauer, ein einziger, einfacher Wille, sondern eine Stufenfolge von Willenseinheiten, die wir begrifflich zu einer idealen Einheit zusammenfassen, in der wir dann den letzten Grund alles Seins und Werdens suchen. Das religiöse Gefühl drängt uns dann, dieses logische Einheitsideal in eine reale Einheit zu verwandeln und diese durch Ausstattung mit den höchsten Eigenschaften zur Gottheit zu erheben.[94]

Klimke konstatiert seine Betrachtungen über den spiritualistischen Monismus abschließend, daß derselbe über dem materialistischen steht, da er richtig erkennt, daß der Weltgrund unbedingt einheitlicher, geistiger Natur sein müsse. Man könnte ihn die heute herrschende philosophische Weltanschauung nennen. Aber — soweit er phänomenaler Monismus ist — kann er den denkenden Geist ebensowenig befriedigen als der Materialismus, beide drängen Fragen auf, die über die uns unmittelbar erkennbare Wirklichkeit hinausgehen z. B. wie die einzelnen Dinge sich zum All-Eins verhalten. So muß der phänomenale Monismus dem transzendenten weichen, der uns zu den eigentlichen Tiefen monistischer Spekulation führt. Mit diesen Gedanken über das Verhältnis des phänomenalen zum transzendenten Monismus schließt Klimke das zweite Buch seines herrlichschönen Werkes.[95]

---

[90] S. 209 f. [91] S. 210 ff. [92] S. 212. [93] S. 212 f.
[94] S. 213 f. [95] S. 214 f.

3. Der transzendente Monismus.

Der bisher betrachtete materialistische und spiritualistische Monismus hält das Absolute für real bestimmbar. Der transzendente Monismus sieht das wahre Sein der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, die sich unserer Erkenntnis entweder im materiellen oder im psychischen Gewande darbietet. Ihm ist das wahre, noumenale Sein der Welt weder geistig noch körperlich, es steht über solchen Bestimmungen. Worin besteht es nun wohl? Diese Frage scheidet die Monisten in zwei Gruppen. Die eine — positive — Gruppe glaubt, wenigstens annähernd das wahre Wesen der Welt angeben zu können; die andere — agnostische — ist auch überzeugt, daß es ein einheitliches, wahres Sein gebe, hält aber dieses Sein für unbekannt und unerkennbar. Die positiven Richtungen schlagen nun wieder verschiedene Wege ein, um zu einer metaphysischen Bestimmung des Absoluten zu gelangen. Im rationalistischen Monismus spielen dialektische Begriffsentwicklungen eine Hauptrolle, die anderen positiven Richtungen stützen sich auf naturphilosophische Erwägungen und bedienen sich der induktiven Forschungsmethode. Nach solchem allgemeinen Überblick über den transzendenten Monismus faßt Klimke die positiven Richtungen desselben ins Auge und zwar in erster Linie den rationalistischen Monismus.[96]

Einige historische Bemerkungen bilden das Präludium. Der rationalistische Monismus geht gewöhnlich von dem Begriff des Seins aus, identifiziert Sein und Denken und legt mithin auch dem wirklichen Sein jene Eigenschaften bei, die der abstrakte Seinsbegriff als solcher hat. So die Alleinslehre der Eleaten, ähnlich Johannes Scotus Eriugena. Zu Beginn der neueren Philosophie hat Descartes mit seiner mißglückten Definition der Substanz und später Kant mit seiner Unterscheidung einer phänomenalen und noumenalen Welt den rationalistischen Monismus vorbereitet. Johann Gottlieb Fichte hat auf die Inkonsequenz hingewiesen, die in Kants Annahme eines Noumenon liegt, und hat einfach die Existenz dieses unbekannten X geleugnet. So gelangte er zu völliger Identifizierung von Sein und Denken, zu seinem subjektiven Idealismus, dem Schelling seinen objektiven Idealismus zur Seite stellte. Diesen Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Idealismus überbrückte Hegel durch seinen absoluten Idealismus, indem sich bei ihm Geist und Natur aus der absoluten Idee gleichmäßig entwickeln. Somit müssen Fichte, Schelling und Hegel als die eigentlichen Begründer des rationalistischen Monismus in der Neuzeit angesehen werden. Heute hat derselbe nicht mehr viel Anhänger.[97] —

Wie begründet der Rationalismus seine monistische Auffassung des Weltganzen und was läßt sich zur Kritik seiner „Gründe" anführen? Seine Beweise lassen sich auf drei Gedanken zurückführen: erstens auf die Einheitsbestrebungen der Vernunft, zweitens auf die Identifizierung von Denken und Sein, drittens auf die monistische Definition des Substanzbegriffes.[98]

Die Einheitsbestrebungen der Vernunft sind eine Tatsache: unser Geist kann nur in einem harmonischen Verständnis des Ganzen seine Befriedigung finden. Diesem unaustilgbaren Bedürfnisse der menschlichen Vernunft glaubt man nur durch einen monistischen Weltabschluß genügen zu können. Darin liegt eine Übertreibung. Man übersieht die Frage: Wie weit ist das Einheitsstreben des menschlichen Geistes berechtigt? Offenbar dürfen wir die Wirklichkeit nicht vergewaltigen, nur um

[96] S. 219 f. [97] S. 220 ff. [98] S. 225.

unserem sog. Einheitsbedürfnis Genüge zu tun. Man muß sich über die Grenzen klar werden, innerhalb deren dieses Streben berechtigt und objektiv begründet ist. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß die monistische Annahme die einfachste ist. Gewiß ist der Satz richtig, daß die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden dürfen, aber da wäre erst zu beweisen, daß bei der Welterklärung keine Notwendigkeit zur Annahme mehrerer Prinzipien vorliege.[99] —

Das übertriebene Einheitsstreben veranlaßt die Monisten auch, die Identität von Denken und Sein zu behaupten. Wie kommt der Monismus zu dieser Ineinssetzung? Wir erreichen nicht nur mit unserem Denken das Sein, unser Denken selbst gehört auch in die Sphäre des Seins. Sein und Denken ist also, so schließen die Monisten, dasselbe. Der eigentliche Ausgangspunkt zu dieser Gleichsetzung scheint in der idealistischen Philosophie zu liegen, für welche das Sein ein Produkt des Denkens ist. Der Begriff des Seins ist durchaus einfach, einheitlich und einer, ist nun Denken gleich Sein, dann ist natürlich auch das Sein einfach, einheitlich und eines. Und wie der Begriff des Seins ewig, unveränderlich und notwendig ist, so ist auch das eine Sein ewig, absolut notwendig, absolut unveränderlich. Aus dieser Identifizierung von Denken und Sein folgt noch der für jeden Monismus überaus wichtige Grundsatz, daß zwei oder mehrere Dinge nicht aufeinander wirken können, wenn sie nicht schließlich Ein Seiendes sind.[100]

Ist nun diese Gleichsetzung von Denken und Sein berechtigt? Nein; das begriffliche Sein ist mit dem realen Sein nicht identisch. Gäbe es nur ein reales Sein, welches, wie die Monisten wollen, sich in die verschiedenen Dinge differenziert hätte, so wäre dieser reale Prozeß ein völlig anderer als der logische. Denn dieses reale Sein müßte alle Vollkommenheit in sich enthalten und die Differenzierung des All-Eins müßte dadurch erfolgen, daß Merkmale in Wegfall kommen, während beim logischen Prozesse die individuellen Eigenschaften und Merkmale hinzutreten. Hier steht der inhaltsleerste Begriff an der Spitze, in der realen Ordnung das inhaltsreichste Sein. Dieser Unterschied zeigt sich auch in anderer Beziehung. In der Wirklichkeit geht der Weg immer von der Ursache zur Wirkung, das Denken kann aber auch den umgekehrten Weg einschlagen. Das Denken geht auf das Allgemeine, die Wirklichkeit bietet individuell Bestimmtes. Das Denken ist oft falsch, das Sein nie. So zeigen sich fundamentale Unterschiede zwischen logischer Deduktion und realer Entwicklung. Anderseits gibt es freilich auch eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein innerhalb gewisser Grenzen, insofern der objektive Inhalt des wahren Denkens mit dem realen Sein zusammenfällt.[101] —

Aus der Identifizierung von Denken und Sein folgt auch die Annahme eines absoluten Denkens, wie sie in Hegels absolutem Idealismus ihren klarsten Ausdruck gefunden hat. In diesem System wird der leerste Begriff eines bestimmungslosen Seins mit dem höchsten realen Wesen verwechselt; an die Stelle des Wirklichen ist der logische Begriff gesetzt.[102] —

Mit diesen Gedankengängen hängt auch das Postulat einer absoluten Wissenschaft zusammen d. h. die Forderung, daß sich die Philosophie aus einem einzigen obersten Prinzip ableiten lasse. Eine solche absolute Wissenschaft besitzen wir nicht; es gibt kein System, das aus einem einzigen Prinzip die gesamte reale und ideale Wirklichkeit auch nur halbwegs annehmbar abgeleitet hätte. Auch ist nicht ein

[99] S. 226 ff. [100] S. 229 ff. [101] S. 232 ff. [102] S. 234 f.

allgemeines Prinzip der Ausgangspunkt unseres Wissens, sondern die Ereignisse der Außen- und Innenwelt; nicht die reine Deduktion, sondern Induktion und Deduktion, die gedankliche Bearbeitung der Erfahrung bringt uns die Erkenntnis der Wirklichkeit. Fichtes Wissenschaftslehre ist ein Beleg dafür, daß man vergeblich sucht, wenn man darauf ausgeht, den unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens zu finden. Er glaubt das absolute Prinzip im Ichbewußtsein gefunden zu haben, und formuliert es näherhin in der schönen Thesis: „Das Ich setzt sich selbst." In diesem sich Setzen des Ich soll die Absolutheit des Ich begründet sein. Wie gelangt Fichte dazu? Er gebraucht den Ausdruck „sich Setzen" in einem doppelten Sinn: 1. sich erkennen, 2. sich hervorbringen, und gelangt so durch eine Identifizierung von Denken und Sein (das erkannte Objekt fängt eben dadurch, daß es erkannt wird, an zu existieren) zu seinem Ich als absolutem Subjekt.[103] —

Außer seiner Betonung der Einheitsbestrebungen der Vernunft und seiner Identifizierung von Denken und Sein ist für den rationalistischen Monismus noch sein eigenartiger Substanzbegriff charakteristisch. Die traditionelle Philosophie unterscheidet die Akzidenzien, d. h. die veränderlichen und wechselnden Bestimmungen der Dinge, von der Substanz, welche diese akzidentellen Bestimmungen in sich aufnimmt und doch bei allem Wechsel derselben beharren kann. Zwei Merkmale bestimmen also den Substanzbegriff: 1. sie ist Träger der Akzidenzien, 2. sie selbst bedarf keines Trägers, sie ist in gewissem Sinne für sich. In der logischen Ordnung d. h. für unsere Erkenntnis sind die Akzidenzien das Erste, in der Ordnung des Seins ist die Substanz das Erste; sie ist die notwendige Vorbedingung für die Existenz von Akzidenzien. Ein Akzidenz kann ohne Substanz nicht existieren. Dagegen sind die Akzidenzien nicht notwendig für das Dasein der Substanzen. Der Begriff der Substanz schließt den Begriff der Akzidenzien nicht in sich und mithin ist eine Substanz ohne Akzidenzien wenigstens denkbar und möglich.[104]

Die grundlegende Seinsbestimmung im Substanzbegriff ist, daß die Substanz keines solchen Seinsträgers bedarf, wie ihn die Akzidenzien brauchen; sie schließt positiv die Beziehung der Inhärenz aus. Spinoza hat nun den Irrtum begangen, daß er dieses Inhärenzverhältnis als Kausalverhältnis faßte: Die Beziehung des Akzidens zur Substanz wird bei ihm zur Beziehung der Wirkung zu ihrer Ursache. Er versteht unter Substanz ein Sein, das keines anderen Seins als Ursache bedarf. Da aber alle Dinge der Erfahrung einer Ursache bedürfen, so werden sie sofort zu Akzidenzien der einen, absoluten, göttlichen Substanz, die eben wegen ihrer absoluten Vollkommenheit aus sich selbst und in sich selbst ist und keine Ursache ihres Seins hat. Auf dieser verfehlten Fassung des Substanzbegriffes baut Spinozas Pantheismus auf. Er will die Wirklichkeit nach seiner Auffassung gestalten, statt die Erkenntnis der Wirklichkeit anzugleichen. Darin liegt aber eine Vergewaltigung der Tatsachen.[105] —

Der rationalistische Monismus, wie ihn auch Hegel vertrat, konnte auf die Dauer nicht befriedigen und so trat ein Rückschlag ein. An die Stelle des rationalistischen Monismus trat der naturphilosophische Monismus, dessen Charakteristikon die Verwendung der induktiven Methode ist. Fechner hat hier bahnbrechend gewirkt; ihm folgten Eduard von Hartmann und Wilhelm Wundt. Die induktive Metaphysik, der sie das Wort reden, baut auf breiter empirischer Grundlage auf und betont, daß unsere innere Erfahrung einen Weg eröffne, der in das Gebiet des

[103] S. 235 ff. [104] S. 240 f. [105] S. 242 f.

Transzendenten führt. Unsere innere Erfahrung, die uns unser eigenes Sein unmittelbar erkennen läßt, zeigt uns dieses Sein als ein psychisches; so legt sich die Folgerung nahe, daß auch sonst ein psychisches Moment die Grundlage allen Seins bildet. Dies die Grundansicht des Erfahrungsmonismus.[106] —

Welche Gründe führt der naturphilosophische Monismus an? Fechner hat zur Begründung seines Monismus die geistreichsten naturphilosophischen Betrachtungen über die monistische Einheit des Weltganzen geliefert. Auf Grund derselben sieht er in der ganzen großen Welt einen einzigen, großen, lebendigen Organismus, beseelt und durchdrungen vom Geiste Gottes. Gewiß ist das eine sehr poetische Auffassung, sie ergibt sich aber nicht aus den Betrachtungen über die harmonische Einheitlichkeit der Welt. Spricht auch aus dem Werke eines Künstlers lebendig sein mächtiger Geist, so ist doch diese Schöpfung nicht mit ihrem Schöpfer eins. Die Natur weist uns überall auf Gott hin, aber daraus folgt nicht, daß dieser Gott mit der Natur ein einziges Wesen bilde. Auch die Versuche Fechners, das Verhältnis des menschlichen Individualbewußtseins zum Allbewußtsein, zur Weltseele, anschaulicher darzustellen, sind nur geistreiche, dichterisch ausgeschmückte Vergleiche, beweisen aber nicht, daß die individuelle Seele nur ein Teilchen der Allseele ist.[107]

Wie Fechner so verwendet auch Hartmann die induktive Methode in der Metaphysik und konstruiert mit Hilfe derselben seinen konkreten Monismus. Er schließt aus der gegenseitigen Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, daß nicht nur in unserem denkenden Geiste, sondern auch in den von uns erkannten Dingen eine und dieselbe alles umfassende, alles durchdringende Vernunft sich offenbart. Er übersieht, daß sich die Harmonie zwischen unserem Erkennen und den realen Gegenständen ebenso gut begreifen läßt, wenn wir ein über beiden stehendes intelligentes Wesen annehmen, das beide hervorgebracht und einander zugeordnet hat.[108] —

Die Grundlagen des naturphilosophischen Monismus sind nach Klimke der Naturalismus und die induktive Metaphysik. Der Naturalismus ist das Bestreben, naturwissenschaftliche Begriffe und Methoden auf das Geistesleben und den geistigen Gehalt der Welt auszudehnen. Es wird die Philosophie fast ganz von den positiven Einzelwissenschaften absorbiert. Das hat seinen Grund in der erfolgreichen Ausbildung der Naturwissenschaften einerseits und dem übeln Ruf, in den die Philosophie geraten war, anderseits. Die einseitige Zukehr des Interesses zur Naturforschung schädigte die philosophische Vertiefung. Und doch wäre diese sehr notwendig. Denn gerade die Naturwissenschaft geht von Voraussetzungen aus, deren Gültigkeit und Wert zu prüfen ihren Befugnisbereich überschreitet. So weisen die positiven Wissenschaften auf eine außer und über ihnen liegende Ergänzung hin. Von dieser philosophischen Ergänzung will aber der Naturalismus nichts wissen. Das ist sein großer Fehler, womit aber nicht geleugnet werden soll, daß auch berechtigte Momente in der naturalistischen Bewegung zu finden sind, daß auch dem Philosophen eine gründlichere Beschäftigung mit irgendeinem Zweige der Naturwissenschaften nur von Vorteil sein kann. Es ist aber völlig verfehlt, naturwissenschaftliche Begriffe und Methoden kritiklos auf alle anderen Gebiete zu übertragen und heterogene Gegenstände gleichartig zu behandeln.[109] —

Die einseitige Betonung der naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte ist es auch, die die induktive Metaphysik gezeugt hat. Ist eine rein

[106] S. 243 ff. [107] S. 246 ff. [108] S. 251 ff. [109] S. 253 ff.

induktive Metaphysik möglich? Welche Aufgabe hat die Metaphysik? Klimke sagt: Unter Metaphysik verstehen wir, im allgemeinen gesprochen, die Erforschung des Wirklichkeitszusammenhanges jenseits der unserer sinnlichen Erfahrung unmittelbar zugänglichen Seite der Natur. Die Metaphysik geht stets über die Empirie hinaus, ja beginnt eigentlich erst dort, wo jene aufhört. Die induktive Forschungsmethode, wie sie der Empirismus vertritt, muß sich streng innerhalb der Grenzen der Erfahrung halten. So ist also eine rein induktive Metaphysik im Sinne des Empirismus undenkbar. Gewiß bedarf die Metaphysik enger Fühlung mit den Naturwissenschaften, will sie nicht auf die Abwege willkürlicher Phantasien geraten. Aber die Erfahrung reicht nicht aus; neben den empirischen sind rationale Elemente erforderlich. Zu diesen rationalen Grundlagen gehören vor allem die logisch-ontologischen Prinzipien der Identität, des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Kausalität.[110]

Es ist klar, daß jede metaphysische Theorie von der Erfahrung ausgehen und mit ihr im Einklang bleiben muß. Es heißt aber Unmögliches verlangen, wenn man in letzter Zeit auf einer experimentellen Bestätigung der metaphysischen Theorien besteht. Eine solche Bestätigung ist nur in dem Sinne möglich, daß man von einer Theorie zeigt, daß sie in sich widerspruchsfrei ist, und daß sie selbst sowie ihre notwendigen Konsequenzen mit den logischen Gesetzen einerseits und mit den Tatsachen anderseits in Einklang stehen. Der naturphilosophische Monismus läßt sich zu sehr von dem naturalistisch-empirischen Zug unserer Wissenschaft leiten. Der Naturalismus und Empirismus, der ihn beherrscht, tritt besonders deutlich im entwicklungstheoretischen und im psychophysischen Monismus zutage.[111] —

Bezüglich des evolutionistischen Monismus bietet uns Klimke zunächst eine geschichtliche Orientierung. Schon bei den alten Indern tauchen pantheistische Systeme auf, welche eine Entwicklung des Absoluten in der Welt und einen ewigen Kreislauf des Geschehens lehren. Heraklit und später die Stoiker haben einem monistischen Evolutionismus gehuldigt, ebenso Plotin und die Neuplatoniker. Im Mittelalter wurde Plotins Lehre von manchen Mystikern aufgenommen. Nikolaus von Kues und vor allem Giordano Bruno haben eine immanente Entwicklungslehre teils vorbereitet, teils ausgebildet. In rein begrifflicher Fassung tritt uns der Entwicklungsgedanke bei Schelling, Herder u. a. entgegen; eine konkretere, realere Fassung bekam er durch Darwins Forschungen, bis endlich der synthetische Geist Spencers ein einheitliches evolutionistisches System ausarbeitete. Charakteristisch ist für Darwins Lehre, daß er die Entwicklung nicht aus inneren Gesetzen, sondern nur aus zufällig günstigen äußeren Umständen abzuleiten suchte. Heute geht man ganz allgemein von der rein äußeren und zufälligen Entwicklung ab und stellt innere Entwicklungsfaktoren auf, der Grundgedanke Darwins als solcher aber wird beibehalten und Spencers evolutionistisches System der Philosophie übt großen Einfluß aus. Beachtenswert ist, daß die modernen Entwicklungsphilosophen immer auf das Moment der Vervollkommnung hinweisen, daß sie die Schöpfung zu einer immanenten Entwicklung Gottes umdeuten und mit der Lehre vom steten Flusse der Dinge die Ansicht von einem Kreislauf des Werdens verbinden.[112] —

Es gilt nun, die Beweisführung des Entwicklungsmonismus ins Auge zu fassen, wenn es überhaupt eine solche gibt. Selbst Spencers „Beweise“ fußen auf der angenommenen Identität von Gott und Welt.

[110] S. 257 ff. [111] S. 261 ff. [112] S. 263 ff.

Das Wesen der Welt soll nach ihm absolut sein; tatsächlich ist es relativ und bedingt. Um dieser Schwierigkeit zu entkommen, flüchtet Spencer in das nebelhafte Gebiet des Unerkennbaren und glaubt aus den beiderseitigen Widersprüchen folgern zu dürfen, daß der menschliche Verstand über das Absolute nichts Positives aussagen könne. Er wäre sonst genötigt, die Welt als relativ und von Gott reell verschieden zu bezeichnen und die Schöpfung der Welt zuzugeben, wogegen er sich mit ebensoviel Energie, als unzulänglichen Gründen sträubt.[113] —

So schwach die Begründung des Evolutionismus ist, so groß ist sein Einfluß insbesondere auf die monistische Weltanschauung. Es ist ein Zug in unserer Zeit, aus dem Werden erst das Sein zu begreifen. Und man meint dies um so leichter zu vermögen, je gewaltigere Zeitstrecken man für den Werdeprozeß annimmt. So wird die Zeit eine allmächtige, zauberische Kraft, die auch die größten Geheimnisse zu erklären vermag, wenn sie nur lang genug angenommen wird. Man übersieht, daß die Schwierigkeit der Erklärung prinzipiell genau dieselbe bleibt, ob ein Ding in einem Augenblick eine kaum merkbare oder eine sofort in die Sinne fallende Änderung aufweist. Die Zeit als solche ist ja kein wirkender Faktor. Nur unter der Voraussetzung, daß in den vorausgesetzten primitiven Zuständen schon gewisse Eigenschaften, Fähigkeiten vorhanden gewesen sind, ließe sich eine allmähliche Entwicklung und Differenzierung einigermaßen begreiflich machen. Noch ein anderes Bedenken ist hervorzuheben. Jene primitiven Zustände, die den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet haben sollen, sind vorausgesetzt, die ursprünglichen Elemente sind also hypothetisch konstruiert; von ihnen aus meint man nun die heutigen Tatbestände a priori ableiten zu können, d. h. man macht den vorher eingeschlagenen hypothetischen Weg in umgekehrter Richtung noch einmal. Damit ist man aber zu keinem sicheren Resultat gekommen, damit hat man auch nichts erklärt. Erklären heißt immer nur weniger Bekanntes auf Bekannteres zurückführen, aus dem sich ersteres nach ebenfalls bekannten Gesetzen ableiten läßt. Hier aber wird Bekanntes aus gänzlich Unbekanntem nach unbekannten Gesetzen abzuleiten versucht! All diesen Gedankengängen liegt die Triebfeder einer monistischen Weltanschauung zugrunde. Die Natur wird als die allgewaltige, einzige Realität betrachtet, die aus ihrem Schoße heraus die Fülle der immer höheren Entwicklungsstufen hervorzaubert. All die Bestrebungen der evolutionistischen Wissenschaft haben die monistische Auffassung zu ihrer unbedingt notwendigen Grundlage. So hängen Evolutionismus und Monismus aufs engste zusammen.[114] —

An die Kritik des monistischen Evolutionismus schreitend legt sich Klimke drei Fragen vor: 1. sind Gründe vorhanden, eine ewige Entwicklung des All anzunehmen? 2. kann die Entwicklung, wie der evolutionistische Monismus behauptet, das Wesen des Absoluten ausmachen? und 3. ist überhaupt der Begriff der Entwicklung mit den Prinzipien des Monismus vereinbar? Alle diese Fragen sind mit einem Nein zu beantworten. Würde sich das All seit unendlichen Zeiten entwickelt haben, so müßte es jetzt schon seinen Endzustand, d. h. eine unendliche Vollkommenheit erreicht haben. Das ist aber nicht der Fall, also hat der Entwicklungsprozeß nicht von Ewigkeit her gedauert, sondern erst in Zeit begonnen. Er muß auch ein Ende finden, er strebt nicht ins Unendliche. Denn ein unendliches Streben des Absoluten würde soviel heißen als: das Absolute werde den gewünschten vollkommensten Zustand

[113] S. 269 ff. [114] S. 273 ff.

nie erreichen. Damit ist aber der Begriff des Absoluten, das so kraftlos erscheint, selbst unmöglich gemacht. — Hat nun die Entwicklung Anfang und Ende, so kann sie nicht das Wesen des Absoluten ausmachen. Denn das Wesen ist vom Dinge, dessen eigentliches Sein es ausmacht, unzertrennlich; es ist immer und überall mit diesem verbunden. Nun müßte aber das Absolute vor der Entwicklung und nach der Entwicklung ohne sein Wesen, als das eben die Entwicklung bezeichnet wird, sein. So kann also die Entwicklung nicht zum Wesen des Absoluten gehören. Ja noch mehr, der Begriff der Entwicklung ist mit dem Begriffe des Absoluten unvereinbar. Alle Versuche, diese Begriffe doch zu verbinden, müssen scheitern, wie Klimke in eingehenden Untersuchungen zeigt, die er in einem zusammenfassenden Rückblick noch kurz resumiert.[115] —

Eine besondere Form des evolutionistischen Monismus ist der aktualitätstheoretische Monismus, der die Welt nicht für eine Substanz ansieht, sondern erklärt: Die ganze Welt sei nur eine unendliche, zusammenhängende Reihe reiner Tätigkeiten. Evolutionismus und Aktualitätstheorie hängen eng zusammen. Der Evolutionismus ist nämlich mit der Substanztheorie wenig verträglich, da er nicht in etwas Bleibendem, sondern gerade im Werden das eigentliche Wesen der Dinge erblickt. Je weiter die Naturwissenschaft vordringt, desto weiter dehnt sich vor unserem Geiste das Reich des Wechsels aus, und der Gedanke muß auftauchen, ob nicht vielleicht bei vollständiger Kenntnis der Natur alles ohne Ausnahme sich in ein Werden auflösen würde. Damit hätte die Lehre von der absoluten Aktualität der Dinge ihren Abschluß erreicht. Weiterhin ist noch zu bemerken, daß der Evolutionismus ein stetes Fortschreiten zu Vollkommenerem behauptet. Substanzen bleiben sich aber in ihrem Wesen stets gleich; nur das leicht bewegliche, ungefesselte Werden, nur die reine Aktualität scheint solchen Aufstieg zu ermöglichen. So führt der Evolutionismus zur reinen Aktualität. Umgekehrt fördert die Annahme reiner Aktualität die Durchführung des Entwicklungsgedankens. Speziell die Menschenseele ist für den Aktualisten keine Substanz, sondern die Summe psychischer Akte, ihr Individualleben fügt sich leicht dem Volksleben, dieses dem Menschheitsleben ein, und mit diesem ist es eingeschlossen in das einheitliche Gesamtleben des Alls, in das allumfassende Leben Gottes. Dieses Leben Gottes ist daher nichts anderes als die Summe allen Geschehens in der Welt.[116]

Es hängen also Aktualitätstheorie und Monismus zusammen, da jene zur Identifizierung von Gott und Welt führt. Sie führt auch zur Identifizierung des Physischen und Psychischen. Die Aktualitätstheorie findet zwei Grundelemente in der Welt: die Bewegung in der objektiven, die Empfindung in der subjektiven Welt. Es fragt sich nun, ob nicht schließlich Bewegung und Empfindung d. h. im allgemeinen das physische und psychische Sein im Grunde eins und dasselbe ist. Avenarius glaubt diese Frage bejahen zu können, er sieht in der Bewegung die Form des Seins, in der Empfindung den Inhalt des Seins. Heymans meint, es sei das einfachste anzunehmen, daß nur psychische Vorgänge existieren und daß auch alle scheinbar physikalischen Prozesse in der Außenwelt im Grunde psychische Vorgänge sind. An die Aufstellung dieser Möglichkeit schließt sich naturgemäß die weitere Frage, ob nicht vielleicht diese unzähligen psychischen Vorgänge, die in der Natur sich abwickeln, eine einzige, große, allumfassende Einheit bilden. So wird man zu dem Grenzbegriffe eines Weltbewußtseins geführt.[117]

[115] S. 278 ff. u. 286 f. [116] S. 288 f. [117] S. 290 ff.

Die Einheit des Geschehens, wie sie der Monismus postuliert, ist nicht vorhanden. Das so mannigfache Geschehen in der Welt weist zwar kausale Zusammenhänge auf, eine eigentliche Identität des Geschehens aber kann man nicht zugeben, ohne mit der Erfahrung in Konflikt zu geraten. Wenn man das physische und das psychische Geschehen identifiziert, wie ist es zu erklären, daß wir beide in durchaus heterogener Weise erkennen? Wo liegt der Grund dieser Spaltung?[118] —

Die Hauptpunkte der Aktualitätstheorie erwachsen nach Klimke durchaus aus einer Kritik des Substanzbegriffes; man beruft sich darauf, daß wir weder mit unseren Sinnen in der Außenwelt noch mit unserem Bewußtsein in unserer Innenwelt eine Substanz irgendwie erkennen können. Der Substanzbegriff entspringt einer falschen Angewöhnung. Er hat höchstens hypothetischen Wert im Bereiche der materiellen Welt. Er ist ein Hilfsbegriff, dem keine Realität entspricht. Ihn gar in die Psychologie einführen wollen, wäre vollends verfehlt und würde die wissenschaftliche Erforschung des Seelenlebens nur auf Irrwege führen, da bei Annahme einer Seelensubstanz die psychischen Vorgänge zu leeren Erscheinungen herabsinken würden. Die Seele ist nichts als die Summe unserer inneren Erlebnisse. Der Ausdruck Seele ist nichts als ein Symbol, eine sprachliche Abbreviatur für die Totalität dessen, was in den Bewußtseinserscheinungen selbst gegeben ist. Viele Forscher haben diese Lehre von der Aktualität der Seele akzeptiert und überdies den Aktualitätsbegriff auf das gesamte Sein ausgedehnt: Alle Wirklichkeit ist ihnen ein reines Geschehen.[119] —

Zur Kritik der Aktualitätstheorie ist folgendes zu sagen. Wundt befürchtet, daß bei Annahme einer Seelensubstanz und durch die Unterscheidung eines psychischen Wesens und seiner Erscheinungsweisen demselben Skeptizismus auf seelischem Gebiete die Tür geöffnet würde, dem die Theorie der Erkenntnis einer Außenwelt durch die Unterscheidung eines noumenalen und phänomenalen Seins zur Beute geworden war. Er übersieht, daß bei der Erkenntnis der Außenwelt Objekt und erkennendes Subjekt reell verschieden; auf psychischem Gebiete dagegen das erkennende und das erkannte Ich ein und dasselbe ist. Die bewußten Vorgänge in mir sind tatsächliche, reale Vorgänge in mir, und zwar genau solche, wie ich sie in mir vorfinde. Aber sie sind nicht alles, was wir erkennen; den Grund, der sie kausal hervorbringt, vermögen wir nicht unmittelbar zu erfassen, sondern nur zu erschließen. Damit fallen die Bedenken Wundts. Wenn er weiter meint, man könne in der Psychologie sehr wohl ohne Annahme einer Seelensubstanz auskommen, so irrt er. Weder die gewöhnliche Selbstbeobachtung noch die exakte Untersuchung seelischen Geschehens zeigen eine reine Tätigkeit, sondern immer nur ein tätiges Subjekt. Auch das einfachste psychische Element enthält zwei Gegenpole; dasjenige, was bewußt ist, und dasjenige, dem es bewußt ist. So ist also in jeder psychischen Tätigkeit ohne Ausnahme zugleich ein Subjekt derselben gegeben. Die Philosophie muß sich fragen, wer denn dieses Subjekt ist, wie es beschaffen ist. So wird sie notwendig zur Bildung des Substanzbegriffes geführt. Dieser Begriff ist nicht hypothetisch, soweit er einen gewissermaßen selbständigen Träger der Eigenschaften, Kräfte, Tätigkeiten behauptet; er ist hypothetisch insofern, als sich mit ihm eine nähere Bestimmung der Natur sei es der materiellen oder geistigen Substanz, verknüpft. Die Substanz ist nicht, wie die Aktualisten spöttisch meinen, ein „Etwas, ich weiß nicht was.“ Schon die Erkenntnis, daß es

[118] S. 294 f. [119] S. 296 ff.

Substanzen gibt, und zwar verschiedenartige, körperliche und geistige, ist wertvoll. Auch ist gerade das primäre Element des Substanzbegriffes, die Selbständigkeit, eine positive Realität.[120]

Daß es neben den Akzidenzien ein selbständiges Sein als deren Träger geben muß, ergibt sich schon daraus, daß wir nie eine Tätigkeit ohne tätiges Subjekt denken können. Auch in unserem Bewußtsein treffen wir nie eine reine Tätigkeit an, sondern immer nur unser tätiges Ich. Wenn die Aktualisten behaupten, durch die Sprache habe sich der Substanzbegriff in die Philosophie eingeschlichen, so vergessen sie, daß die Sprache ein Erzeugnis des Gedankens ist. Wenn sich in der Sprache der Zwang vorfindet von Substanzen zu reden, so weist dies auf eine logische Nötigung hin. Ebenso ist es eine gänzliche Umkehrung des wirklichen Tatbestandes, wenn Wundt und Paulsen behaupten, der Begriff der Substanzen sei auf dem Gebiete der Körperwelt entstanden und erst von da auf das Seelenleben übertragen worden. Gerade in dem Ich, auf das sich all unser inneres Geschehen bezieht, hat dieser Begriff seine nächste empirische Grundlage.[121]

Die eben entwickelte und beleuchtete Aktualitätstheorie ist die Basis des aktualitätstheoretischen Monismus. Ihm ist die Welt eine Summe wesensgleichen Geschehens. Physisches und Psychisches sind nicht zwei voneinander verschiedene Gebiete. Alles Sein ist wesentlich Tätigkeit, Aktualität. Alle Aktualitäten beeinflussen sich gegenseitig. Sie bilden zusammen das Universum, in ihm ist der letzte Grund aller Einzelvorgänge gelegen. Auch diese letzte Einheit ist nichts in sich Abgeschlossenes, sie entwickelt sich. Diese letzte Einheit ist Gott, der nach Wundt als Weltwille zu fassen ist. Die Weltentwicklung ist dann als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens zu denken. An diesem höchsten Weltwillen nehmen die Einzelwillen teil; sie sollen aber nebenbei doch noch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre besitzen.[122] —

Alle Gruppen des Monismus, die Klimkes Buch bisher behandelt hat, stimmen darin überein, daß sie nicht nur die Welt mit Gott, sondern auch das Physische mit dem Psychischen identifizieren. Diese Identifizierung des Körperlichen und Seelischen steht im Widerspruch mit der Erfahrung. Das gibt nun der psychophysische Monismus zu. Sein Verhältnis zu den vorigen Richtungen ist also in diesem wichtigen Punkte ein gegensätzliches. Er gesteht innerhalb der empirischen Wirklichkeit die Unreduzierbarkeit des einen Geschehens auf das andere zu. Jenseits der phänomenalen Welt soll sich dann allerdings noch immer die Möglichkeit bieten, beide Reihen als Attribute eines und desselben noumenalen Wesens anzusehen.[123] —

Zur geschichtlichen Entwicklung des psychophysischen Problems übergehend bemerkt Klimke, daß Fechner als Vater der „Parallelismustheorie“ anzusprechen ist, ihre Wurzeln freilich reichen viel weiter zurück, auf jeden Fall bis zu Descartes, der die realistische Richtung der Parallelismustheorie einleitet.[124]

Die cartesianische Psychologie hat einen vollständigen Gegensatz zwischen Körper und Seele statuiert; die Seele ist nur eine res cogitans, der Körper nur eine res extensa. Leib und Seele haben eigentlich nichts miteinander zu tun und doch entsprechen sich die psychischen Erscheinungen im Bewußtsein und die physiologischen im Körper. Für diesen merkwürdigen Parallelismus ist Descartes die Erklärung schuldig geblieben.

---

[120] S. 300 ff. [121] S. 306 ff. [122] S. 309 f. [123] S. 310 ff.
[124] S. 312 f.

Die Okkasionalisten suchen eine solche zu geben, indem sie ihre Zuflucht zu Gottes Allmacht nehmen. Spinoza will die Schwierigkeit lösen, indem er sie beseitigt. Das dualistische Verhältnis zwischen Leib und Seele bei Descartes gestaltet sich bei ihm zur Identität um. Er kennt eine einzige Substanz, Gott; die beiden Attribute dieser Substanz sind der Gedanke und die Ausdehnung, welche durch bestimmte Modi, die Ideen und die Körper, ausgedrückt werden. Alles ist beseelt, und je vollkommener der Körper, desto vollkommener die ihm zugehörige Seele. Ja Körper und Seele bilden nicht nur eine Einheit; sie sind im Grunde durchaus identisch. So gelangt Spinoza zu einem psychophysischen Monismus, der sich einer stets wachsenden Anhängerzahl erfreut. Wenn jedem Körper eine Seele entspricht, der Körper selbst aber aus vielen Körperchen zusammengesetzt ist, so sind im Menschen ebensoviel Seelen als Atome vorhanden; diese Folgerung zog Leibniz in seiner Monadologie. Die psychischen Phänomene entspringen aus den Seelenmonaden, die physischen aus den Körpermonaden. Eine Wechselwirkung ist ausgeschlossen, aber ein auffallender Parallelismus ist vorhanden, der in der praestabilierten Harmonie seinen Grund hat.[125] —

Wie die bisher besprochene realistische Richtung, so hat auch die idealistische Richtung an Descartes angeknüpft. Seine Ansicht, daß der Körper keine reale Wirkung auf die Seele ausüben kann, so daß wir nicht die Körper, sondern nur unsere Ideen kennen, enthält die Grundlage des modernen Idealismus. Unter den Idealisten hat Schelling Interesse für das Verhältnis von Natur und Geisteswelt gezeigt, und unter den Schellingianern hat insbesondere Fechner dieses Problem in Angriff genommen. Er vertritt einen identitätstheoretischen, pantheistischen Parallelismus. Das physische und das psychische Sein sind nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Sache. Als Sigwart in der 2. Auflage seiner „Logik" (1893) an diesem psychophysischen Parallelismus scharfe Kritik übte, entbrannte der Parallelismusstreit, der sich nicht nur auf das Verhältnis von Leib und Seele beschränkte, sondern auch auf die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist ausdehnte. Von den zahlreichen Vertretern des psychophysischen Parallelismus sind u. a. zu nennen Wundt, Höffding, Ebbinghaus, Paulsen, Heymans, Jodl und Eisler. Zur Theorie des Parallelismus führten besonders drei Momente: 1. zeigten die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Psychologie sowie die vergeblichen Anstrengungen der Materialisten, daß Physisches und Psychisches zwei völlig heterogene Gebiete sind; 2. hatte sich seit Descartes die Überzeugung festgesetzt, daß diese beiden heterogenen Gebiete aufeinander absolut keinen kausalen Einfluß gewinnen können; 3. drängte Spinozas Pantheismus, der Geistiges und Körperliches als zwei Attribute der absoluten Substanz auffaßte, zu einem monistischen Abschluß des empirischen Dualismus, einem Abschlusse, der in der Kantschen, eine phänomenale und eine noumenale Welt unterscheidenden Erkenntnistheorie einen mächtigen Bundesgenossen fand. Man verlegte den Grund der auffälligen Harmonie zwischen körperlichem und geistigem Geschehen in ein transzendentes, noumenales Wesen, das zwei verschiedene Seiten besitzt, oder wenigstens dem Menschen zwei verschiedene Auffassungsweisen darbietet.[126] —

Wie sucht nun der psychophysische Monismus seine Aufstellungen zu begründen? Die Erfahrung zeigt uns eine durchgängige Harmonie zwischen geistigem und körperlichem Geschehen. Diese Harmonie durch

[125] S. 313 ff. [126] S. 316 ff.

ein kausales Abhängigkeitsverhältnis zu erklären, stößt auf gewisse Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten lassen sich auf drei „Beweise" der Parallelisten zurückführen: 1. den Beweis aus dem Kausalitätsprinzip, 2. den Beweis aus dem Satze von der Erhaltung der Energie und 3. auf den Beweis aus dem Axiom der geschlossenen Naturkausalität.[127]

Die Parallelisten behaupten, heterogene Substanzen, wie Materie und Geist, könnten nicht in kausaler Beziehung zueinander stehen; es wäre ja das Wie einer solchen Kausalität nicht zu begreifen. Hier ist wohl die Gegenfrage erlaubt, ob die Parallelisten das Wie einer Kausalität bei rein mechanischem Geschehen erklären können. Übrigens ist es ihnen nicht so sehr um das Kausalitätsprinzip überhaupt, sondern um den von der Naturwissenschaft ausgebildeten Kausalitätsbegriff zu tun, der das Energiegesetz und das Prinzip der geschlossenen Naturerklärung einschließt. Sie vergessen dabei, daß es sich hier um eine spezielle Form des Kausalitätsbegriffes handelt, die nur für das durch physische Kräfte ausgelöste physische Geschehen gilt. Diesen verengten Kausalitätsbegriff wendet man nun an, um eine Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem für unmöglich zu erklären, da eine solche eine Mehrung bzw. Minderung der Energiesumme mit sich führen müßte, und überdies dem Axiom der geschlossenen Naturerklärung widerspräche. Letzteres bestimmt nämlich, daß jeder einzelne Naturvorgang ausschließlich nach den Prinzipien physischer Gesetzmäßigkeit aus dem vorausgehenden zu erklären ist. Nun läßt sich nach der Meinung der Parallelisten die kausale Wechselwirkung zwischen physischem und psychischem Geschehen diesem Axiom in keiner Weise unterordnen. Warum nicht? Weil im Falle einer Wechselwirkung die Reihenfolge der physischen Vorgänge irritiert würde und somit der notwendige und eindeutige Zusammenhang des physischen Geschehens ins Wanken geriete.[128]

Es ist auffallend, daß die Parallelisten, anstatt die Tatsachen zu prüfen, das Problem auf rein aprioristischem Wege zu lösen suchen. Zu diesem Zwecke dehnen sie das Axiom der geschlossenen Naturkausalität, das in der anorganischen Natur seine Gültigkeit hat, auch auf das Gebiet der Biologie und Physiologie aus, ja sie sprechen ihm Allgemeingültigkeit zu. Das ist nun freilich ein durchaus willkürliches Vorgehen.[129] —

Zur Kritik des psychophysischen Monismus bemerkt Klimke folgendes. Fast sämtliche Parallelisten sind Monisten, was sonderbar erscheinen könnte: sie identifizieren auf metaphysischem Gebiete, was sie auf empirischem Gebiete aufs schroffste scheiden. Es besteht aber in der Tat ein innerer Zusammenhang zwischen phänomenalem Parallelismus und noumenalem Monismus. Die Erfahrung zeigt uns bei aller Verschiedenheit von Natur und Geist doch auch ihre Harmonie. Letztere suchen nun die Parallelisten dadurch zu erklären, daß sie einfach eine noumenale Identität beider Erscheinungsreihen annehmen. Auch ihre „Beweise" haben nur dann einen Sinn, wenn man vom monistischen Standpunkt ausgeht: Der Monist muß dem Axiom der geschlossenen Naturkausalität und dem Energiegesetz allgemeine, absolute Geltung zusprechen. Die monistische Identifizierung von Denken und Sein tritt in der parallelistischen Behauptung, die physischen und psychischen Phänomene seien nur scheinbar verschieden, zutage. Aus dem monistischen Grundgedanken erklärt sich auch die allgemeine Neigung der Parallelisten, ihre Lehre über den Menschen und die Lebewesen hinaus auf das ganze Universum auszudehnen: die Natur sei die äußere, das eigentliche Sein des Absoluten sei die innere Seite des Alls.[130]

[127] S. 321 f. [128] S. 322 ff. [129] S. 327 f. [130] S. 328 ff.

Bei diesem Aufbau seiner Weltanschauung hat der parallelistische Monismus ein vorzügliches Mittel in Kants Kritizismus: Was in der phänomenalen Welt als Gegensatz erscheint, ist in der noumenalen Sphäre nur ein Sein. Im idealistischen Monismus liegt endlich der tiefste Grund dafür, daß so ziemlich alle Parallelisten den Substanzbegriff verwerfen und sich für die Aktualitätstheorie erklären.[131]

Um Wesen und Wert des psychophysischen Monismus besser zu erfassen, gilt es folgende drei Fragen zu beleuchten: 1., in welchem Verhältnis steht das physische und psychische Geschehen der phänomenalen Welt zum noumenalen Wesen? 2., warum erscheint uns dieses absolute Sein unter zwei Seiten? 3., wie ist dieses absolute Wesen selbst aufzufassen? — Auf diese erste Frage geben die psychophysischen Monisten eine doppelte Antwort. Die einen betrachten das physische und psychische Geschehen als zwei wirkliche, objektive Seiten des absoluten Seins; die anderen erklären diese Doppelreihe nur als eine subjektive, von unserer Organisation abhängige Auffassungsweise des objektiv vollständig einfachen Seins und Geschehens. Näherhin spricht man nur der psychischen Reihe Wirklichkeit zu. Dieses Wirkliche nimmt nur für die menschliche Betrachtungsweise den Schein zweier Welten an. Nach Jodl dagegen soll die materielle Reihe die primäre, die psychische sekundär sein.[132]

Warum erscheint uns aber das Absolute unter diesem doppelten Gesichtspunkte? Das ist die zweite Frage. Auf dieselbe antworten die einen: deshalb, weil das Absolute wirklich zwei solche Seiten besitzt; die anderen dagegen berufen sich auf die doppelte Konstitution unserer Erkenntnisfähigkeit. Die erste Antwort befriedigt nicht, weil sie keinen Grund anzugeben weiß, wie und warum sich das Absolute in zwei so verschiedene Reihen spaltet. Wie kann das absolute Sein, das doch durchaus einfach gedacht werden muß, kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften aufweisen? Es wird hier eben das Problem nicht gelöst; die objektive Zweiseitentheorie verschiebt es nur ins Absolute. Die subjektive Zweiseitentheorie dagegen verschiebt das Problem in das erkennende Subjekt. Hier bleibt es nämlich unerklärt, warum das Subjekt ein objektiv einfaches Sein so notwendig und gesetzmäßig als ein doppeltes Sein auffaßt. So bleibt uns also der psychophysische Monismus die Antwort auf die Frage schuldig, warum, wenn ein einheitliches absolutes Sein angenommen werde, dieses uns in der Doppelreihe des physischen und psychischen Geschehens erscheinen müsse.[133]

Auf die dritte Frage endlich, wie das absolute Wesen selbst aufzufassen ist, wissen die psychophysischen Monisten nur äußerst unklare und verschwommene Antworten zu geben. Sie meinen sich am besten aus der Schlinge zu ziehen, wenn sie sich auf den agnostischen Standpunkt stellen. Damit ist bereits das Problem des Agnostizismus berührt, dem sich Klimke im folgenden Abschnitt zuwendet.[134] —

Schon die bisherige Übersicht der monistischen Richtungen hat gezeigt, wie wenig Einheitlichkeit gerade im Monismus herrscht. Das wirkt nicht vertrauenerweckend. Man wird noch stutziger, wenn man die agnostischen Richtungen des Monismus ins Auge faßt und den agnostischen Bekenntnissen der Monisten Gehör leiht, die einen grauenhaften Abgrund des Zweifels ahnen lassen. Alle letzten Annahmen über Ursache, Wesen und Zweck des Daseins versinken den Monisten schließlich wieder in der dunklen Nacht des Zweifels. Agnostiker sind trotz ihrer kecken Behauptungen die Materialisten. Die idealistischen

[131] S. 330 f. [132] S. 332 ff. [133] S. 334 ff. [134] S. 336 ff.

Monisten, wie Paulsen, hüllen sich zu guter Letzt in das bescheidene Gewand des Agnostizismus. Auch der geistreiche Otto Liebmann huldigt der agnostischen Ansicht, daß die letzte Frage nach der Natur und der Ursache des Daseins dem Menschengeiste unlösbar sei. Wilhelm Wundt meint, der letzte Weltgrund bleibe uns schlechthin unbekannt.[135] —

Zur Begründung des Agnostizismus führt man vor allem ein historisches Argument vor. Man sagt: Der Umstand, daß die Menschheit durch Jahrtausende an der Lösung der Frage nach dem letzten Grunde und Wesen des Seins gearbeitet hat, ohne zu einem entscheidenden Resultate zu gelangen, ist ein Zeichen, daß in dieser Frage alles Prüfen und Forschen umsonst ist. Beschränken wir uns daher bei unserem Forschen auf die Erfahrung. So Comte. Zuzugeben ist die Zerfahrenheit innerhalb der philosophischen Systeme, die der Positivismus so gern betont. Ist aber diese Tatsache ein positiver Beweis dafür, daß die Erkenntnis des letzten Seinsgrundes dem Menschengeiste unmöglich ist? Zunächst ist der Zwiespalt der Meinungen nicht so schroff. Die Mehrzahl der Philosophen haben sich gezwungen gesehen, eine letzte geistige Ursache der Welt anzunehmen und die großen Vertreter der Naturwissenschaften bleiben nicht zurück. Die Geschichte der Religionen und die Völkerpsychologie bezeugen die Allgemeinheit des Gottesglaubens. Schon diese Tatsache spricht gegen die vorgeblichen historischen Grundlagen des Positivismus.[136]

Wäre der letzte Weltgrund erkennbar, meint der Positivismus, so müßte im Gebiete der Metaphysik dieselbe Einmütigkeit unter den Philosophen herrschen, die wir unter den Forschern im Gebiete der positiven Wissenschaften vorfinden. Er vergißt dabei, daß die Fragen aus dem letztgenannten Gebiete sich nur an den Verstand wenden, während die höchsten metaphysischen Probleme den ganzen Menschen ergreifen. Hier wird nicht nur der Verstand in Anspruch genommen; es erheben sich zugleich sittliche Forderungen, denen sich viele nicht beugen wollen. Wenn nun trotz dieser ethischen Forderungen, den der Gottesgedanke an den Menschen stellt, der Gottesglaube so allgemein und unausrottbar ist, folgt daraus nicht das gerade Gegenteil der obigen positivistischen These?[137] —

Zerstört man so das historische Argument, so rückt der Agnostizismus mit einer philosophischen Begründung vor. Er sagt: Es handelt sich um die Frage, ob es uns möglich ist zu erkennen, daß die empirische Welt eine letzte Ursache hat und von welcher Natur diese ist. Will man diese Frage bejahen, so muß man zeigen, daß der menschliche Verstand an und für sich als Erkenntnisfähigkeit betrachtet imstande ist, ein derartiges Problem zu lösen; zweitens, daß ihm die Mittel und Wege zu Gebote stehen, um diese Lösung zu vollziehen; und drittens, daß das Problem ein wirkliches und nicht etwa nur ein Scheinproblem ist. — Es gilt also zuerst die Natur des erkennenden Subjekts zu untersuchen.[138]

Die Agnostiker behaupten die Unlösbarkeit des vorhin angeführten Problems, wenn man die Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens ins Auge faßt. Die menschliche Erkenntnis ist relativ, also kann sie nicht das Absolute erkennen. Daran ist richtig, daß wir keinen vollkommenen Begriff der absoluten Ursache haben können, daß unsere Idee des Absoluten nur durch Analogie gewonnen ist, nicht die Frucht einer unmittelbaren Anschauung seiner Wesenheit. Wir erkennen es aus seinen Wirkungen. Die Agnostiker wenden weiterhin ein, daß wir nur das phänomenale Sein,

[135] S. 338 ff. [136] S. 344 f. [137] S. 345 ff. [138] S. 347 f.

nicht das wirkliche, noumenale Sein erkennen; daher soll das Absolute als ein noumenales Sein unerkennbar sein. Darauf ist zu erwidern: Kein Mensch hat noch die Elektrizität, was sie in sich, noumenal ist, gesehen; wohl aber ihre Erscheinungsweisen und Wirkungen, aus denen wir nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf die Wesenheit der Elektrizität schließen. Warum sollten wir nicht aus der sichtbaren Welt und ihrer Gesetzmäßigkeit auf einen über ihr stehenden, allmächtigen Schöpfer schließen dürfen?[139]

Es ist übrigens interessant, daß dieselben Agnostiker, welche behaupten, das Absolute entziehe sich unserer Erkenntnis, im Ausbau ihrer Philosophie selbst über den agnostischen Standpunkt hinausgehen. Wie z. B. Spencer die Existenz des Absoluten postuliert und sein Wesen als unbegrenzte Kraft zu bestimmen sucht.[140] —

Nicht nur die Natur unseres Erkenntnisvermögens auch die Natur der Erkenntnismittel soll es uns unmöglich machen, von der empirischen Welt zum absoluten Sein zu gelangen. Dies ergebe sich schon aus den allgemeinen Merkmalen einer wissenschaftlichen Erklärung. Der Fortschritt in unserer Erkenntnis ist nämlich nach Spencer nichts anderes als die sukzessive Einschließung von speziellen Wahrheiten in allgemeine, dieser in noch allgemeinere usf. Nun kann die allgemeinste Wahrheit nicht auf eine noch allgemeinere zurückgeführt werden. Also kann sie auch nicht begriffen werden. Spencer hält nun in einseitiger Weise diese naturwissenschaftliche Erkenntnismethode für die einzige, die uns zu Gebote steht. Übrigens ist es nicht richtig, daß der letzte Erklärungsgrund selbst notwendig unerklärbar sei. In der logischen Ordnung, aber auch in der ontologischen Ordnung bieten sich andere Verhältnisse dar, wie Klimke des näheren nachweist.[141]

Um zur Erkenntnis des Absoluten zu gelangen, müssen wir uns notwendig des Prinzips des zureichenden Grundes und des Kausalitätsprinzips bedienen. Aber gerade dieses Mittel erklären die Agnostiker für unzureichend. Eine genaue Prüfung des Kausalitätsbegriffes soll nämlich zeigen, daß wir stets nur dort ein kausales Problem sehen, wo eine Veränderung des Seienden stattfindet. Das Seiende als solches werde nie zu einem kausalen Problem. Daher lasse sich kein theoretischer Grund ausfindig machen, nach der Ursache der Welt zu fragen. Hier wird also zuerst behauptet, es gebe nur Ursachen für Veränderungen, aber nicht für das Sein. Diese Behauptung verwechselt die nächsten Entstehungsbedingungen des kausalen Problems mit der objektiven Geltung des Kausalbegriffs. Es ist richtig, daß wir durch die Veränderungen der Dinge veranlaßt werden, für ein reales Sein den zureichenden Grund außerhalb desselben, also in einem anderen realen Sein zu suchen. Aber damit ist der Geltungsbereich des Problems selbst nicht erschöpft. Die durchgängige Bedingtheit, Abhängigkeit, Beschränktheit der Dinge zwingt uns vielmehr, das kausale Problem auch auf sie selbst und nicht nur auf ihre Veränderungen anzuwenden. Die Beschränktheit der Dinge ist somit ein überaus wichtiger theoretischer Grund, nach der Ursache der Welt zu fragen.[142]

Wenn man uns nun entgegenhält, das Kausalgesetz führe nicht über die empirische Welt hinaus, so schränkt man die objektive Geltung des Kausalbegriffs ungebührlich ein, indem man das allgemeine philosophische Kausalprinzip mit der Naturkausalität fälschlich identifiziert. Diese bezieht sich nur auf die Geschehnisse und Vorgänge in der Natur,

---

[139] S. 348 ff. [140] S. 352 f. [141] S. 353 ff. [142] S. 355 ff.

das allgemeine Kausalprinzip dagegen umfaßt alles bedingte, abhängige Sein ohne Ausnahme, also auch die Natur.[143]

Jedes Ereignis fordert ein anderes Ereignis als seine Ursache. Aber jedes Ereignis steht als Ereignis eines Dinges und an einem Dinge mit diesem selbst in engster Beziehung. Da jedoch die empirischen Dinge den zureichenden Grund ihrer Wirkungsweise nicht vollständig in sich selbst enthalten, so müssen wir auf andere zurückgreifen und so fort. Gehen wir jedoch die Reihe der endlichen Ursachen hinauf, so muß sich schließlich eine Ursache finden, die in sich selbst den zureichenden Grund ihrer Tätigkeit hat. Es ist dann eine Tätigkeit, die nicht mehr auf eine andere zurückweist, sondern in dem Wesen des Absoluten ihren vollen und zureichenden Grund besitzt. Die ungewordene, absolute Tätigkeit ist mit dem tätigen Wesensgrunde eins und dasselbe. Hier hat das Kausalitätsprinzip seine vollkommenste Erfüllung, seinen letzten Abschluß erreicht.[144] —

Noch eine dritte Gruppe von Schwierigkeiten tritt uns entgegen, die der Agnostizismus der Natur des Erkenntnisobjektes entnimmt. Die einen wollen dartun, daß selbst, wenn das Problem lösbar ist, diese Lösung keinen objektiven, sondern nur einen rein subjektiven Wert beanspruchen kann; die andern erklären das Problem selbst überhaupt für unlösbar. Nach Wundt ist das Problem in gewissem Sinne lösbar, die Philosophie kann zu einem letzten Weltgrunde vorrücken und die Gottesidee, die sie aufstellt, erhebt den Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeinheit; aber diese Lösung soll rein subjektiv sein, nur in der Natur unserer Vernunft, nicht in der Natur der objektiven Wirklichkeit begründet. Von einer der Gottesidee entsprechenden Realität kann die Philosophie gar nichts aussagen.[145]

Nicht in der Sache selbst, sondern nur in der Form unterscheidet sich Wundt von jenen, welche die Unlösbarkeit des Problems direkt behaupten, wie z. B. Harald Höffding. Dieser meint, eine abschließende Weltanschauung sei überhaupt unmöglich, denn alle unsere Erkenntnis entstehe durch Vergleichen; womit will man aber das Totalbild der Wirklichkeit, das nichts weiter neben sich hat, vergleichen? Auch könnte man zur Erfassung des letzten Wesens des Daseins nur auf dem Wege der Analogie gelangen, ohne die auf solchem Wege erschlossenen Resultate nachträglich experimentell verifizieren zu können.[146]

Das agnostische Resultat, zu dem so Höffding kommt, scheint aber nur die Folge einer unklaren Fassung des Problems selbst, sowie einer einseitigen Methode der Forschung zu sein. Wenn er von einer abschließenden Weltanschauung redet, so denkt er an eine definitive und der gesamten Wirklichkeit adäquate Erkenntnis; eine solche ist uns natürlich für immer verschlossen. Wohl aber läßt sich eine abschließende Weltanschauung in dem Sinne erreichen, daß man die empirisch gegebene Welt auf ihren höchsten Zusammenhang, auf ihren tiefsten, nicht mehr weiter reduzierbaren Grund zurückführt. Der andere Fehler der Höffdingschen Untersuchungen liegt in dem einseitig induktiv-empirischen Charakter seiner Metaphysik. Diese induktive Metaphysik kann freilich keine Lösung des Problems bringen. Damit ist aber nicht bewiesen, daß das Problem überhaupt unlösbar ist.[147]

Noch radikaler als die Agnostiker behaupten aber die Vertreter des erkenntnistheoretischen Monismus diese Unlösbarkeit. Für sie ist die

[143] S. 358. [144] S. 359 f. [145] S. 360 ff. [146] S. 363 f.
[147] S. 365 f.

Erfahrung die einzig maßgebende Instanz, jegliche Metaphysik weisen sie entschieden ab. Mit ihren Ansichten setzt sich Klimke im folgenden, vierten Buche auseinander.[148]

4. Der erkenntnistheoretische Monismus.

Klimke stellt in diesem Buche zuerst einige Untersuchungen an, die zum Teil den Übergang vom metaphysischen zum erkenntnistheoretischen Monismus, zum Teil die Vorbereitung dieses letzteren zum Gegenstande haben. Er beginnt mit einer allgemeinen Charakteristik des erkenntnistheoretischen Monismus, der dem metaphysischen gegenüber nicht unerhebliche Gegensätze aufweist. Ein solcher liegt zunächst in dem Ausgangspunkte. Der metaphysische Monismus nimmt die reale Existenz der uns umgebenden Außenwelt an; der erkenntnistheoretische will zunächst die Berechtigung und den Wert der Frage nach der Existenz der Außenwelt erkennen. Die Lösung dieser Frage gestaltete sich immer negativer, bis man schließlich unter Verwerfung aller Metaphysik zum Ausgangspunkt einfach das wählt, was gegeben ist, d. h. die sog. „reine" Erfahrung. Ein weiterer Gegensatz zwischen dem metaphysischen und dem erkenntnistheoretischen Monismus liegt in ihrer Aufgabe und ihrem Objekt. Während der erstere das Universum seinem Inhalte und seinem Wesen nach einheitlich bestimmen will, erklärt der letztere dieses Ziel für vorläufig unerreichbar und bemüht sich nur, eine einheitliche Methode zum Zweck einer allmählichen Annäherung an dieses Ziel auszubilden. Jener sucht ein allumfassendes Realprinzip, dieser eine einheitliche Universalmethode. Ein dritter Gegensatz liegt im Resultate der beiden Richtungen: der metaphysische Monismus will die gegebene Erfahrung metaphysisch ausweiten und deuten, der erkenntnistheoretische sucht alle metaphysischen Zutaten aufs sorgfältigste aus seinem Weltbilde zu eliminieren.[149]

Aber neben diesen Gegensätzen bestehen enge Zusammenhänge. Beide Richtungen streben, wenn auch auf verschiedenem Wege, nach einer möglichst einheitlichen Weltauffassung; beide wollen den Unterschied des Physischen und Psychischen aufheben; beide beseitigen den Dualismus von Gott und Welt. So zeigt sich denn in beiden Richtungen bei aller Verschiedenheit eine innige Wesensverwandtschaft. Ja, der erkenntnistheoretische Monismus geht in der monistischen Tendenz noch weiter als der metaphysische Monismus. Er beseitigt jeden Dualismus, sogar den von Erfahrungssubjekt und Erfahrungsinhalt. Mit dieser Beseitigung eines jeden Dualismus geht bei ihm die Elimination aller Metaphysik Hand in Hand. Die Metaphysik erscheint hier als eine künstliche, gezwungene Umformung der Wirklichkeit. Stufenweise vollzog sich die Elimination der Metaphysik: im objektiven Idealismus, im subjektiven und im neutralen Idealismus. Der objektive Idealismus hebt nur den Gegensatz von physischem und psychischem Sein auf, der subjektive beseitigt den Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt; endlich der neutrale Idealismus leugnet den Unterschied von Subjekt und Objekt überhaupt.[150] —

Als typische Vertreter des objektiven Idealismus sind Berkeley und J. G. Fichte zu nennen. Berkeley identifiziert das Physische und das Psychische, da er die Körperwelt für eine Summe von Bewußtseinserscheinungen ansieht und annimmt, daß eine materielle Substanz nicht existieren könne. Eine nähere Untersuchung der Lehre Berkeleys zeigt, dsß er von

[148] S. 367. [149] S. 371 ff. [150] S. 377 ff.

seinen eigenen Voraussetzungen ausgeht, statt sie zu beweisen, und daß seine Ausführungen über die Existenz anderer Geister, über die Existenz Gottes und sein Verhältnis zu den Geistern im Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen stehen, aus denen sich der Solipsismus als einzig mögliche Konsequenz ergibt. Deutlich zeigt sich bei Berkeley eine monistische Tendenz und so kann man ihn mit Recht als den Vorläufer des monistischen Idealismus bezeichnen.[151]

Noch deutlicher ausgeprägt ist die monistische Tendenz bei J. G. Fichte, der auch ein Vorläufer des modernen erkenntnistheoretischen Monismus ist. In seiner Ableitung allen Seins aus dem absoluten Ich ist sowohl die Identität der Welt mit dem Absoluten als auch die Identität des Physischen und Psychischen ausgesprochen.[152]

An Fichte knüpft in neuester Zeit Heinrich Rickert an. Wie jener so steigt auch er durch Abstraktion vom konkreten, individuellen Ich zum letzten absoluten Subjekt, das für ihn ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein ist. Aber diese Abstraktion wird bei ihm doch wieder zu einem realen, transzendenten Wesen, mag er noch so sehr sich gegen die metaphysische Ausdeutung seines „erkenntnistheoretischen Subjekts“ verwahren.[153]

Auf Fichte und auf Berkeley fußt Julius Bergmanns „System des objektiven Idealismus“, der „Wahrgenommensein“ und „Sein“ identifiziert. Eine reale Körperwelt gibt es nicht, wohl aber ein absolutes Bewußtsein und individuelle Geister; doch sind letztere im universalen Bewußtsein enthalten. Wie das möglich ist, wie bei dieser Annahme ein einheitliches und einfaches universales Bewußtsein bestehen bleibt, ist unbegreiflich.[154] —

In einem Abschnitt, den er: Der Idealismus und das Problem der Transzendenz überschreibt, stellt sich Klimke zwei Fragen: 1. mit welchem Rechte nimmt der Idealismus die Existenz anderer Bewußtseine an? 2. ist er imstande, sich mit den Naturwissenschaften ins Einvernehmen zu setzen? Er kommt zu dem Ergebnis, daß es keinem Idealisten gelingen kann, einen stringenten Beweis für die Existenz anderer Geister zu führen, und weiterhin, daß eine Naturwissenschaft im strengen Sinne des Wortes vom Standpunkte des Idealismus aus unmöglich ist. Für ihn gibt es nur die eigenen Bewußtseinstatsachen, eine reale Körperwelt gibt es nicht. So kann er also höchstens auf Schleichwegen einerseits die Existenz anderer Geister erschließen, anderseits mit den Naturwissenschaften Fühlung suchen.[155]

Ist es ihm also allem nach nicht möglich, aus dem eigenen Ich herauszutreten, so bleibt für ihn der Solipsismus die allein haltbare Konsequenz; jeder Fortgang zu einem außerhalb des Bewußtseins existierenden Sein ist ausgeschlossen. Man kann das allmähliche Vorrücken der Erkenntniskritik zum Solipsismus historisch verfolgen. Locke erklärte die sekundären Qualitäten für subjektiv, Berkeley auch die primären, Kant schreibt nicht nur die sinnlichen Anschauungsformen, sondern auch die Verstandeskategorien dem Subjekte zu. Seine Nachfolger eliminieren dann noch das von Kant angenommene Ding an sich, und es bleibt nur das Subjekt übrig, welches in geheimnisvoller Weise die ganze bunte Welt aus sich heraus erzeugt. Beim Solipsismus oder vielmehr beim absoluten Nihilismus ist Fichte angelangt.[156]

Aber auch bei neueren Philosophen findet sich die solipsistische Konsequenz klar ausgesprochen; so bei Martin Keibel, Richard von

[151] S. 381 ff. [152] S. 387 ff. [153] S. 389 ff. [154] S. 391 ff.
[155] S. 396 ff. [156] S. 403 ff.

Schubert-Soldern, Wilhelm Ostwald. Manche suchen vom Solipsismus loszukommen, ohne den Idealismus aufzugeben, so Karl Heim und Heinrich Rickert, aber ihre Versuche sind erfolglos.[157] —

Nach diesen vorbereitenden Untersuchungen tritt Klimke an den eigentlichen erkenntnistheoretischen Monismus, die Immanenzphilosophie, heran und prüft die Grundlagen, von denen aus sie zu einer einheitlichen Weltanschauung vorzudringen sucht. Zuerst orientiert er uns da über den historischen Ausbau der Immanenzphilosophie, um so ein Verständnis und eine richtige Beurteilung derselben anzubahnen. Die Namen Descartes, Locke, Berkeley, Hume bezeichnen die Etappen der Entwicklung. Hume hat sowohl die Grundlagen als auch die Aufgaben der modernen Immanenzphilosophie ausgebildet. Der Psychomonismus der Gegenwart knüpft an Hume an.[158]

Von besonderem Einfluß ist gegenwärtig Machs Empfindungsmonismus und Avenarius' Empiriokritizismus. Mach geht von der erfahrungsgemäß gegebenen Wirklichkeit aus, die drei besondere Gruppen von Befunden in sich zu schließen scheint: die Außenwelt, unseren Leib und die psychische Innenwelt. Aber alle diese Elementenkomplexe sind wesentlich gleicher Art: die ganze Welt ist aus Empfindungen zusammengesetzt. Alle Erkenntnis hat nach Mach nur symbolischen Charakter, es liegt aber die Gefahr nahe, die Symbole (z. B. Substanz, Seele) für Wirklichkeiten zu halten und so metaphysischer Dichtung zu verfallen.[159]

Ähnlich wie Mach geht auch Avenarius von der gewöhnlichen Erfahrung aus. Er möchte die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes begreifen. Er will die reine Erfahrung gewinnen d. h. alle subjektiven Zutaten zur reinen Erfahrung eliminieren. Ist jegliche Introjektion ausgeschaltet d. h. sind alle jenen subjektiven Momente beseitigt, die wir in die reine Erfahrung hineinlegen, dann ist der wahre Weltbegriff gefunden, der eine einheitliche Weltanschauung möglich macht. In dieser ist die Wirklichkeit nicht in ein Ich und eine dem Ich gegebene Erfahrungswelt gespalten, sondern beide bilden hier ein untrennbares, einheitliches Ganzes. Avenarius hat nicht wenige Anhänger gefunden: Carstanjen, Hauptmann, Petzoldt, Willi, Heinrich, Kodis sind hier zu nennen. Andere verwandte Denker sind Rehmke, Ziehen, Verworn, Cornelius, Clifford, Kleinpeter.[160] —

Die philosophischen Grundlagen der Immanenzphilosophie bildet die idealistische Lehre von der Erkenntnis mit sensualistischer Grundtönung, die ihr das Immanenzprinzip liefert; und eine biologisch-evolutionistische Anschauungsweise, die alle Erkenntnis als biologische Reaktion des Subjekts auf die Einwirkungen der Außenwelt erklärt. Aus dieser Anschauungsweise entspringen drei weitere Prinzipien der Immanenzphilosophie: das Erfolgsprinzip, das Ökonomieprinzip und das Stabilitätsprinzip.[161] —

Das Immanenzprinzip besagt, daß alles Sein nur Bewußtseinsgegenstand ist, so daß wir vollständig außer stande sind zu sagen, ob es etwa außer diesem Sein noch ein anderes gebe. Max Verworn versichert uns: „Ich kann suchen, soviel ich will, ich finde nur Empfindungen. Die gesamte Körperwelt ist nur Inhalt der Psyche. Es gibt überhaupt nur Eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche.“ Die meisten Immanenzphilosophen setzen das Immanenzprinzip als eine „unmittelbar evidente Wahrheit“ einfach voraus; einzelne wollen es beweisen und zwar zunächst

[157] S. 405 ff. [158] S. 410 ff. [159] S. 416 ff. [160] S. 420 ff.
[161] S. 430 ff.

indirekt und negativ, indem sie die Unhaltbarkeit des Realismus dartun wollen. Bei einer genauen kritischen Durchsicht dieser Argumente findet Klimke, daß sie alle ohne Ausnahme die Unmöglichkeit des realistischen Standpunktes nur dann zur Schlußfolgerung haben, wenn sie die ausschließliche Gültigkeit der Immanenz bereits in ihre Voraussetzungen aufnehmen.[162]

Die direkten positiven Argumente für das Immanenzprinzip lassen sich auf drei zurückführen, ein aprioristisches, ein empirisches und ein methodologisches. Das aprioristische Argument behauptet, der Begriff des Dinges an sich sei widerspruchsvoll, denn er enthalte unvereinbare Merkmale. Dies wäre der Fall, wenn er zugleich die Merkmale „außerhalb des Bewußtseins" (unabhängig vom Bewußtsein) und „im Bewußtsein" (gedacht) enthielte. Das trifft aber nicht zu. Im Bewußtsein ist die Vorstellung, also ein psychisches Gebilde, außerhalb des Bewußtseins aber das Ding. Die Immanentisten identifizieren ganz unberechtigterweise den psychischen Akt und seinen Inhalt. Das empirische Argument behauptet, daß uns nur Bewußtseinstatsachen gegeben sind und wir nie aus ihrer Sphäre heraustreten können. Es ist unrichtig, wenn sie meinen, unsere Erkenntnis baue sich nur aus Bewußtseinstatsachen auf. Diese bilden bloß das Rohmaterial unserer Erkenntnis, die erst durch Urteile zustande kommt. Zum Zustandekommen von Urteilen gehören aber auch formale Elemente wie z. B. die Gesetze der Identität und Verschiedenheit der Beziehungen, Schlußformen usw. Das methodologische Argument endlich weist auf das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft hin und sucht hieraus den Standpunkt der Immanenz zu begründen. Die Wissenschaft soll zu Gewißheit führen, sie muß daher einen unangreifbaren Ausgangspunkt haben. Ein solcher ist aber nur in unseren unmittelbaren Bewußtseinstatsachen gegeben. Dagegen ist zu sagen, daß die Grundlage einer Wissenschaft nicht nackte Tatsachen als solche, sondern nur bestimmte Urteile über diese Tatsachen bilden können. Wollte man sich aber auf die instantanen Erlebnisse beschränken, so wäre jedes Vergleichen, Analysieren, Verallgemeinern ausgeschlossen, d. h. Wissenschaft ist dann überhaupt unmöglich geworden.[163] —

Nach dem Immanenzprinzip ist alles ohne Ausnahme, was der Mensch erkennt, ein subjektiver, psychischer Akt, und dieser gilt nur soviel, als er subjektiv darstellt, er hat nur insofern Wert und Wahrheit in sich, als er die Erhaltung des Individuums bzw. der Art fördert. Damit ist das Denken nach seinem biologischen Wert bemessen, damit ist es unter das Kriterium des Erfolges gestellt, damit ist das Erfolgsprinzip aufgestellt.[164]

Diese biologische Auffassung des Denkens gewinnt heute immer mehr an Ansehen. Ernst Mach, Avenarius, Kleinpeter, Petzoldt, Cornelius und viele andere vertreten das Erfolgsprinzip. Ihnen ist der biologische Erfolg das Kriterium der Wahrheit. Richtig ist daran, daß oft biologische Bedürfnisse den Erkenntnistrieb auslösen und zu energischerer Betätigung veranlassen. Wahr ist, daß eine neue Erkenntnis uns mit außerordentlichem Behagen erfüllt. Sicher ist es auch, daß nur die Wahrheit auf dauernden Erfolg rechnen kann. Aber nicht darum handelt es sich hier, daß wahre Erkenntnis Befriedigung bringt und Erfolg hat, sondern umgekehrt um die Behauptung, nur jene Erkenntnis sei wahr, welche Befriedigung und Erfolg bringt.[165]

---

[162] S. 431 ff. [163] S. 440 ff. [164] S. 451 f. [165] S. 452 ff.

Man erblickt also im Erfolg Norm und Kriterium der Wahrheit. Was ist aber unter „Erfolg“ zu verstehen. Der Ausdruck ist vieldeutig und kann individuelle Lust, Selbsterhaltung, Beherrschung der Natur u. a. m. bedeuten. Um sich nun für eine dieser Möglichkeiten zu entscheiden, muß man irgendeine andere Norm, ein weiteres Kriterium haben, somit kann das Erfolgsprinzip nicht das oberste Kriterium der Wahrheit sein. Weiß ich aber nicht, welcher Erfolg der dauerndste und wertvollste ist, und soll erst die Zukunft darüber entscheiden, wie lange soll ich auf diese Entscheidung warten? Vielleicht immer? So weiß ich also gegenwärtig absolut nicht, welche Erkenntnisse wahr sind. Damit ist einem extremen Skeptizismus das Tor geöffnet. Welchen biologischen Wert kann aber solche Skepsis haben? So widerspricht das Erfolgsprinzip gerade den Grundlagen, von denen aus es abgeleitet worden war: es hat eine viel schlechtere biologische Anpassung zur Folge.[166]

Hängt die Wahrheit mit den biologischen Bedürfnissen zusammen, so ist sie, da die Bedürfnisse eines jeden individuell gefärbt sind, für jeden Menschen eine andere, d. h. die Wahrheit ist rein subjektiv und relativ. So gibt also das Erfolgsprinzip das menschliche Denken dem extremsten Relativismus und Subjektivismus preis. Dann hat jeder seine Privat-Wahrheit. Dies haben die Immanenzphilosophen entdeckt und erheben nun den Anspruch, „die Wahrheit“ damit gefunden und formuliert zu haben. Sie stellen also den Begriff der Wahrheit an sich, den sie eben als unmöglich und widersprechend dargetan haben, als unbedingt gültig wieder auf. Damit geben sie aber das Immanenzprinzip, von dem sie ausgegangen sind, auf. Was sie mit Worten leugnen, müssen sie in der Tat anerkennen.[167]

Der biologische Erfolg ist also nicht Norm und Kriterium der Wahrheit. Ebenso unrichtig ist die Ansicht, daß das Bedürfnis das Erkennen, Denken überhaupt erst hervorgebracht hat, so wahr es auch ist, daß biologische Bedürfnisse uns zu kräftiger Betätigung der intellektuellen Fähigkeiten anregen.[168] —

Ist die Erkenntnis eine biologische Äußerung der Lebewesen, so muß sie, wie alle anderen biologischen Fähigkeiten, auch für das erkennende Subjekt zweckmäßig sein. Sie ist um so zweckmäßiger, je weniger Kraft bei ihrer Vollziehung nutzlos verschwendet wird. Je kürzer der Weg ist, auf dem man zu einer Lösung kommt — desto wahrer ist diese. Dieses Prinzip der Sparsamkeit wird Ökonomieprinzip oder Prinzip des kleinsten Kraftmaßes genannt. Mach und Avenarius sind seine hervorragendsten Vertreter. Es ist vom Boden der Physiologie, Biologie und Wirtschaftslehre auf das Gebiet der Erkenntnistheorie übertragen worden. Man sucht es durch einen Analogieschluß zu begründen: Das Denken ist ein biologischer Prozeß. Nun liegt es in der Natur der organischen Wesen, einen bestimmten biologischen Zweck auf möglichst kurzem Wege zu erreichen. Also muß dasselbe Gesetz auch für das Denken gelten. Die hier vorgebrachte Analogie trifft aber gar nicht den Kern der Sache, denn die Erkenntnistheorie — und um diese handelt es sich hier — hat es nicht mit den Erkenntnisakten zu tun, insofern sie biologische Tätigkeiten, sondern insofern sie Erkenntnisse sind. Die Vertreter des Ökonomieprinzips vermengen aber die biologische und die erkenntnistheoretische Seite miteinander. Das Ökonomieprinzip ist überhaupt nicht ein fundamentales Denkprinzip, ja nicht einmal als methodologisches Prinzip, als Wegweiser zur Wahrheit, ist es verwendbar. Denn es kann die formalen Denkgesetze,

[166] S. 457 ff. [167] S. 459 ff. [168] S. 462.

auf welche sich all unser Denken und Forschen unumgänglich notwendig stützt, weder aus sich ableiten noch überhaupt begründen und als notwendig dartun. Es ist kein Normgesetz, sondern nur eine begriffliche Zusammenfassung empirisch gegebener Tatsachen. Seine Vertreter freilich schreiben ihm allgemeine Gültigkeit zu. Würde nun das Ökonomieprinzip bestimmen, welche Erkenntnis wahr ist, so müßte es in jedem einzelnen Falle diejenige Erkenntnis sein, die mit dem geringsten Kraftaufwande erreicht wird. Daher müßte für jeden die Erkenntnis wahr sein, die gerade für ihn den geringsten Kraftaufwand fordert. Damit käme man aber zu einem absoluten Relativismus und Subjektivismus. Ja noch mehr, man müßte mit unendlich kleiner Kraftanstrengung, d. h. wenn man gar nichts denkt, die vollste Wahrheit erfassen. So führt das Ökonomieprinzip, ganz streng angewendet, zum absoluten Denknihilismus.[169]

Das Ökonomieprinzip behauptet, daß sich das menschliche Denken gewöhnlich ökonomisch verhält; aber es kann nie erklären, warum das Denken so verfährt. Diese innere Notwendigkeit bleibt unerklärt, damit fällt aber auch die Gewißheit der Erkenntnis weg, ja jede logisch-theoretische Wertung ist unmöglich; der absolute Skeptizismus hat den Thron bestiegen.[170]

Wäre das Ökonomieprinzip das vornehmste Kriterium der Wahrheit, so müßte es auch die letzte Begründung für alle formalen Denkprinzipien enthalten; ist aber das Ökonomieprinzip in Wirklichkeit nur eine begriffliche Zusammenfassung empirisch gegebener Tatsachen, dann können auch alle jene formalen Prinzipien nur empirischen Wert und keine absolute Geltung beanspruchen. Dann können sich auch die Denkgesetze im Laufe der menschlichen Entwicklung ändern. Zu welchen Konsequenzen das führt, liegt auf der Hand. So kann man also unmöglich in dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes das vornehmste Kriterium der Wahrheit sehen.[171]

Aber vielleicht könnte man dieses Prinzip wenigstens als methodologisches Prinzip des Forschens anwenden, indem nämlich in jedem Falle diejenige Theorie als die wahrste anerkannt wird, welche mit den einfachsten Denkmitteln die objektiven Tatbestände zu erklären vermag. Es ist wohl wahr, daß im allgemeinen der einfacheren Theorie vor der komplizierteren der Vorzug gegeben wird; entscheidend ist aber nicht das Sparsamkeitsprinzip, sondern die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Übrigens ist nicht immer das Einfachere auch schon das Bessere. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt, daß fast auf allen Gebieten kompliziertere Theorien an Stelle der früheren einfacheren treten. Wie ist übrigens eine wissenschaftliche Methode ohne formale Prinzipien auch nur denkbar? In jedem Urteil müssen ja schon die formalen Denkprinzipien zugrunde gelegt werden; auch das Ökonomieprinzip setzt bereits die formalen Denkprinzipien voraus, ist also nicht imstande dieselben aus sich zu begründen. So besagt das Ökonomieprinzip schließlich nicht mehr, als daß zur Erklärung der Tatbestände nicht mehr Denkmittel aufgewendet werden sollen, als eben diese Tatsachen erfordern. Das ist aber nichts Neues.[172]

Der wesentliche Irrtum, dem die falsche Anwendung des Ökonomieprinzips ihr Dasein verdankt, ist die Verwechslung der material-psychologischen und formal-logischen Seite des Denkens. Die biologische Seite und die logische Seite des Denkens sind durchaus verschieden. Daß der Forscher aus der Fülle und dem Wirrwarr der ihm zuströmenden Gedanken nur gewisse heraushebt und nach langen Überlegungen verknüpft,

[169] S. 463 ff. [170] S. 472 f. [171] S. 473. [172] S. 474 f.

vermag das Ökonomieprinzip nie zu erklären. Einzig und allein die sachliche Logik, der formal-logische Wert und Zusammenhang der Gedanken bringt Zucht und Ordnung ins Denken. Freilich meint Mach, wenn das Denken als biologischer Vorgang und das Denken nach seiner logischen Seite sich uns als etwas Verschiedenes darstellen, so liege diese Verschiedenheit darin begründet, daß das gegenwärtige Denken noch nicht vollkommen ökonomisch ist. Wieso ist aber dann das Ökonomieprinzip ein rein empirisches Prinzip? Wir denken noch nicht ökonomisch, also noch nicht wahr. Welches Kriterium haben wir, um zu erkennen, daß wir endlich wirklich ökonomisch zu denken beginnen? Die Antwort bleibt aus. Damit wären wir aber von neuem beim erkenntnistheoretischen Nihilismus gelandet.[173] —

Die biologische Auffassung des Denkens findet, daß jedes Unbekannte, das im Gesichtskreise unserer Erkenntnis auftaucht, eine Störung im Gleichgewicht des Erkennenden herbeiführt; und all unser Streben geht dahin, diese Störungen durch möglichst tiefes und allseitiges Eindringen in das Verständnis der Wirklichkeit zu beseitigen und so zur Ruhe, zu möglichst vollkommener Stabilität zu gelangen. Diese Tendenz des Denkens nach Dauerzuständen spricht sich in Petzoldts Stabilitätsprinzip aus. Wie Darwin das Ziel der Entwicklung in möglichst dauerhaften, d. h. der Umgebung möglichst vollkommen angepaßten Endformen fand, so suchen nun manche neuere Denker das Prinzip der Dauerformen auf das geistige Gebiet anzuwenden.[174]

Zur Kritik des Stabilitätsprinzips ist daran zu erinnern, daß sein eifrigster Vertreter Petzoldt sich dem Materialismus bedenklich nähert, da er überall nur mechanische Kräfte wirken sieht und ihm das geistige Geschehen nur ein Epiphänomen, einen nebensächlichen Seiteneffekt des Physischen bedeutet. Aus dieser durchgängigen Abhängigkeit des psychischen Geschehens vom biologischen folgt auch mit Notwendigkeit die vollständige Relativität unserer Erkenntnis und ihrer Wahrheit. Würde das Gehirn infolge anderer Entwicklungsgesetze, auf Grund anderer Anpassung an veränderte Umgebungsverhältnisse zu anderen Dauerformen gelangen, so müßte auch die Wahrheit eine andere sein. Merkwürdig ist, daß Petzoldt immer wieder von logischen Normen spricht, welche darüber entscheiden sollen, was in den endgültigen Dauerzustand eingehen kann oder nicht. Damit gibt er zu, daß das Stabilitätsprinzip höheren, logischen Normen untergeordnet ist. Nicht deswegen ist ein Gedankengebilde logisch berechtigt, weil es ein Dauerzustand ist, sondern umgekehrt deswegen ist es ein echter Dauerzustand, weil es logisch befriedigend ist. Die tiefste Eigentümlichkeit des Denkens liegt nicht im Streben nach Dauerzuständen, sondern im Streben nach Wahrheitserkenntnis.[175] —

Es hat sich allem nach gezeigt, daß die Grundlagen der Immanenzphilosophie schwache sind. Wird sie wohl imstande sein, von diesen schwachen Grundlagen aus ihre Aufgaben zu lösen? Unter den negativen Aufgaben des erkenntnistheoretischen Monismus steht die Ausschaltung der Metaphysik an erster Stelle. Es ist ein Grundgedanke der Immanenzphilosophie, daß es außerhalb der bewußten Wirklichkeit keine Realität gebe. Damit ist jede Metaphysik a limine abgewiesen. Die Philosophen des Gegebenen begnügen sich aber nicht mit dieser Abweisung, sie wollen auch nachweisen, warum die Metaphysik überhaupt unhaltbar sei, und wollen die Quellen aufdecken, aus denen die trüben Wasser der Metaphysik fließen.[176]

---

[173] S. 475 f. [174] S. 477 ff. [175] S. 479 ff. [176] S. 482 f.

Die Metaphysik soll innerlich unmöglich sein, da ihr Gegenstand, das Ding an sich, unmöglich und undenkbar ist. Auch die Hauptfrage der Metaphysik: Was ist die Welt, was ist das All? soll logisch unhaltbar sein. Denn alle unsere Begriffe sind Relationsbegriffe, somit setzt die Frage „was ist das All?“ voraus, daß wir ein das Ganze charakterisierendes Merkmal im Gegensatz zu einem außerhalb des Ganzen Stehenden auffinden könnten. Was soll aber dieser Gegensatz sein? Das Nichts?[177]

Neben diesen logischen Erwägungen sollen auch psychologische Untersuchungen die Unmöglichkeit der Metaphysik zeigen. Es soll psychologisch unmöglich sein, ein Ding an sich d. h. ein Objekt ohne Beziehung auf das Subjekt zu erkennen. Bei allem, was wir denken, können wir uns nicht wegdenken.[178]

Wenn aber die Metaphysik so unhaltbar ist, wie kamen die Menschen dazu, überhaupt Metaphysik zu betreiben, wo liegen ihre Quellen? Der Empiriokritizismus findet sie in der Einlegung oder Introjektion. Wir legen in unsere Mitmenschen Bewußtsein hinein und schreiben uns selbst eine Innenwelt zu und spalten so die ursprünglich einheitliche Wirklichkeit in zwei völlig heterogene Teile, über die wir dann metaphysische Spekulationen anstellen. Diese Introjektion ist freilich, wie Avenarius selbst zugesteht, eine bloße Hypothese, die, so fügt Klimke hinzu, völlig unhaltbar ist, da sie außer stande ist, die Entstehung des Bewußtseins zu erklären, welches sie im Gegenteil schon voraussetzt. Fände ich an mir selbst keine bewußten Vorgänge vor, so könnte ich nie dazu veranlaßt werden, meinem Mitmenschen ein Bewußtsein zuzuschreiben.[179]

Wie dieses Argument, so sind auch die früher angeführten unhaltbar. Irrig ist die Voraussetzung, daß alle Begriffe Relationsbegriffe sind, daß ein Ding an sich undenkbar sei, daß wir es nicht zu erkennen vermöchten, da wir uns nicht wegzudenken vermögen. Hier schleicht sich wieder die unerlaubte Gleichsetzung des Gedankens als psychischen Aktes mit dem Gedanken als logischem Werte ein.[180]

Nicht nur in ihrem Wesen und in ihren Quellen, auch in ihren Ergebnissen soll die Metaphysik nach dem Empiriokritizismus unhaltbar sein. Denn abgesehen davon, daß die verschiedenen metaphysischen Systeme sich gegenseitig widersprechen, wird eine Zeit kommen, wo alle metaphysischen, nicht empirischen Faktoren von selbst ausgeschaltet werden. Sobald sich das menschliche Gehirn an alle Seiten der Welt vollständig angepaßt hat, wird es keine Rätsel mehr geben, alle metaphysischen Fragen werden in Wegfall kommen und die reine Erfahrung wird übrig bleiben. So ist die Reinigung des Denkens von allen metaphysischen Elementen ein biologischer Prozeß, der ruhig weitergeht und eines Tages sein Ziel erreichen wird. Es scheint aber doch nicht, daß die metaphysischen Zellen in unseren Gehirnen bald absterben werden, denn es zeigt ein Einblick in die neuesten philosophischen Systeme, daß sie trotz ihrer extrem antimetaphysischen Bestrebungen sich von Metaphysik nicht freizuhalten vermögen, sondern im Gegenteil verschiedene metaphysische Voraussetzungen stillschweigend annehmen.[181]

Die Immanenzphilosophen gehen von der Annahme aus, daß nur das wahr und wirklich sei, was in der Erfahrung gegeben ist. Aber schon dadurch daß sie die von unserer Erfahrung unabhängige Existenz sowohl der Mitmenschen als auch der sonst uns umgebenden Außenwelt zugeben, gehen sie über den Bereich, den sie sich selbst abgesteckt haben, hinaus.

[177] S. 484 ff. [178] S. 486. [179] S. 487 ff. [180] S. 489 ff.
[181] S. 492 ff.

Wenn sie sich zu Thesen versteigen, denen sie Allgemeingültigkeit zuschreiben, z. B. zu der These: die Metaphysik ist sinnlos und haltlos, so ist das vom Standpunkt der reinen Erfahrung aus eine metaphysische Erkenntnis. Innerhalb der reinen Erfahrung bliebe der Mensch nur dann, wenn er sich vollständig passiv den Eindrücken der Umgebung überlassen und überhaupt nicht denken würde. Aber eben dann wäre ein vollständiger Erkenntnisnihilismus erreicht. Man sieht, daß Volkelt recht hat, wenn er von den verschiedenen Systemen der Immanenzphilosophie sagt: Es herrscht in ihnen eine seltsame Mischung von überscharfem, künstelndem Skeptizismus und wahrhaft kindlicher Besinnungslosigkeit, von übersteigerter Wirklichkeitssucht und ängstlicher Wirklichkeitsscheu.[182] —

Der Kampf des Positivismus gegen die Metaphysik konzentriert sich auf die Bekämpfung zweier Hauptbegriffe: des Substanz- und des Kausalitätsbegriffes. Zur Elimination des Substanzbegriffes betont man, daß die ganze Wirklichkeit immanent ist und daher eine dem Bewußtsein transzendente Substanz eine Unmöglichkeit sei; man erinnert daran, daß wir nur Komplexe von Empfindungen, aber keine Substanzen in der Wirklichkeit vorfinden. Beide Formen der Beweisführung sind unannehmbar, weil sie von dem unrichtigen Standpunkt der reinen Immanenz ausgehen. Naiv ist der Einwand Petzoldts: Die Substanzvorstellung widerspreche der Erfahrung, da wir niemals, auch mit den feinsten Instrumenten nicht, auf eine Substanz stoßen. Also mechanische Apparate sollen entscheiden, was ist und was nicht ist; wenn hier die Entscheidung liegt, dann sind in Petzoldts Werken keine vernünftigen Gedanken zu finden![183]

Nach Mach besteht die Substanz nur in der funktionellen Zusammengehörigkeit mehrerer Elemente und in ihrer Kontinuität bei allmählicher Veränderung. Es gibt weder isolierte Dinge noch isolierte Iche, und daher seien Ding und Ich provisorische Fiktionen gleicher Art. Alles ist in beständigem Flusse. Muß aber nicht das erkennende Subjekt von diesem Flusse ausgeschlossen sein, wenn es ihn erkennen soll? Der Empiriokritizismus erklärt den Substanzbegriff als ein Produkt des stabilisierenden Einflusses der Sprache; damit mutet er aber der Sprache Unmögliches zu. Die Sprache formuliert in einem Worte nur das, was bereits vorher Gegenstand eines Gedankens war.[184]

Nach Petzoldt soll der Substanzbegriff nur die Benennung einer unklaren Vorstellung sein. Freilich, da für ihn nur die Sinnesqualitäten wahr und wirklich sind, muß ihm alles, was über die Sinne hinausgeht, unklar sein. Weiterhin soll der Substanzbegriff logisch unhaltbar sein, denn er stützt sich auf den Begriff des Absoluten. Jede Substanz ist in gewisser Hinsicht ein Absolutes. Ein Absolutes ist aber überhaupt undenkbar und findet sich auch tatsächlich nicht in der empirischen Welt, die relativ ist. — Aber kann etwas Relatives ohne ein Absolutes existieren? Wenn auch die Erfahrung das Absolute nicht aufweisen kann, so folgt daraus nur, daß das Absolute jenseits der Erfahrung liegen muß.[185]

Petzoldt will das tatsächliche Vorhandensein des Substanzbegriffes aus dem psychischen Streben nach Stabilität erklären. Müßte aber nicht nach seiner eigenen Theorie die Substanzvorstellung wahr sein, als ein Produkt der Tendenz zur Stabilität? So erweisen sich die Versuche, den Substanzbegriff aus dem menschlichen Denken zu eliminieren, als mißlungen.[186] —

Auch die Elimination des Kausalbegriffs wird versucht, indem

[182] S. 495 ff. [183] S. 497 ff. [184] S. 500 f. [185] S. 502 ff.
[186] S. 505.

man sagt, er sei im alten Sinne unhaltbar. Heute soll er nicht mehr eine innere, notwendige Verknüpfung zwischen objektiven Dingen bedeuten, sondern nur eine bestimmte Aufeinanderfolge der Wirklichkeitselemente. Aufgabe der Wissenschaft ist nicht die Aufdeckung der Ursachen bestimmter Erscheinungen, sondern nur eine möglichst genaue, mathematisch exakte Beschreibung derselben. Daß aber die einfache, wenn auch noch so genaue Beschreibung dem forschenden Geiste nicht genügt, ist klar.[187]

Der vornehmste Grund, den Kausalbegriff zu eliminieren, ist für die Philosophen des Gegebenen sein metaphysischer Charakter. Die anderen Gründe, die sie anführen, um den Kausalbegriff ablehnen zu können, sind nichtssagend und unbedeutend. Der Funktionsbegriff oder der Begriff der eindeutigen Bestimmtheit, die als Substitutionen für das Kausalprinzip gedacht sind, sind so vag, daß sie sich auf alles ohne Ausnahme in jeder Richtung hin anwenden lassen. Auch der Vorwurf, der Kausalbegriff verdanke animistisch-anthropomorphistischen Vorstellungen seinen Ursprung, verfängt nicht. Denn der Anthropomorphismus wäre nur dann zu verwerfen, wenn er unbegründet in die Natur hineingetragen würde. Dies ist aber beim Kausalitätsprinzip nicht der Fall.[188] —

So hat der erkenntnistheoretische Monismus seine negativen Aufgaben schlecht gelöst; wird ihm die Lösung der positiven Aufgaben besser gelingen? Einen Riesenbau will er ja aufführen auf dem unerschütterlichen Grunde der Erfahrung. Wie gestaltet sich nun dieser monistische Ausbau der Philosophie des Gegebenen? Der erkenntnistheoretische Monismus sieht als seine Hauptaufgabe die Ausbildung einer hypothesenfreien Universalmethode an, die im Laufe der Zeit zu einem einheitlichen, abschließenden Universalbegriff führen soll. Das monistische Gedankengebäude, daß der Positivismus aufführt, schließt jeden Dualismus aus. Zunächst gibt es nach dieser Weltanschauung keinen Dualismus zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistigem Denken; sie sind wesentlich gleich. Auch der Dualismus von Außenwelt und Innenwelt ist beseitigt: es gibt weder ein Inneres noch ein Äußeres, sondern nur eine gleichwertige Wirklichkeit. Damit entfällt auch der Dualismus von Subjekt und Objekt: es gibt in der Wirklichkeit keine Grenze, wo das Subjekt aufhören, das Objekt anfangen würde. Somit sind auch Begriffe wie Bewußtsein, Seele und dgl. als irreführende Fiktionen, als metaphysische Hypostasierungen rein begrifflicher Abstraktionen erkannt. Damit ist weiter die Frage nach den Beziehungen von physischem und psychischem Geschehen als illusorische Vexierfrage enthüllt. Endlich fällt für den erkenntnistheoretischen Monismus auch die letzte Scheidewand zwischen Gott und Welt. Den Gottesbegriff kann er nur als Produkt naiv metaphysischer Anschauungen bezeichnen; will man schon etwas Gott nennen, so könnte es höchstens das Wirkliche sein. Das Wirkliche nun, die Welt in ihren Einzelheiten und wechselseitigen Abhängigkeiten immer genauer kennen zu lernen und immer eindeutiger zu beschreiben, ist die Aufgabe der Erkenntnis, die mit Hilfe der positivistischen Universalmethode in allmählichem Fortschritt zu einem Universalbegriff führen wird.[189] —

Nachdem uns Klimke so gründlich über die Grundlagen und Bestrebungen des Monismus der Erfahrung informiert hat, schreitet er an die Kritik desselben. Die erste Frage, die hier zu beantworten ist, ist folgende: Ist der Monismus der reinen Erfahrung, wie er von seinen Vertretern durchgeführt wird, einwandfrei? Er behauptet seinen Prinzipien gemäß, daß sich die begrifflich-abstrakte Erkenntnis aus der sinnlich-

[187] S. 505 f. [188] S. 506 ff. [189] S. 512 ff.

konkreten in allmählichem Fortgang entwickelt hat. Diese Behauptung entspricht weder den Tatsachen, noch den Forderungen eines gesunden Denkens. Die höheren psychischen Gebilde (z. B. ein allgemeiner Begriff) sind keineswegs rein mechanisch zusammengeschobene Gruppen psychischer Elemente, sondern übertreffen durch ihre Eigenschaften weitaus die Summe der den Elementen zukommenden Eigenschaften. Die Gleichsetzung sinnlicher und geistiger Erkenntnisse hat nur insofern an der Erfahrung einen Halt, als in der Tat elementare Empfindungen und Gefühle sowohl bei den einfachsten als auch bei den höchsten begrifflichen Gebilden vorkommen. Das hat aber darin seinen Grund, daß alle unsere Erkenntnis sich auf der sinnlichen Erkenntnis aufbaut, und berechtigt keineswegs zu einer Ableitung der geistigen Begriffe aus sinnlichen Vorstellungen. Wenn der erkenntnistheoretische Monismus dazu geneigt ist, in der schematisierenden Funktion der Sprache die Ursache der allgemeinen Begriffe zu sehen, so ist darauf hinzuweisen, daß nicht die Sprache die Begriffe hervorbringen kann, sondern umgekehrt das Vorhandensein von Begriffen bereits voraussetzt.[190]

Dem Monismus von Wahrnehmung und Denken wird nun der andere von Innenwelt und Außenwelt beigeordnet. Die ganze Welt soll aus gleichwertigen Elementen zusammengesetzt sein, die unter einem bestimmten Gesichtspunkte physisch genannt, unter einem andern zu den psychischen gezählt werden können. Wie ist es aber dann erklärlich, daß sich in diesem Zusammenhange stets Elemente befinden, die immer nur von einem Individuum, nie von andern vorgefunden werden können? Z. B. Meine Gedanken und Wünsche kann nur ausschließlich ich vorfinden. Sind alle Elemente gleichwertig, können dieselben Elemente sowohl zur Innenwelt als auch zur Außenwelt gerechnet werden, so ist jene Ausnahmsstellung einzelner Elemente völlig unbegreiflich.[191]

Ebenso verfehlt wie diese Gleichsetzung von Innenwelt und Außenwelt ist auch die Ineinssetzung von Subjekt und Objekt. Die Erfahrung belehrt uns über den Unterschied beider. Das Subjekt ist während der ganzen Lebensdauer relativ konstant; die Objektenwelt ist stetem Wechsel unterworfen. Das Subjekt ist sich seiner selbst in ganz anderer Weise bewußt als der Objekte. Der Trieb der Selbsterhaltung betätigt sich im Subjekt, während das Objekt als Mittel zu dieser Erhaltung dient. Kurz der empirische Unterschied zwischen Subjekt und Objekt ist so fundamental, daß die Monisten, die ihn theoretisch leugnen, nicht umhin können, ihn praktisch anzuerkennen.[192]

Auch den Unterschied zwischen physischem und psychischem Sein geben die Monisten stillschweigend zu. Sie vermeiden den Ausdruck, aber tatsächlich rechnet auch das Weltbild des Empiriokritizismus mit diesem Gegensatze. So ist, streng genommen, alles beim alten geblieben. Die Wirklichkeit scheidet sich in eine physische und eine psychische Hälfte, zwischen beiden besteht ein auffälliger Zusammenhang; ist für diesen in der vorgefundenen Wirklichkeit ein zureichender Grund nicht vorhanden (sie hat ja einen durchweg relativen Charakter), so wird das Denken gezwungen, zu einem überempirischen, aber darum nicht weniger realen Urgrunde des Gegebenen aufzusteigen.[193]

Befriedigt somit der Monismus der reinen Erfahrung in seiner konkreten Durchführung nicht, so erhebt sich die weitere Frage, ob denn überhaupt die vier Grundprinzipien der Gegebenheitsphilosophie (Immanenz, Erfolg, Ökonomie, Stabilität) zu einer monistischen Weltanschauung

[190] S. 519 ff. [191] S. 522. [192] S. 523 f. [193] S. 525 f.

führen können. Will man nur die Immanenz anerkennen, so muß man auf eine Weltanschauung verzichten, denn jede Weltanschauung geht über das Gegebene als solches hinaus, denn das Gegebene enthält immer nur einzelne Vorgänge und Tatsachen, nie allgemeine Gesichtspunkte und umfassende Gesetze. Die Immanenz kann sonach zu keinem Weltbegriff führen, aber auch nicht zu einer Universalmethode. Jede Methode setzt ein Ziel voraus, das sie zu erreichen sich vornimmt. Dieses Ziel oder Ideal ist im Gebiete des Gegebenen nicht vorhanden, ist also nach dem Immanenzprinzip zu eliminieren, d. h. man muß auf eine einheitliche Methode von vornherein verzichten. Der Psychologismus, der auch im Immanenzprinzip dominiert, absorbiert alle allgemeingültigen Denkgesetze und läßt sie nur als konkrete psychische Tatsachen gelten. Nun muß aber jede Weltanschauung die Einzelheiten allgemeinen Gesichtspunkten unterordnen, sie zu einer harmonischen Einheit verknüpfen. Das alles bedingt umfassende Gesichtspunkte, formale Gesetze, die Einnahme eines Standpunktes über aller reinen Tatsächlichkeit. Endlich muß, wenn es sich um den Aufbau einer Weltanschauung handelt, dem forschenden Geist unbedingt eine Spontaneität und Aktivität der Umgebung gegenüber zugestanden werden: der Geist muß souverän über dem Material stehen. In der Gegebenheitsphilosophie dagegen verhält sich der Geist rein passiv.[194]

Ist, diese fast spöttische Frage drängt sich einem unwillkürlich auf die Lippen, das heiße Ringen nach Weltanschauung vom Standpunkte der Immanenzphilosophie nicht ein überflüssiger Luxus? Für die Immanentisten sind ja die psychischen Vorgänge nur Begleiterscheinungen, die auf den Lauf der Dinge nicht den geringsten Einfluß haben. Die Evolution des Gehirns geht, unbeeinflußt von irgendwelchen Überlegungen, ruhig ihre Wege, bis sie ihr Ziel, eine der Umgebung angepaßte Dauerform erreicht. In welcher Richtung diese Dauerform liegt, wissen wir nicht, denn zu der Annahme, daß sich unser Gehirn auch in der Zukunft in derselben Richtung entwickeln werde wie bisher, wären wir nur dann berechtigt, wenn es logische und reale, allgemeine, notwendige Gesetze gibt, was die Philosophie des Gegebenen nicht zu erweisen vermag.[195]

Wenn wir aber keine Ahnung haben, welches das Endergebnis der psychischen Entwicklung sein wird, welchen Sinn sollen dann die Dauerformen haben, die das Stabilitätsprinzip postuliert? Und wird das Ökonomieprinzip bei solcher Sachlage nicht geradezu illusorisch? Wäre es nicht bei weitem ökonomischer, sich mit einer der vorhandenen Weltanschauungen zu begnügen oder überhaupt auf eine Weltanschauung zu verzichten, als alles über den Haufen zu werfen und die Arbeit von vorn anzufangen?[196]

Das Resultat der Kritik des erkenntnistheoretischen Monismus ist ein tristes. Man sieht, daß der Monismus des Gegebenen willkürlich verfährt, und die Tatsachen vergewaltigt, daß ihm sein Prinzip der reinen Erfahrung nicht genügt und er bei der Vernunft Anleihen machen muß, will er aus dem Chaos des Gegebenen ein System aufbauen. Er braucht eine leitende Idee, ein Ideal, das ist für ihn die ungetrübte Erfassung der reinen Erfahrung; er will methodisch vorgehen, dazu bedarf er formaler Gesichtspunkte und logischer Normen; er muß schließlich auch reale, die Wirklichkeit beherrschende Gesetze anerkennen. Aber alle diese drei Gesichtspunkte führen ihn über das rein und schlechthin Gegebene weit hinaus.[197]

Damit ist der philosophische Wert der Gegebenheitsphilosophie völlig in Frage gestellt. Der Eindruck wird noch ungünstiger, wenn man ihr

[194] S. 527 ff. [195] S. 529 f. [196] S. 531. [197] S. 531 ff.

Verhältnis zu den Einzelwissenschaften ins Auge faßt, also das Thema „Der Monismus des Gegebenen und die Wissenschaft“ aufrollt. Die Immanenzphilosophie, die fortwährend die Erfahrung betont, scheint die Naturwissenschaften zu fördern, tatsächlich aber bedeutet sie die Aufhebung jeglicher Naturwissenschaft. Glaubt man nicht an eine objektiv-reale Körperwelt, so schwebt die ganze Naturwissenschaft haltlos in der Luft. Vom realistischen Standpunkt dagegen ist die Naturforschung ein sehr vernünftiges und begründetes Bestreben, mittels der Sinneserfahrung und des methodisch angewandten Experimentes die Natur und gesetzmäßige Wirkungsweise der uns umgebenden Außenwelt zu ergründen. Der moderne Positivismus fühlt das heraus und nimmt, um seine Position zu retten, zu „Hilfsvorstellungen“ und „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ seine Zuflucht. Aber bloße „Möglichkeiten“ erklären nichts und die „Hilfsvorstellungen“ sind nur ein schlecht verhüllter Kompromiß zwischen dem Empirismus und der Metaphysik.[198]

Ein zweites Problem, das die Philosophie des Gegebenen nicht zu lösen vermag, ist das Ich-Problem. Die Einheit und Kontinuität des Ich bleibt hier ein Rätsel. Die Summe der psychischen Geschehnisse, die mein Ich bilden, darf auf Individualität nicht mehr Anspruch erheben wie die Sandkörner am Ufer des Meeres, die bald diese, bald jene Düne bilden. Endlich steht die Immanenzphilosophie auch dem Problem der Wahrheit ratlos gegenüber; sie führt schließlich zum Relativismus bzw. Nihilismus. Sie kennt keinen ordnenden Nûs und das rückt sie in bedenkliche Nähe zum Materialismus.[199] —

5. Allgemeine Kritik des Monismus.

Der Monismus der Gegenwart hat mit lebendiger Eindringlichkeit auf die Einheit, Harmonie und Solidarität in der ganzen Welt hingewiesen. Aber, so fragt sich Klimke in der Einleitung zum letzten Buche seines Werkes, wo ist der Grund dieser Einheit, die ja auch wir bewundern, zu suchen? Damit stoßen wir auf das Kernproblem des Monismus, auf die monistische These, daß die Welt selbst den Grund dieser Einheit in sich enthält. Der Beweis für diese These ist, wie die vorangegangenen Untersuchungen gezeigt haben, nicht gelungen. Kann vielleicht der Monismus überhaupt nicht bewiesen werden? Zwei Fragen drängen sich da auf: 1. Kann das Universum selbst der letzte Grund des einheitlichen Seins und Geschehens sein? und: 2. Kann das Absolute, Gott, mit der empirischen Welt als identisch betrachtet werden?[200] —

In dem Kapitel „Das Universum als letztes Seinsprinzip“ erörtert Klimke die Frage, ob das Universum selbst der letzte und zureichende Grund des Seins und Geschehens sein kann. Diese Frage nimmt je nach dem verschiedenen Charakter der monistischen Systeme eine verschiedene Gestalt an. Klimke geht noch einmal die verschiedenen Systeme gewissenhaft durch, resümiert und vertieft die früheren Betrachtungen und das Resultat, zu dem er kommt, lautet: Wie man auch den Begriff der monistischen Einheit wenden mag, nirgends zeigt sich eine vernünftige Möglichkeit, die Welt zu erklären. Die einzige vernünftige Möglichkeit, deren sich der Monismus bedienen kann, ist die Annahme eines bewußten geistigen Weltprinzips. Die Welt ist aber ein relatives Wesen, und da ein solches ohne ein absolutes nicht existieren kann, so ergibt sich die notwendige Annahme eines außerweltlichen, bewußt-geistigen, absoluten

[198] S. 533 ff. [199] S. 539 ff. [200] S. 545 f.

Wesens, welches der ewige, schöpferische, leitende und ordnende Grund der empirischen Welt ist. So gelangen wir über den Monismus hinaus zum Monotheismus.[201] —

Die zweite Frage, ob das absolute Wesen mit der Welt identisch gedacht werden kann, führt uns zu derselben Folgerung. Dies zeigt Klimke in dem Kapitel: Das Schöpfungsproblem im Lichte des Monismus. Das Resultat der genauen Untersuchung, die er den Lehren Spinozas, Fichtes, Schellings, Hegels, Schleiermachers und Hartmanns widmet, ist folgendes: Es ist keinem 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; ja es ist unmöglich, aus dem absoluten All-Einen die konkrete Wirklichkeit abzuleiten. Jeder Monismus, der vom Absoluten ausgeht, bleibt auch notwendig im Absoluten stecken und findet keinen Übergang zur empirischen Wirklichkeit. Umgekehrt vermag der Monismus, der von der empirischen Wirklichkeit ausgeht, sich über dieselbe zu einem Absoluten nicht zu erheben.[202] —

Um die Vielheit aus der Einheit abzuleiten, sehen sich die Monisten genötigt, zur Lehre vom absoluten Werden zu greifen, d. h. ein Werden, ein Geschehen ohne Ursache anzunehmen. Etwas wird heißt so viel wie: es erhält reales Sein, während es vorher nicht wirklich, sondern nur möglich war. Was wird, das fordert mit logischer und sachlicher Notwendigkeit einen zureichenden Grund, eine hervorbringende Ursache. Ein Werden ohne zureichenden Grund ist die Identität von Sein und Nichtsein, von realer Wirklichkeit und bloßer Möglichkeit. Damit hat aber jede Norm für das Denken aufgehört; an Stelle der Wahrheit tritt ein absoluter Denknihilismus. Wie das Werden in logischer Beziehung einen zureichenden Grund fordert, so verlangt das reale Werden mit gleicher Notwendigkeit eine bewirkende Ursache. Aus nichts wird nichts. Noch nie ist es gelungen, ein ursachloses Werden nachzuweisen. Der durchgängige, ausnahmslose kausale Zusammenhang ist der Lebensnerv einer jeden Wissenschaft.[203]

Verlangt das Werden eine bewirkende Ursache, so kann noch weiter gefragt werden, ob diese in dem werdenden Sein selbst, oder in einem anderen Sein enthalten ist. Da es sinnlos ist, daß irgendetwas die reale, bewirkende Ursache seiner selbst sei, so muß die Ursache des Geschehens in einem anderen liegen. Wenn auch den Dingen eine gewisse Ursächlichkeit bei den Veränderungen ihrer Zustände zugeschrieben werden muß, wie die Erfahrung lehrt, so zeigt doch eine genauere Prüfung, daß neben den immanenten Ursachen auch noch äußere notwendig sind, und daß ohne diese jene nicht in Wirksamkeit treten können. Das Werden verlangt also eine Ursache, die außerhalb des Werdens selbst liegt. Ein ursachloses, absolutes Werden ist logisch unhaltbar.[204]

Es ist sehr auffallend, daß trotz dieser logischen Unhaltbarkeit der Begriff des absoluten Werdens zu allen Zeiten Anhänger gefunden hat. Heraklit, Demokrit, Epikur, Plotin in alter Zeit, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Hartmann in neuer und neuester Zeit, die Vertreter des evolutionistischen und des erkenntnistheoretischen Monismus, sie alle verwenden den Begriff des absoluten Werdens und zeigen eben dadurch, daß die pantheistisch-monistische Weltanschauung nur dann festgehalten werden kann, wenn man den Widerspruch, also das Unlogische und Unmögliche, zum Prinzip des Seins erhebt.[205] —

---

[201] S. 546 ff. [202] S. 558 ff. [203] S. 575 ff. [204] S. 578 ff.
[205] S. 581 ff.

Im Schlußkapitel „Wahrer und falscher Monismus“ legt sich Klimke die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Monismus vor. Aus der Tatsache, daß das Streben nach einem monistischen Abschluß der Weltanschauungsfragen immer wieder hervorbricht, folgert er, daß wohl in der Natur der menschlichen Erkenntnis, aber auch in der objektiven Wirklichkeit die Gründe jenes monistischen Strebens liegen müssen. Daß der Monismus nach einer letzten, abschließenden und umfassenden Einheit strebt, darf ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden; aber darin liegt sein Fehler, daß er dieses an und für sich berechtigte Streben einseitig übertreibt. Das Streben nach Vereinheitlichung des Erfahrungsmaterials ist zunächst subjektiv notwendig, und zwar in allgemein biologischer, in psychologischer und logischer Hinsicht.[206]

Wir beobachten bei allen Lebewesen das naturnotwendige Streben nach möglichster Vereinfachung und Konzentrierung der Reaktion auf die Außenwelt; dieses Streben hat seinen Grund in der Notwendigkeit mit den in beschränktem Maße vorhandenen Energien möglichst haushälterisch umzugehen und sie nicht auf biologisch gleichgültige Arbeiten zu verschwenden. Die notwendige Fortsetzung dieses biologischen Einheitsstrebens ist die psychologische Tendenz zur Reduktion der Erfahrungsmannigfaltigkeit. Auch auf dem Gebiete des Begehrens (Liebe) macht sich das Streben nach Vereinigung und Einheit geltend. Vor allem stehen aber unsere logischen Operationen unter dem Gesetze der Einheit.[207]

Diese Einheitstendenz des menschlichen Geistes muß auch in der objektiven Sphäre ihre Berechtigung haben, denn es ist undenkbar, daß ein so fundamentales, so tief in dem Wesen des Menschen wurzelndes Bedürfnis nicht auch in einer objektiv gültigen Weise verwirklicht und befriedigt werden sollte. Tatsächlich erweist sich ja die Natur als ein einheitlich zusammenhängendes Ganzes.[208]

So ist das Einheitsstreben allem nach subjektiv und objektiv begründet. Es erhebt sich aber noch eine wichtige Frage: Wie weit darf dieses Einheitsstreben gehen? Hat es Grenzen und wo liegen sie? Dieselben Faktoren, die zur Einheit führen, enthalten auch die Schranken der monistischen Tendenz in sich. Schon die subjektive Einheitstendenz setzt eine Vielheit und Mannigfaltigkeit voraus, die man eben zu überwinden strebt. Und die empirische Wirklichkeit ist trotz ihrer Einheitlichkeit keine monotone Einheit. Wenn sie der Monismus dazu macht, so hat das darin seinen Grund, daß er den inhaltsleeren abstrakten Begriff des Seins zum Urquell aller Wirklichkeit macht, also eine Abstraktion für die gesamte Wirklichkeit ausgibt. Er hat sich von dem Wunsche nach möglichst großer Vereinfachung der Wirklichkeit kritiklos hinreißen lassen. Und in dieser Einseitigkeit liegt der Grundfehler des Monismus. Man darf dem Einheitsstreben nur nachgeben, soweit es logisch berechtigt und in der Wirklichkeit begründet ist, es ist verfehlt, ihm nachzugeben, um subjektiven Wünschen zu huldigen. Der Monismus als metaphysische Weltanschauung ist in allen seinen Formen unhaltbar. Der Monismus als richtig verstandenes methodologisches Postulat ist berechtigt. Behält man dieses Postulat im Auge, so gelangt man nicht zu einem konstitutiven, wohl aber zu einem kausativen Monismus, d. h. nicht zur Einheit und Absolutheit des Wesens, sondern der Ursache der Welt, also zum Monotheismus.[209]

Der Umstand, daß Monismus und Dualismus von jeher miteinander im Streite lagen, beweist, daß in beiden ein gutes Stück Wahrheit ent-

[206] S. 583. [207] S. 584 ff. [208] S. 587. [209] S. 588 ff.

halten ist und daß die wahre Weltanschauung jene ist, welche sowohl die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt, als auch die Einheit des Prinzips aufrecht erhält. Das ist kein klaffender Dualismus, wie die Monisten meinen. Denn in dieser Ansicht ist die Welt Gott gegenüber nicht selbständig, sondern sein Werk. Die Welt ist nicht der Gegensatz Gottes, sondern der endliche Widerglanz der göttlichen Eigenschaften. Der falsche Monismus hebt alle Unterschiede in einer monotonen, wesenlosen Einheit auf, der wahre führt die Gegensätzlichkeit auf die oberste, realste Einheit zurück. Zur klaren Erkenntnis dieser wahren Weltanschauung sich selbst durchzuringen, ist dem Menschen, dessen intellektuelles Gleichgewicht ebenso gestört ist, wie sein ethisch-religiöses, nicht leicht. So mußten der Menschheit anderswoher positive Leitlinien geboten werden, um sie aus dem Wirrsal der Meinungen zu einer höheren Synthese zu erheben; es mußten neue Lebensquellen eröffnet werden, um Herz und Geist in gleicher Weise zu kräftigen.[210]

Mit diesem feinsinnigen Hinweis auf eine Hilfe von oben, auf die Notwendigkeit einer Orientierung des Denkens durch die göttliche Offenbarung schließt Klimke sein herrliches Werk, das man von der ersten bis zur letzten Seite mit stets sich steigerndem Interesse liest. Ein genaues Namenregister[211] und ein eingehendes Sachregister[212] erleichtern das Auffinden der interessanten Einzelheiten, an denen Klimkes Buch so reich ist. Im Namenregister fallen durch besonders zahlreiche Verweise folgende Namen auf: Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, v. Hartmann, Herbart, Fechner, Lotze, Büchner, Haeckel und Spencer. Viele Verweise finden sich auch bei den Namen: Avenarius, Bergmann, Cornelius, Darwin, Drews, Eisler, Eucken, Ewald, Heymans, Höffding, Kleinpeter, Külpe, Liebmann, Mach, Paulsen, Petzoldt, Ratzenhofer, Rickert, Schubert-Soldern, Sigwart, Überweg, Verworn, Volkelt, Wentscher, Willmann, Windelband, Wundt und Ziehen. Im Sachregister nimmt natürlich das Schlagwort „Monismus“ (1. Begriffsbestimmung, 2. Allgemeines, 3. Richtungen, 4. Motive, 5. Kritik) den breitesten Raum ein. Die große Menge der übrigen Stichworte bringt einem noch einmal die Überfülle des hier Gebotenen zum Bewußtsein.

Diese Fülle des Inhalts mag es auch entschuldigen, daß vorliegendes Referat fast den Umfang einer Broschüre erreicht hat. Die Länge und Ausführlichkeit des Referates mag zugleich ein Zeichen des hohen Wertes sein, den der Referent dem Klimkeschen Werke beilegt, ein Zeichen auch dafür, daß er es mit Interesse und Genuß gelesen hat. Vielleicht kann die hier niedergelegte Inhaltsangabe manchem, der das schöne Werk bereits gelesen hat, dazu dienen, sich noch einmal die Hauptgedanken desselben ins Gedächtnis zu rufen; in manchem wird sie, so steht zu hoffen, den Entschluß anregen, sich in Klimkes Buch selbst zu vertiefen und den geistvollen Ausführungen zu folgen, die in der skelettierten Gestalt eines Auszuges selbstredend nicht die Wirkung üben können, die sie in ihrer ursprünglichen lebendigen Fülle tatsächlich üben. —

---

[210] S. 592 f. [211] S. 595 ff. [212] S. 600—620.