



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

**Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

Welterklärungsversuche. 2

**urn:nbn:de:gbv:46:1-908**

eine Entlastung der Angestellten im Handelsstande zu wünschen ist, so wenig kann man sich doch mit dem Gesetzentwurfe einverstanden erklären, nicht weil uns seine Ausführung ins sozialistische Fahrwasser bringen würde, sondern weil er unbrauchbar ist. Übrigens richtet die Reichskommission ihre Vorschläge an eine falsche Stelle. Der Bundesrat kann diese Bestimmungen nicht etwa so wie die über den Arbeitstag im Bäckereigewerbe auf dem Verordnungswege auf Grund von § 120c, Absatz II in Kraft setzen, denn dieser Paragraph findet eben auf das Handelsgewerbe keine Anwendung. Will man also trotz aller sachlichen Bedenken doch den Versuch machen, die Arbeits- und Dienstverhältnisse der Angestellten in kaufmännischen Geschäften nach den Vorschlägen der Reichskommission zu regeln, so muß man eine Gesetzentwurf vor den Reichstag bringen.



## Welterklärungsversuche

### 2



In Tiefe und Gründlichkeit, Scharfsinn und Folgerichtigkeit des Denkens kann sich weder Funck-Brentano noch Nordheim mit dem in Südrußland gebornen, in Genf lebenden Spir messen. Erfolge hat er bis jetzt nicht zu verzeichnen; das mag zum Teil an dem abstoßenden Endergebnis seiner Forschungsarbeit liegen. Nicht eine gesteigerte Nachfrage nach seinen Schriften hat ihn veranlaßt, sie aufs neue herauszugeben,\*) sondern der Wunsch, seine Philosophie in der besten Form, die er ihr zu geben vermochte, auf die Nachwelt zu bringen. Von seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten, die den Kern der vier Bände bilden, darf man ohne Übertreibung sagen, daß sie die Untersuchungen Humes,\*\*)

\*) I. und II. Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Erster Band: Die Norm des Denkens. Zweiter Band: Die Welt der Erfahrung. Dritte revidierte Auflage. III. Moralität und Religion. Dritte Auflage. Recht und Unrecht. Zweite Auflage. IV. Philosophische Essays. Stuttgart, Paul Neff.

\*\*) Für das Studium Humes ist zu empfehlen: David Hume, Traktat über die menschliche Natur. Erster Teil. Über den Verstand. Überfetzt von E. Röttgen. Die Übersetzung überarbeitet und mit Anmerkungen und einem Register versehen von [hat!] Theodor Lippz, Professor der Philosophie in München. Hamburg und Leipzig, Leopold Voß, 1895. — Das Register enthält nicht bloß Wörter und Namen, sondern auch Erklärungen, die die Anmerkungen ergänzen.

Kants, Herbarts, Schopenhauers zum Abschluß bringen und die Hauptergebnisse in schlichtem, verständlichem Deutsch darbieten; ebenso befriedigen seine Untersuchungen des Wesens der Moral, des Rechts und der Religion im einzelnen in hohem Grade. Was wir aber entschieden ablehnen müssen, ist die Zusammenfassung aller dieser schätzbaren Einzelheiten in einer Zentralidee, deren Verkündigung er bescheidenweise das Hauptereignis des neunzehnten Jahrhunderts nennt. Als Bescheidenheit bezeichnet er das selbst, denn nicht bescheiden, meint er, sondern unbescheiden wäre es, aus Rücksicht auf den eignen Ruf den Satz, daß  $2 \times 2 = 4$  ist, für unwahr oder die Ergebnisse der Spirischen Philosophie nicht für das Höchste zu erklären. Wir versuchen, hier einen Abriß der Weltanschauung Spirs zu geben, und knüpfen einige kritische Bemerkungen daran.

Die Körperwelt ist nichts anderes, als die Gesamtheit unserer Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind wirklich; aber außer diesen Wahrnehmungen ist nichts vorhanden. Wenn wir eine Körperwelt und einen Raum außer uns annehmen, die Körper für Substanzen halten, so täuschen wir uns. Dagegen ist die Zeit keineswegs, wie der durch die gewöhnliche Zusammenstellung von Zeit und Raum irreführende Kant angenommen hat, eine bloße Form unserer Anschauung, sondern die Veränderungen folgen wirklich auf einander. Der Materialismus ist Unsinn. Unsere Vorstellungen können nicht Gehirnprodukte sein, „denn erstens existieren die Körper, also auch das Gehirn, gar nicht in der Wirklichkeit; und zweitens, wenn auch die Atome des Gehirns wirklich existierten, so könnten sie doch durch ihr eignes physikalisches Wesen keinen Einfluß auf unser inneres Leben haben, wie sie ja sowohl vor ihrem Eintritt in den Leib als auch nach ihrem Austritt keinen haben“ (II, 215). „Ob die Reproduktion der Vorstellungen Antezedentien [besser wäre: entsprechende, entweder verursachende oder begleitende Parallelvorgänge] im Gehirn hat oder nicht, ist uns gleichgültig, da die Gesetze der Reproduktion in den Vorstellungen selbst begründet sind. Diese Gesetze zu erforschen ist das einzige, was wissenschaftliches Interesse hat, und dazu brauchen wir das Gehirn nicht in Betracht zu ziehen. Nur pathologische Zustände des Intellekts müssen notwendig im Zusammenhang mit den Zuständen des Gehirns studiert werden“ (II, 255). Daher ist auch die Entwicklungstheorie unhaltbar, soweit sie die Entstehung des Menschen aus dem Wurme bloß durch mechanische Veränderungen, wie Anpassung u. dergl., behauptet. „Denn man häufe noch so viele Millionen Jahre auf einander, so ist es doch von vornherein klar, daß diese unmöglich etwas aus nichts haben machen können. Wenn nicht in dem Schwamm oder Polyp selbst, so muß doch in dem Prinzip [in dem Wesen!], das Schwämme und Polypen geschaffen hat, von Anfang an etwas“ dem Inhalt des menschlichen Bewußtseins verwandtes gelegen haben (IV, 96). In einer Welt, die, wie sich der Naturalismus oder Evolutionismus vorstellt, rein

durch mechanische Veränderungen zustande käme, könnte von Moralität und Rechtsordnung keine Rede sein, denn der Prüfstein des Moralischen ist eben der Widerstand der vernünftigen Wesen gegen die mechanischen Mächte (IV, 44 ff.).

Was Kant das Ding an sich genannt hat, das ist nichts anderes als die Substanz. Die Körperwelt, d. h. die Gesamtheit unsrer Wahrnehmungen, die wir irrtümlich für eine außer uns vorhandne Körperwelt halten, nennen die Philosophen Erscheinung; aber nicht, weil in ihnen die Substanz erschiene, sondern weil die Körper uns erscheinen, ist diese Bezeichnung berechtigt. Wohl erscheint das allein Seiende in der schlechten Wirklichkeit, aber nicht so, wie es an sich ist, und das ist so gut, wie wenn es gar nicht erschiene (I, 336—337). Auch unser Ich, das wir infolge der großen, die Erfahrungswelt beherrschenden Täuschung ebenfalls für etwas wahrhaft Seiendes, für eine Substanz halten, ist keine (II, 204—206). Wie sich die Körper in lauter Beziehungen auflösen, sodaß bei ihrer wissenschaftlichen Zergliederung von ihnen nichts übrig bleibt, so ist auch unser Ich ein Zusammenfluß von Einwirkungen der Außenwelt. (II, 206—208. Daß es zuerst keine Außenwelt und dann kein wirkliches Ich geben soll, daß einmal die Außenwelt das Erzeugnis des Ich und dann wieder das Ich das Erzeugnis der Außenwelt sein soll, ist ein Widerspruch, den wir bloß anmerken, ohne dabei zu verweilen.) Das Ich ist ein bloßes Geschehen, ein Prozeß (I, 291 und III, 135). „Vergeblich suche ich nach dem geringsten konkreten Inhalt, von dem ich sagen könnte: das bin ich, nichts derartiges ist vorhanden. Ich kann allerdings Lust und Unlust empfinden und scheine somit etwas reales zu sein. Aber Lust und Unlust bilden nicht mein Ich, denn es giebt Zeiten, wo ich weder Lust noch Unlust fühle und dennoch existire. Einen konkreten Inhalt finde ich bloß in Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmächen, kurz, bloß in dem, was nicht mir, sondern der Außenwelt angehört. Wäre dieser mir fremde Inhalt ganz abwesend und auch die Erinnerung daran aus meinem Gedächtnis entfernt, so würde ich mich in völlige Leere auflösen, in nichts verschwinden. Es ist also klar, daß ich überhaupt kein realer Gegenstand, sondern eine bloße Form, eine Art Phantom bin. Wohl sind meine innern Zustände: Gefühle, Wünsche, Gedanken, etwas reales; aber ich selbst, die einheitliche und beharrliche Persönlichkeit, die diese Zustände besitzen soll, ich existire nur durch eine Vorstellung, die jeden Augenblick neu erzeugt wird. Mein Wesen und Leben ist gleichsam ein Strom verschiedenartiger Erscheinungen und Zustände, der durch eine naturnotwendige Täuschung sich selbst als ein einfacher, konkreter, zu allen Zeiten sich gleich bleibender Gegenstand erscheint“ (IV, 181—182). Ein lebendes Wesen — heißt es ein paar Seiten weiter — „hat nichts ihm wahrhaft eignes, als seine Gefühle von Lust und Unlust, oder vielmehr es besteht aus ihnen.“ Was die Vorstellungen betrifft, so haben die ja keinen eignen Inhalt; fehlten die Gefühle, so würden die mit Intelligenz begabten Wesen nichts sein, als tote Spiegel von einem Stück

Außenwelt, ein Gedanke, den auch Locke ausgeführt hat, mit besonderer Betonung des Umstandes, daß es die Empfindung, nicht die Vorstellung ist, was die lebendigen Wesen zu wirklich lebendigen, zu bewußten Wesen macht. Was den von den Pessimisten behaupteten illusionären Charakter der Lustgefühle anbetrifft, so meint Spir, daß die Unlustgefühle keine Illusion seien, den Lustgefühlen aber wenigstens Illusion beigemischt sei.

Erst aus den Unlustgefühlen entspringt das Wollen, das ursprünglich nichts andres ist als das Streben nach Aufhebung des unlustigen Zustandes; der Wille kann also nicht, wie Schopenhauer gemeint hat, das Ursprüngliche oder gar der Welterschöpfer sein (II, 229). Die Unlustgefühle sind die einzigen lebendigen Quellen von Veränderungen. „Nichts in der Welt enthält eine innere Notwendigkeit von Veränderungen, außer den Gefühlen von Schmerz und Unlust“ (I, 224). Wenn sich jedes Wesen in seiner Lage vollkommen wohl fühlte, so gäbe es nicht einen einzigen Anlaß zur Veränderung in der Welt der bewußten Wesen. Der Schmerz, den alle lebenden Wesen los zu werden streben, ist nun offenbar etwas, was nicht sein soll. Das Bewußtsein des Nichtseinsollenden erzeugt aber die Vorstellung des Seinsollenden und unsre Sehnsucht darnach, d. h. die Religion.

Der Gegenstand der Religion, das Unbedingte, Normale, das Ideal, Gott kann aber unmöglich der Urheber dieser schlechten Wirklichkeit sein. „Das Grundgesetz, die Norm unsers Denkens, ist der Begriff, den wir von dem Unbedingten, von der Substanz haben. Das ist der Begriff eines Gegenstandes, der ein wahrhaft eignes Wesen besitzt und mit sich selbst identisch ist, d. h. keine Vereinigung des Verschiednen enthält. Das Bedingte entspricht dieser Norm nicht; es hat eine abnorme Beschaffenheit.“ Die vier Grundzüge dieser Beschaffenheit sind: „1. Die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit; 2. die Bedingtheit [Abhängigkeit] der empirischen Objekte; 3. die Täuschung, auf der die Welt der Erfahrung durchgängig beruht; 4. das unmittelbare Gefühl der Abnormität und Unvollkommenheit als Schmerz“ (I, 406 bis 411). In welchem Verhältnis steht nun das Bedingte zum Unbedingten? Es kann weder ein Teil, noch eine Vorstellung, noch eine Wirkung von ihm sein; so wenig die Wahrheit den Trug gebären kann, so wenig kann Gott diese Welt geschaffen haben. Nur der Träger oder die Substanz des Bedingten ist das Unbedingte (I, 297 bis 301). Wenn die Religion in der Erhebung über diese gemeine Wirklichkeit besteht, so kann der Gegenstand der Religion unmöglich der Urheber dieser gemeinen Wirklichkeit sein (III, 123 bis 129). „Was kann empörender sein als die Annahme, daß ein Gott diese auf Täuschung beruhende und leidensvolle Welt absichtlich geschaffen, dem Menschen hinterlistig auf jedem Schritte Fallstricke gelegt habe, die ihn in Irrtum führen, um ihn desto mehr mit Übeln zu überhäufen? Diese Annahme ist, genau gesehen, die ärgste Blasphemie gegen die Gottheit und noch schlimmer als die atheistische

Leugnung. Denn diese verlegt nicht auf gleiche Weise unsern moralischen und religiösen Sinn. Sehr löblich ist darum das Bestreben der christlichen Dogmatik, die abnorme Beschaffenheit der Welt aus einem Sündenfall abzuleiten, wiewohl die Annahme eines Sündenfalls selbst ganz unhaltbar ist. Das Abnorme ist eben keiner Erklärung fähig" (IV, 77). „Die wahre Religion, heißt es III, 144, setzt als ihre theoretische Grundlage [arme Menschheit!] die kritische Philosophie voraus, die von dem Begriff des eignen unbedingten Wesens der Dinge, als dem obersten Denkgesetz ausgeht. Wie für das religiöse und moralische Gefühl Gott nicht der Grund oder die Ursache des Ungöttlichen und Verwerflichen, des Übels und des Bösen in der Welt sein kann, so kann auch für die kritische Philosophie das normale Wesen der Dinge, das »Ding an sich,« nicht der Grund oder die Ursache der Elemente der Natur sein, die ihm fremd sind, also eine Abnormität darstellen. Aber außer dem Wesen der Dinge giebt es selbstverständlich nichts wirkliches, was den Grund dieser Elemente enthalten könnte. Diese haben also gar keinen Grund; ihr Vorhandensein ist schlechthin unbegreiflich und unerklärlich.“ Wäre das Unbedingte der Welterschöpfer, so würde auch das Böse in ihm wurzeln, und es gäbe keinen Unterschied zwischen Gut und Böse (III, 116 bis 117). Der Irrtum der Religionsstifter ist daraus entstanden, daß sie meinten, das Unbedingte mit allen in der Welt vorkommenden Vollkommenheiten ausstatten, ihm also auch die Macht im höchsten Grade verleihen zu müssen; so haben sie ihm alle menschlichen Eigenschaften beigelegt und den Menschen das Ebenbild Gottes genannt. Folgerichtig müßten sie Gott auch (wie es ja übrigens wirklich in einigen Religionen geschehen ist) mit Hörnern und Schweif ausstatten, weil die zur Vollkommenheit des Kindes gehören, das doch auch ein Teil der Welt ist. Nicht ähnlich ist der Mensch Gott, sondern verwandt; das eine fordert durchaus nicht notwendig das andre. Indem der Mensch die Natur als das Nichtseinsollende erkennt, offenbart sich in ihm sein wahres Wesen; dieses sein wahres, höheres Wesen, das als das Moralische in ihm das Physische verurteilt, ist eben das Göttliche, ist Gott selbst, und daher kann Gott nicht physische Eigenschaften haben wie die Macht. Die bestehenden Religionen pflegen allesamt den Kultus der Macht statt den Kultus des Guten, und das Ideal ihrer Religiosität ist das Schaf. Daß sogar die höhere Natur des Menschen mit sich selbst in Widerspruch, die Religion mit der Wissenschaft in Streit geraten ist, muß man als das allergrößte Unglück beklagen. Man hat bis jetzt immer nur die Grausamkeit der Unduldbarkeit gebrandmarkt, aber ihre ungeheuerliche Unsitlichkeit nicht beachtet, die darin besteht, daß sie den Wahrheitsinn vernichtet, indem sie die edelsten Geister hindert, ihrem Forschungs- triebe zu folgen und das Gefundene aufrichtig auszusprechen. Solange man Gott für den Allmächtigen und für den Schöpfer hält, ist es unmöglich, ihn als den Guten und Heiligen anzuerkennen; alle Theodiceen sind kläglich miß-

raten; einen Plan herauszufinden, der den Welterschöpfer rechtfertigte, ist unmöglich. „Nichts kann trauriger und entsetzlicher sein als die Geschichte der Menschheit.“ Auch geht es nicht an, sich damit herauszureden, daß Gott unerforschlich und seine Wege unergründlich seien. Ich darf wohl zugestehen, daß ich das Übel in der Welt nicht zu erklären vermag, denn das Übel ist eine Tatsache, aber ich darf nicht sagen: wie die Weisheit und Güte des Welterschöpfers mit dem Übel zu vereinbaren sei, ist unerklärlich, denn daß der Welterschöpfer die Weisheit und Güte, oder daß die ewige Güte der Welterschöpfer sei, das ist keine Tatsache, sondern eine willkürliche Annahme. (Diese Sätze finden sich an so vielen Stellen zerstreut, daß es nicht möglich ist, sie alle anzugeben.) Nicht der Entstehungsgrund der Welt ist das Unbedingte, sondern die Norm für das menschliche Denken, Wollen und Handeln (I, 414); Gott ist das Gute. Die zwei Artikel von Spirs Religion lauten: „1. Es giebt einen Gott, ein höchstes, vollkommnes Wesen, an dem auch wir Teil haben, mit dem wir innerlich verwandt sind. Gott ist das wahrhaft eigne, das normale Wesen der Dinge, dem die Vielheit und die Individualität der empirischen Objekte und deren physische Beschaffenheit fremd ist. 2. Wer das Gute um des Guten willen, d. h. aus reiner Hingebung an Gott als das Ideal, als die normale Natur der Dinge thut, der nähert sich Gott und arbeitet für die Ewigkeit. Was über diese zwei Artikel hinausgeht, ist vom Übel“ (IV, 200). Weil das Individuelle der Natur angehört, Gott also kein Einzelwesen sein kann, so kann er auch kein Bewußtsein haben, denn eben das Bewußtsein scheidet die Individuen von einander. Das Verhältnis des Menschen zu Gott klar zu machen, ist Spir nicht gelungen. Da nach IV, 51 Gott außerhalb der Welt ist, so müßte er auch außerhalb des Menschen sein, der ja zur Welt gehört; dann aber sind wieder wir selbst Gott. Von Aristoteles, heißt es IV, 78, „wurde die Ansicht ausgesprochen, daß Gott der selbst unbewegte Bewegter sei, der alles an sich zieht. So unhaltbar dies als eine Erklärung physikalischer Thatsachen ist, so zutreffend ist es in Hinsicht der moralischen Thatsachen. In der That bewegt uns Gott, ohne zu wirken, durch sein bloßes Dasein. Denn Gott ist unsre eigne höhere Natur. Das eigentlich bewegende ist allerdings nicht Gott, sondern die innere Unhaltbarkeit unsers abnormen empirischen Wesens, die uns über unsre Individualität hinaus drängt; aber die Richtung der Bewegung ist durch Gott bestimmt“ (IV, 78). Wenn wir selbst Gott sind, so kann von einer Bewegung in der Richtung auf ihn nicht wohl die Rede sein, sondern nur von der Abstreifung des Ungöttlichen. Spir erinnert an Platons *Eros*; er hätte noch an die *Schlüßterzine* der *Göttlichen Komödie* erinnern können:

Ma giàolgeva il mio disiro e'l velle,  
 Si come rota ch'egualmente è mossa,  
 L'amor che move il sole e l'altre stelle.

Mit dem Vorstehenden ist schon der Kern von Spirs Sittenlehre gegeben. Da das Ziel des menschlichen Strebens die Aufhebung der Individualität ist, so ist also diese das Grundböse und der Egoismus die eigentliche Sünde. Das wäre nun an sich nichts anderes, als der durch die Positivisten und verwandte Sekten in Mode gebrachte Altruismus, aber in der Begründung und Ausführung, die viel Wahres und Beherzigenswertes enthält, ist Spir originell. Auf eine vollständige Darstellung müssen wir verzichten; wir beschränken uns auf die Bemerkung, daß er die Ansichten Epikurs und der Stoa, der Utilitarier und Kants zu versöhnen sucht. Ohne Zweifel bestehe die Sittlichkeit in der Behauptung der höhern Natur des Menschen gegen die niedern Begierden, andererseits aber sei ohne Rücksicht auf Lust oder Unlust gar keine Sittlichkeit denkbar. „Moralität und Immoralität, Recht und Unrecht haben keinen Sinn ohne Lust und Unlust der fühlenden Wesen. Wenn man sich hypothetisch eine Gemeinde selbstbewußter Wesen denkt, die keiner Lust und Unlust fähig, also reine Intelligenzen wären, so wird sofort klar, daß es in den Verhältnissen dieser Wesen keine Frage nach Moralität, Recht und Unrecht geben könnte, aus dem einfachen Grunde, weil für solche Wesen alle Handlungen vollkommen gleichgültig sein würden. Eine gute Handlung, durch die kein fühlendes Wesen etwas gewinnen, keinem weder ein Leid vermindert, noch eine positive Befriedigung verschafft werden soll, ist ein offener Widerspruch. Und ein Unrecht, durch das kein fühlendes Wesen beeinträchtigt, keinem ein Leid angethan oder eine berechtigte Befriedigung entzogen wird, kurz über das sich niemand zu beklagen hat, ist ebenfalls ein offener Widerspruch. Will man diese Ansicht Utilitarismus nennen, so muß man gestehen, daß in diesem Punkte Utilitarismus und gesunder Menschenverstand von einander gar nicht zu unterscheiden sind. Denn Gesetze aufzustellen, deren Befolgung niemandem nützen und deren Übertretung niemandem schaden kann, wäre das müßigste aller Geschäfte. Auf die Dignität moralischer Gesetze würden sie vollends keinen Anspruch machen dürfen“ (III, 7). Vortrefflich sind die Abschnitte über das Gewissen, über die Freiheit und die Verantwortlichkeit und über die Strafe. Auch die Rechtsphilosophie müssen wir für sehr beachtenswert erklären, obgleich wir in einem wesentlichen Punkte nicht mit Spir übereinstimmen. Recht und Gerechtigkeit identifizierend, läßt er die Gerechtigkeit in der Selbstsucht wurzeln und außerhalb der Sittlichkeit stehen. Wir unterscheiden das Recht, das mit der Gerechtigkeit meistens nicht viel zu schaffen hat, von der Gerechtigkeit und zählen diese zu den sittlichen Ideen.

Die Frage nach dem Sinn und Endzweck des Daseins beantwortet Spir (IV, 197) mit den Worten: „Wirklichen Sinn und Wert kann das gegenwärtige Leben weder bei dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit noch bei der naturalistischen Ansicht, daß der Mensch ein bloßes Naturprodukt sei, haben, sondern bloß durch die Einsicht, daß der Mensch dazu bestimmt ist, in

dieser Welt des abnormen Daseins das Göttliche zur Geltung zu bringen, und daß die Menschen selbst zwar vergänglich sind, aber ihr Dasein und Wirken dennoch unvergängliche Folgen haben wird, auch wenn der ganze Erdball einst in Stücke gehen sollte.“ Auf keinen Fall habe der Mensch einem außer ihm liegenden Zweck, als Werkzeug einer höhern Macht, zu dienen, daher habe er auch von keiner solchen Macht Leitung und Unterstützung zu erwarten, sondern er sei ganz auf sich selbst angewiesen. Der Wunsch, sein bedeutungsloses Ich in alle Ewigkeit zu erhalten, sei ein ganz unverständiger Egoismus; die wahre Unsterblichkeit bestehe darin, daß alle Menschen, die für das Göttliche gewonnen würden, eine unvergängliche Einheit ausmachten. Das Göttliche gehe nicht unter, was in der Welt dem Ideal gewonnen sei, bleibe als unvergänglicher Gewinn. Spir hofft trotz des bisher dieser Hoffnung nicht besonders günstigen Verlaufs der Geschichte auf eine sittliche Erneuerung der Menschheit; sollte die freilich nicht möglich sein, „dann, meint er III, 284, braucht die Menschheit gar nicht weiter fortzuvegetieren, ihr Dasein hat dann weder einen Zweck noch einen Wert.“

Es ist Spir so gegangen, wie vielen andern bedeutenden Philosophen: durch radikale Anwendung seines Scharfsinns ist er ins Absurde geraten. Den Sinn des Kritizismus, den er bis auf seine allerletzten Folgerungen durchgeführt hat, verkennt er. Indem die Naturphilosophie die Entdeckung machte, daß die Eigenschaften der Körper nichts andres sind als unsre eignen Sinneswahrnehmungen, wurde sie genötigt, kleinste Teile der Körperwelt anzunehmen, die durch ihre Bewegungen, Gruppierungen und Umgruppierungen unsre Sinneswahrnehmungen hervorbringen oder, wenn wir die Seele für das eigentlich hervorbringende ansehen, dieser zur Hervorbringung den Anstoß geben. Diese atomistische Hypothese nun hat die moderne Naturwissenschaft, zunächst die Chemie, dann die mechanische Wärmelehre, die Optik und die Elektrotechnik möglich gemacht. Das ist die eine Wirkung jener Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens, die Locke und Hume eingeleitet, Kant, Herbart, Schopenhauer und Spir vollendet haben. Das heißt, Spirs Leistung besteht nur darin, daß er die äußersten theoretischen Folgerungen gezogen hat, nachdem der praktische Zweck des Kritizismus, die Begründung der modernen Chemie und Physik durch Lavoisier, Dalton, Berzelius, Robert Mayer, Helmholtz, Dubois-Reymond längst erfüllt war. Die zweite Wirkung des Kritizismus besteht darin, daß die verständigen unter den Philosophen die Unbegreiflichkeit der Welt klar erkennen und sich mit ihren Erklärungsversuchen auf die Ableitung der Erscheinungen von einander beschränken, an die Ergründung des Geheimnisses des Daseins aber ihre Kräfte nicht mehr verschwenden; wenn die Menschheit in Zukunft nicht mehr die Narrheit begeht, sich zur Verteidigung oder Verbreitung solcher Erklärungsversuche in Kriege zu stürzen, so hat sie das zu einem guten Teil dem Kritizismus zu danken. Wenn nun Spir den

Sinnenschein, der durch die von der Physik vorausgesetzten Bewegungen eigenschaftsloser Atome erzeugt wird (daß auch diese Atome nur hypothetische Wesen sind, versteht sich von selbst), für eine Täuschung erklärt, durch die sich der unbekannte Urheber der Natur einer Unwahrhaftigkeit schuldig mache, wenn er darum die Natur abnorm nennt und daraus folgert, der Urheber der Natur könne nicht das sittliche Gute, könne nicht Gott sein, so ist das eine Absurdität. Lasse ich mir durch eine Laterna magica Menschen und Kamele an die Wand werfen, so ist das keine unsittliche Täuschung, denn ich will gar nicht wirkliche lebendige Menschen und Kamele an der Wand haben, sondern bloß das, was ich wirklich daran sehe, das farbige Bild dieser Wesen. Und wenn Gott wollte, daß die Menschenseelen durch Sinneswahrnehmungen mit einem Inhalt gefüllt und mittels ihrer Sinneswahrnehmungen einander gegenseitig wahrzunehmen und auf einander einzuwirken in den Stand gesetzt würden, wenn er auf diese Weise geistigen Wesen einen Quell des Lebens erschließen und einen Schauplatz des Wirkens begründen wollte, und wenn diese Absicht auf keine andre Weise erreicht werden konnte, als durch den Sinnenschein, so ist doch dieser Sinnenschein wahrhaftig keine Täuschung. Wir Menschen sind wirklich, die Sinneswahrnehmungen und die aus ihrer Verbindung hervorgehenden Gedanken sind wirklich, die dadurch bewirkten Empfindungen, Entschließungen und Handlungen sind wirklich, in alledem liegt keine Täuschung. Daß die Maschinerie, die dieses Wirkliche hervorbringt, anders beschaffen ist, als sie sich der wissenschaftlich nicht gebildete Mensch vorstellt, das kann doch auch noch keine Täuschung genannt werden. Mit gleichem Recht könnte man die Dampfmaschine eine Täuschung nennen, weil der Wilde, der von der bewegenden Kraft des Dampfes keine Vorstellung hat, die Maschine für ein lebendiges Wesen hält. Es kann umsoweniger von Täuschung die Rede sein, als auch der wissenschaftlich Gebildete keineswegs das Geheimnis der Maschinerie selbst, sondern nur die Gesetze zu ergründen vermag, nach denen sie arbeitet, was ihn in den Stand setzt, sich einzelne Teile der großen Naturmaschinerie dienstbar zu machen. Besonders Helmholtz und Loze haben es sehr schön klar gemacht, warum wir uns durch die Aufdeckung der rein subjektiven Natur unserer Sinneswahrnehmungen an der Wirklichkeit, dem Wert, dem Gebrauch und Genuß der Dinge nicht dürfen irre machen lassen, und daß es Unsinn wäre, wenn wir uns den Kopf wegreißen wollten, weil wir nicht wissen, wie es unser Herrgott anfängt, uns einen Erdboden vorzuzaubern, auf dem wir stehen, und farbige Blumen, die wir sehen, und Früchte, die wir genießen. Wäre es nicht Wahnsinn, wenn wir den Appetit auf Kirschchen verlieren wollten, weil wir erfahren haben, daß sie nur Komplexe eigenschaftsloser Atome sind? Und könnte uns der Erdboden sicherer tragen, als er uns trägt, wenn er nicht der wäre, den uns die moderne Physik kennen lehrt, sondern das, wofür ihn der gemeine Mann hält? Um dem Schöpfer einen Vorwurf daraus machen

zu können, daß er uns das Leben und Wirken und Genießen gerade auf diese Weise ermöglicht hat, müßten wir doch erst eine bessere Weise gefunden haben, die das nicht enthielte, was man, wenn man durchaus will, eine Täuschung nennen mag.

Nicht ganz so leicht ist das andre Bedenken gegen die Gleichsetzung des Schöpfers mit dem höchsten moralischen Gut im sittlichen Sinn als bloße Absurdität abzuweisen; hat doch die Frage: Wie kann der gute und heilige Gott Urheber des Übels sein, oder woher kann es stammen, wenn es nicht aus Gott stammt? von alten Zeiten her die Denkenden gequält und einerseits zum manichäischen Dualismus, andererseits zum Pessimismus geführt. Zuzugeben ist, daß keine der Theodiceen, die von wohlmeinenden Männern erfunden worden sind, befriedigt, und daß auch der Teufel und die Erbsünde nur Beschwichtigungsmittel für kindliche Gemüter sind. Wenn ein Augustinus, ein Calvin einen Gott, der ihrer Ansicht nach die Mehrzahl der Menschen zu dem einzigen Zweck geschaffen hat, in ihren ewigen Qualen seine Gerechtigkeit zu verherrlichen, für den Allgütigen und Allheiligen zu halten vermögen, so weiß man nicht, ob man in diesen großen Männern einen geistigen oder einen sittlichen Mangel annehmen soll. Es scheint, daß der Übermacht des „Milieu“ auch die größten Geister bis zu einem gewissen Grade erliegen, sodaß ihnen auch das Unvernünftigste, wenn es sich einmal unbestrittne Geltung errungen hat, vernünftig erscheint. Also darin geben wir Spir Recht, daß es unerklärlich ist, wie der gütige Gott eine mit Übeln erfüllte Welt schaffen konnte, aber wir bestreiten, daß es darum logisch geboten sei, dem Wesen, das die sittliche Norm in sich enthält, die Welterschöpfung abzusprechen. Es ist reine Willkür, wenn Spir behauptet, bei der Ausrede, die Sache sei unerklärlich, dürfe man nicht stehen bleiben, man müsse zur Leugnung des unbegreiflichen Zusammenhangs fortschreiten. Da dieses ganze Dasein ein unlösbares Rätsel ist, warum soll man da gerade diesen Glauben, der sich aus so vielen Gründen empfiehlt, deswegen verwerfen, weil er unbegreifliches enthält? Stellen wir einmal folgende Hypothese auf — alle solche Hypothesen können ja nur kindisches Gestammel sein, weil wir dem Unerforschten gegenüber alle zeitlebens unmündige Kinder bleiben, aber es giebt doch Kinder, die ein wenig reifer und vorwiziger als die Kirch Kinder sind, und denen die für diese zurecht gemachten Beruhigungsmittel gar zu kindlich vorkommen. Denken wir uns also, daß Gott bewußte Einzelwesen habe schaffen wollen, die Lust und Unlust empfinden, daß er aber nicht unbedingt frei und allmächtig, sondern an gewisse in ihm selber liegende und uns natürlich unbegreifliche Gesetze gebunden sei. Das eine dieser Gesetze offenbart sich uns in der Natur. Wir sehen da, daß organisches Leben nur bei einem gewissen Wärmegrade möglich ist, und wir wüßten nicht, wie die Wärme und das Licht, das wenigstens für die höhern Organismen notwendig ist, auf andre Weise erzeugt und mit den übrigen Lebensbedingungen

vereinigt werden könnten, als durch eine Sonne, die einen sie in großer Entfernung umkreisenden Planeten bestrahlt. Wir sehen ferner nicht, durch welche andre Einrichtung eine bessere Verteilung der Wärme auf unsrer Erde hätte erreicht werden können, als durch die schiefe Stellung der Erdbachse, und wie bei dieser nach den Jahreszeiten wechselnden Verteilungsart die Temperaturwechsel, die Stürme, der Wechsel von Sonnenbrand und Regengüssen vermieden werden könnten. Aus dem Klima aber stammt neben vielfachem Segen auch ein großer Teil der irdischen Übel, wie Hungersnöte und Überschwemmungen, und daß die Menschen in den warmen Gegenden manchmal verschmachten, in den kalten nicht selten verkümmern, während in unsern Gegenden des veränderlichen Niederschlages neben der Lungenentzündung und dem Gliederreißen Husten, Schnupfen, Heiserkeit und Leibweh dafür sorgen, daß die Tragik des Lebens mit einem Zusatz von Komik gewürzt werde. Das ist ja alles recht schlimm, um so schlimmer, je schlimmer man es nimmt, aber ehe wir herausbekommen haben, wie dieses Schlimme vermieden werden könnte, dürfen wir unserm Herrgott keinen Vorwurf daraus machen, daß er die Welt lieber so als gar nicht geschaffen hat. Höchstens dann wäre der Vorwurf berechtigt, wenn die Mehrheit der Menschen die Bilanz des Lebens für negativ erklärte; das muß aber wohl nicht der Fall sein, sonst würde doch die Mehrheit durch Selbstmord enden; die meisten ziehen es aber vor, fortzuhusten, fortzuächzen, zu krächzen und zu schnupfen oder zu jammern. Spir freilich erklärt auch die Furcht vor dem Tode, die vom Selbstmord abhält, für eine von der Natur erzeugte Selbsttäuschung. Daß er sich bei alledem weder für einen Pessimisten, noch für einen Buddhisten hält, sondern gegen deren Lebensansicht polemisiert, darf man wohl für eine der seltsamsten Selbsttäuschungen erklären. War nun das physische Leben der Menschen ohne Übel nicht möglich, so noch weniger das sittliche, weil es eben die physischen Übel sind, die zu aller Thätigkeit, daher auch zur Entfaltung des höhern sittlichen Lebens zwingen, und weil das sittlich Gute gar nicht denkbar wäre, ja gar keinen Sinn hätte, wenn sein Gegensatz, das Böse, unmöglich oder unbekannt wäre; die Menschen würden dann nur in demselben Sinne gut sein wie die Frucht bäume, als reine Naturwesen. Da wir uns also eine anders eingerichtete Welt gar nicht vorstellen können, so ist die Annahme erlaubt, daß keine andre möglich, und daß Gott nicht im gebräuchlichen Sinne des Wortes allmächtig und frei sei, daß er also höchstens die Wahl gehabt habe, ob er gar keine bewußten Geschöpfe ins Dasein rufen wollte, oder solche, die sich ihr bescheiden Teil von Glück mit Ungemach erkaufen müssen, und bis jetzt hat die Mehrzahl der Menschen seiner Entscheidung Recht gegeben.

Übrigens haben wir uns mit unserm Bekenntnis, daß wir die Ratschlüsse Gottes nicht verstehen, durchaus nicht zu schämen gegenüber den Unbegreiflichkeiten, die uns Spir zumutet. Wir sollen ein Unbedingtes glauben, von dem das Bedingte, die wirkliche Welt, nicht die Wirkung, sondern nur die Er-

scheinung ist, aber eine Erscheinung, die das Wesen des Unbedingten nicht enthüllt, sondern eitel Lug und Trug ist, während doch das Unbedingte nicht lügen und betrügen kann, sondern die ewige Wahrheit ist. Wir sollen ein Unbedingtes glauben, das nicht Macht, sondern bloß Norm ist, und die Menschenseelen, die selber das in Individuen zersplitterte Unbedingte sind, sollen die Norm zur Geltung bringen in dieser abnormen physischen Welt. Wie können sie das, wenn das Normale keine Macht hat? Wenn alle Schöpfermacht bei dem unbekanntem und unerkennbaren Wesen ruht, das die Gott todesfeindliche Welt erschaffen und dem Unbedingten einen trügerischen Schein aufgezwungen hat, wodurch dieses sich selbst zu betrügen gezwungen ist, da es doch sonst nirgends vorhanden ist, als in den betrogenen Menschenseelen? Und sind es nicht ganz leere Redensarten, wenn von einer Fortdauer des Göttlichen über den Untergang unsers Planeten hinaus geredet wird, da doch die Menschen, die einzigen Träger des Göttlichen in der Welt, längst vernichtet sein müssen, wenn unser Planet untergeht? Und was bleibt von Gott übrig, wenn der Zweck des Menschendaseins erfüllt, das sittliche Ideal verwirklicht wird durch Aufhebung der Individualität? Ist die Körperwelt ein Nichts, so wäre ein unbewußter Geist ein Nichts in zweiter Potenz; wenn irgend ein Wort eines Philosophen wahr ist, so ist es das Wort Lokes, daß nichts in der Welt wirklich sei als der bewußte Geist. Gibt es keinen bewußten Geist außer dem Menschengeniste, so gibt es auch keinen Gott; wird aber der Menschengenist Gott genannt, so hört Gott mit dem letzten Menschen auf zu sein. Die Annahme einer unbewußten Fortdauer des in den Menschen lebenden Geistes hat keinen Sinn; niemand vermag sich darunter etwas zu denken.

In der Sittenlehre fällt Spirs Auffassung insoweit mit unsrer zusammen, als er die Sittlichkeit in der Behauptung des eignen wahren, höhern Wesens des Menschen sieht. „Die Pflicht gegen das Ganze fällt für uns mit der Pflicht gegen uns selbst, mit unserm eignen höchsten Interesse, zusammen“ (IV, 80). Wir nennen diese Selbstbehauptung mit Herbart die Verwirklichung der sittlichen Ideen, und da es eben mehrere sittliche Ideen giebt, nicht bloß die eine des Wohlwollens oder der Liebe, so folgt daraus, wie schon im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes hervorgehoben wurde, daß die Sittlichkeit keineswegs in der Nächstenliebe oder dem Altruismus aufgeht. Spir verfällt aber trotz seiner richtigen Grundbestimmung der Sittlichkeit in diesen heutigen Modesehler und verwickelt sich dadurch in einen unlösbaren Widerspruch. Die Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit schlägt in die Verleugnung des Egoismus um, deren höchster Grad die Aufhebung der Individualität ist. Nun soll aber das sittliche Handeln das Wohl des Nächsten, also die Erhaltung der Individualität zum Zweck haben. Während also die sittliche Gesinnung die Aufhebung der Individualität fordert, besteht das sittliche Handeln in der Förderung des Einzeldaseins — ein offenkundiger Unsinn.

Mag auch die Zahl der neuen Schattirungen der alten Lebensansichten ins Unendliche wachsen, die alten drei Grundansichten bleiben doch bestehen, und alle neuen Philosophien sind nur Variationen davon. Entweder man hält mit dem Alten Testament und mit den Hellenen das Leben für ein Gut, wofür man der Gottheit Dank schuldig sei, und man glaubt, daß die Übel dieses Lebens durch Liebe, Gerechtigkeit und verständige Einrichtungen teils beseitigt, teils bis zur Erträglichkeit gemildert werden können. Oder man hält mit den Indern die Welt für unverbesserlich schlecht und das Leben für ein Unglück. Oder man nimmt die vom Christentum dargebotne mittlere Ansicht an, wonach das Leben zwar ein Gut, aber ein für die meisten Menschen der Ergänzung durch den Glauben an ein Jenseits bedürftiges Gut ist. Als Grundlage für das Handeln sind nur die erste und die dritte Ansicht zu brauchen; mit dem Pessimismus läßt sich nichts anfangen, und wer ihm verfallen ist, für den ist es gleichgiltig, ob er durch Temperament, durch persönliches Unglück oder durch das Klima dazu gekommen ist, oder ob er sich auf dem mühseligen Umwege über die kritische Philosophie bis in diese wasser- und vegetationslose Wüste durchgeschlagen hat, um darin zu verschmachten.



## Die Alten und die Jungen

Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte der Gegenwart

Von Adolf Bartels

1



erthold Litzmann sagt in seinem Buche „Das deutsche Drama in den litterarischen Bewegungen der Gegenwart“ (Hamburg, Leopold Voß): „Eine Geschichte der Litteratur der Gegenwart ist für den, der diese Aufgabe in ihrem ganzen Ernst und in ihrem ganzen Umfang erfaßt, ein Unding, eine Unmöglichkeit. Ebenso wenig wie ich mit meinen Händen die gleitenden Wellen greifen und in Formen zwingen kann, ebenso unmöglich ist es für einen, der noch mitten in einer litterarischen Bewegung steht, für eine systematische Darstellung die abgrenzenden Linien zu ziehen, die abrundenden Formen zu gestalten, die abschließenden Urteile zu fällen, die man von einem als Geschichte der Litteratur eines bestimmten Zeitraums sich ankündigenden Unternehmen erwarten und fordern darf. Wer Litteraturgeschichte schreibt oder vorträgt, muß in seinem