



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Sellin, Georg: Philosophischer Dogmatismus

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



Philosophischer Dogmatismus

Von Dr. Georg Sellin



Als nach Hegels Tode die Hochflut der teils von ihm geschaffenen, teils nur in ein System gebrachten metaphysischen Spekulationen niederzugehen begann und auf den Laumel der verwegenen dogmatischen Konstruktionen eine wohlthätige Ernüchterung folgte, trat mit dieser zugleich, wenigstens in den Kreisen der Gebildeten, eine Ermüdung und Erschlaffung des philosophischen Denkens hervor, eine auffallende Teilnahmlosigkeit gegenüber ferneren philosophischen Forschungen. Allerdings begann damals gerade die Herbart'sche Philosophie Anhänger zu gewinnen, aber nur unter solchen, die das philosophische Studium sich zur Lebensaufgabe gemacht hatten; Schleiermacher erlangte zwar mächtigen Einfluß, aber mehr durch seine theologischen als durch seine philosophischen, dem Kant'schen Idealismus entgegnetretenden Ansichten. Allgemeineres Interesse erregten weder Herbart und Schleiermacher, noch Loges oder Fehners Spekulationen, noch auch die auf Kant zurückgehenden Denker. Erst mit dem Anfang der sechziger Jahre des verflorenen Jahrhunderts etwa gewann die Philosophie Schopenhauers einen bedeutenden Einfluß. Sicher ist, daß Schopenhauer durch seine meisterhafte Behandlung der philosophischen Probleme mächtig anzieht; aber es ist gerechtfertigt, wenn der Leser seiner Schriften nach deren gründlichem Studium und unbeirrt durch die ungewöhnliche Zuversichtlichkeit, mit welcher der Autor seine Meinungen vorträgt, die Überzeugung gewinnt, daß wenigstens die metaphysischen Probleme um keinen Schritt der Lösung näher gebracht sind, daß er überall, wo er hier über Kant hinausgeht, uns in mystisches Dunkel statt in klare Erkenntnis hineinführt.

Wer sich nun ablehnend verhält gegen die dogmatischen Konstruktionen dieses Denkers und auch in den früheren Philosophemen nirgends ein widerspruchloses Weltbild findet, nirgends ein Weltbild, das zwar noch vieler Ergänzung, mancher Berichtigung im einzelnen bedürfte, dessen Umrisse aber fest und sicher wären, dem könnte man — glaube ich — kaum verargen, wenn ihn das Ungenügende und die Unsicherheit der philosophischen Resultate gleichgültig macht gegen alle solchen Spekulationen, wenn ihm philosophische Diskussionen als

etwas fast Zweckloses, philosophische Bücher als eine sehr überflüssige Ware erscheinen.

Aber wer ein Recht hat, so zu urteilen, der kann dieses Recht sich nur erworben haben durch eingehende Kenntniss der philosophischen Untersuchungen aller Zeiten, und diese Beschäftigung mit den scharfsinnigsten Gedanken ist weder leicht abzuschließen, noch gibt sie leicht den Menschen wieder frei, der sich mit wissenschaftlichem Ernst ihr einmal hingegeben hat. Wer bestritte z. B., daß ihm fortgesetztes geduldiges Studium vielleicht einen Gedankenkreis aufschließen könnte, in welchem er eine in sich harmonische, fest begründete Weltanschauung fände. Und übertrieben ist es sicher, wenn alles in Frage gestellt wird. Es gibt Lehren, die völlig gesichert sind, wie z. B. die aristotelische Logik; es gibt seit Cartesius, Locke und Kant keinen Zweifel mehr über den einzig richtigen Ausgangspunkt für die philosophische Forschung, nämlich das empfindende und denkende Subjekt selber; es gibt ferner unter den philosophischen Parteinrichtungen keine mehr, die nicht in den sichereren Resultaten der positiven Wissenschaften eine gemeinsame Basis anerkennt. Und endlich, wenn auch die metaphysischen Probleme bis jetzt nicht in allgemein befriedigender Weise gelöst sind, wie sollten trotzdem ernstere Gemüther es unterlassen, nachzudenken über das nicht Sinnemfällige, über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit, über das Wesen des Materiellen, über die Natur der Seele, über den Zweck der Weltbegebenheiten und ihre Leitung? Die Fragen sind gewaltig, denn sie berühren zum großen Teil unser Innerstes.

Tatsächlich kennen die sittlich ernstesten und philosophisch tief erregten Naturen nichts, was ihnen mehr am Herzen läge als die wissenschaftlich befriedigende Lösung dieser metaphysischen Fragen. Sie haben nachgedacht, gezweifelt, Kämpfe durchgekämpft und doch den Frieden nicht gefunden, doch durch ihre Schlüsse Gott und die Unsterblichkeit nicht gewonnen; und viele müssen für ihr Denken beides haben, ihr Leben hängt daran, daß sie es finden. Wer aber um jeden Preis, auch um den der Klarheit, Gedankenreihen, die zu dogmatischen Philosophemen führen, finden will, findet sie sicherlich. Das Einmaleins der Begriffe ist gefälliger als das der Zahlen. So ersticken sie mit aller Kraft die Zweifel des Verstandes und nehmen die Forderungen des Herzens als Wahrheiten an, nur weil sie so ungestüm und nicht zu beschwichtigen sind. Und das einfache, inbrünstige Ja, das sie dem widerstrebenden Verstande abgezwungen haben, gestalten sie dann zu ausführlichen, allerdings in sich widerspruchsvollen Konstruktionen. Diese stützen sie mit demselben Denkvermögen, das freilich nun gebunden und gefesselt ist, von ihnen aber als ein intuitives oder erleuchtetes bezeichnet wird. Und doch war früher gerade ihr Denken so hell, daß ihnen die Augen schmerzten und sie den Glanz nicht zu ertragen vermochten. Sie hätten gern die lichte Sonne; aber leider spendet diese keine Wärme, wie die wirkliche Sonne am Himmel. Daher flüchten sie aus ihren Strahlen in die stillen, behaglichen Räume, vom Kaminfeuer freundlich erwärmt und trübe

beleuchtet. Das ist ein besserer Ort, und hier findet sich eine bequemere Gelegenheit, allerlei Schattenbilder beim flackernden Schein anzustauen, die in ihr Nichts verschwinden würden, wenn volles Tageslicht hineinströme.

Wir rechten nicht mit ihnen; sind es doch tiefste Herzensbedürfnisse gewesen, die sie durch langes Grübeln, durch bange Zweifel zu ihren philosophischen Dogmen geführt haben, Herzensbedürfnisse, von denen jedes ernste Menschengemüt erfüllt ist, ohne sie freilich immer zur Grundlage eines dogmatischen Wissens zu machen. Ausichtslos ist es ja, mit Verstandesgründen gegen Meinungen anzukämpfen, die nicht sowohl im Verstande als im Willen ihr unerschütterliches Fundament haben. Cartesius hat nur zu richtig geurteilt, wenn er in seiner vierten Meditation sagt: „Die Ursache aller meiner Irrtümer liegt darin, daß meine Willenskraft weiter reicht als meine Einsicht und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maß meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urteils zu enthalten, ein Urteil zu fällen mir anmaße.“ Goldene Worte! Doch hat sie weder Cartesius in seinen metaphysischen Spekulationen beherzigt, noch irgendein dogmatischer Philosoph. Denn könnte man die Befolgung dieser Vorschrift von dem Ganzen eines Systems rühmen, so hätte man in ihm die volle, lautere Wahrheit; das große Welträtsel wäre der Hauptsache nach gelöst, und die weitere philosophische Arbeit bestände nur noch in einem Weiterbauen und Ausbauen auf durchaus sicherem Fundament. Davon aber sind wir weit entfernt — wie weit, das wird am besten einleuchten, wenn wir uns nur ein wichtiges philosophisches Problem und seine Lösungen vergegenwärtigen, ein kosmologisches: die Frage nach der Substanz aller Dinge.

Woraus besteht die Welt? Das ist die erste Frage, welche die abendländische Philosophie aufgeworfen und nach mehr als zwei Jahrtausende langem angestrenghen Denken noch nicht so beantwortet hat, daß eine Antwort darauf als gesichertes philosophisches Dogma gelten könnte. Bestimmt man die Frage genauer als auf die Menge des Bestehenden gerichtet, so fallen die Antworten sehr verschieden aus, je nachdem der Philosoph sich zum Monismus, zum Dualismus oder zum Pluralismus bekennt. Meint man in der Frage die Dualität des Bestehenden, so erscheint in der Antwort wieder der monistische oder der dualistische Standpunkt, oder mit Leugnung des Materiellen der Spiritualismus, mit Leugnung des Immateriellen der Materialismus.

Wenn wir nun mit der Betrachtung der beiden letzten Antworten den Anfang machen, so ist von der spiritualistischen Weltauffassung zu sagen, daß sie in der Geschichte der Philosophie als ein fast ganz „einsamer Standpunkt“ erscheint, vertreten durch den englischen Bischof Berkeley im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. Für nicht streng erweisbar hatte die Körperwelt schon vor ihm Locke, ja schon Augustinus erklärt, für unrichtig aber hielt Berkeley den Schluß aus unseren Vorstellungen (denn nur diese sind uns unmittelbar gegeben) auf körperliche Existenzen besonders deshalb, weil ein Zusammenwirken

von heterogenen Substanzen, wie Körper und Geist, nicht zu denken sei. Die von ihm erkannte Schwierigkeit, die im Dualismus liegt, ist gewiß; aber die einseitige Lösung verweist seine Weltanschauung, nach der die Naturgesetze nur die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen sind — mag der geistvolle Mann auch mit noch so großem Scharfsinn und mit bewunderungswürdiger Konsequenz seine Ansichten vorgetragen haben — doch in das Reich der metaphysischen Träume.

Es ist nicht zu erwarten, daß diese Lehre je ein größeres Publikum beschäftigen, geschweige denn von ihm angenommen wird. In um so weitere Volkskreise aber ist die entgegengesetzte Ansicht, der Materialismus, gedrungen, und diese gilt bei vielen als eine festbegründete, vollkommen befriedigende Weltanschauung. Nun ist aber zunächst der Begriff, nach dem sie ihren Namen führt, Materie, höchst dunkel und mit unlösbaren Schwierigkeiten für das Denken behaftet.

Denn gehen wir, wie billig ist, von der Erfahrung aus, so findet sich in ihr nirgends das, was man philosophisch Materie nennt. Die Erfahrung liefert uns nichts anderes als Sinnesempfindungen, die, verbunden mit den durch sie ins Spiel gesetzten, in uns vorhandenen Vorstellungen von Raum, Zeit und Kausalität, alles Objektive, das heißt alles Erscheinende, jede Vorstellung von Außendingen hervorbringen. Wir nennen dies Erscheinende wirklich, weil es auf uns unmittelbar wirkt oder seine Wirkung auf anderes von uns wahrgenommen wird; was auf uns nicht wirkt, dessen Existenz wir aber annehmen, sind entweder Phantasiegebilde oder Dinge, auf die wir aus dem Wirklichen nach logischen Gesetzen schließen. Als ein Phantasma wollen aber die Materialisten ihre Materie am allerwenigsten gelten lassen; es bleibt also nur übrig, sie als etwas Existierendes, zwar nicht Sinnesfälliges und Erscheinendes — denn das muß stets eine Kraft sein, die auf Auge, Ohr oder irgendeinen anderen Sinn wirkt —, aber doch mit zwingenden Gründen Erschlossenes anzunehmen. Die Gründe sind nun zwar vorhanden, aber es fehlt ihnen die Hauptsache: das Zwingende. Die Begründung heißt nämlich: Es ist keine Kraft ohne Substrat oder Substanz oder Behälter, oder wie man dieses Phantasiegebilde bezeichnen mag, denkbar. Was soll nun dieses Substrat? Soll es die einzelne Kraft tragen, verschiedene Kräfte zusammenhalten, so wäre dieses Tragen und Zusammenhalten wieder nichts weiter als eine Kraft. Leistet das Substrat aber dieses nicht, wozu es annehmen, und was ist es dann? Außer den Kräften, die wir an einem Dinge erkennen, noch eine kraftlose Materie annehmen, ist nicht nur eine willkürliche, sondern auch eine nichts erklärende Annahme. Körper sind nichts als kraftgefüllte Räume. Will man dies Beieinander, dies Zusammensein der Kräfte als Materie bezeichnen, so würde das Wort nur ein räumliches Verhältnis bedeuten, was wohl am wenigsten im Sinne der Materialisten wäre.

Ich möchte hier die schlagenden Worte von Locke anführen, in denen er über die verkehrte Anwendung der Begriffe Substanz und Akzidenzien in meta-

physischen Spekulationen sagt: „Als man zuerst auf den Begriff der Akzidenzien, als einer Art Dinge, die des Anhängens bedürften, geriet, mußte man das Wort ‚Substanz‘ erfinden, um sie zu tragen. Hätte der arme indische Philosoph (der da meinte, auch die Erde bedürfe etwas, was sie trage) nur das Wort ‚Substanz‘ gekannt, so hätte er sich mit seinem Elefanten nicht zu bemühen brauchen, der sie tragen sollte, und nicht mit der Schildkröte, um den Elefanten zu tragen; das Wort ‚Substanz‘ hätte alles allein geleistet. Und der indische Philosoph hätte auf die Frage, was ‚Substanz‘ sei, ganz gut, ohne zu wissen, was sie sei, antworten können, sie sei das, was die Erde trage, da man es ja für eine genügende Lehre halte, wenn ein europäischer Philosoph, ohne zu wissen, was die Substanz ist, sage, sie sei das, was die Akzidenzien trage.“

Locke hat ganz recht: die ihre Akzidenzien tragende Substanz ist nichts Klareres als der Elefant und die Schildkröte, welche die Erde tragen. Woher kommt nun aber die verwirrte Vorstellung? Offenbar daher, daß, weil man mit vollem Recht eine spezielle Kraft des Dinges dem Komplex aller übrigen Kräfte als eine ihm anhaftende Eigenschaft in Gedanken gegenüberstellen kann, nun auch für diesen ganzen Komplex, der sich durch sich selber trägt und hält, etwas suchen und annehmen zu müssen glaubt, das ihn trägt, und so fort ad infinitum.

So wären wir zu dem Schlusse gelangt, daß Substanz, also auch Materie, die ja nur eine Art von Substanz, nämlich die einen Raum ausfüllende, sein soll, lediglich philosophische Fiktionen sind. Es gibt in metaphysischem Sinne keine Materie, keinen Stoff. Was wirklich ist, ist durch und durch Kraft und nichts anderes. Sicher hat der Begriff Materie oder Stoff sonst seine gute und klare Bedeutung, nur aus metaphysischer Untersuchung ist er zu entfernen. Berechtigung haben die Begriffe Materie und Stoff der Form und auch einer anderen überlegenen Kraft gegenüber. Im Gegensatz zu der Form der Bildsäule nennt man den Komplex von Kräften, der für uns die Erscheinung des Marmors hervorbringt, ihre Materie, und im Gegensatz zu der bildenden Kraft des Künstlers nennt man die von ihm zu überwindenden Kräfte, die im Marmor enthalten sind, seinen Stoff. Sonst aber haben die Begriffe Materie und Stoff nirgends weder Klarheit noch Berechtigung.

Der Materialismus also, soweit er für die allein uns gegebenen Kräfte ein Substrat annehmen zu müssen glaubt, ist schon deshalb eine unhaltbare Weltanschauung. Viel unhaltbarer aber noch und wegen ihrer Übereilung oft zurückgewiesen ist die Art, in welcher er die geistigen Prozesse auf andere bekannte Vorgänge zurückzuführen unternimmt. Denn wären uns wirklich alle Veränderungen, räumliche und qualitative, die im Gehirn während des Denkens vor sich gehen, genau bekannt, so bliebe immer noch die Hauptsache völlig dunkel, nämlich die Antwort auf die Frage:

Wie setzt sich das aus der objektiven Welt uns völlig Bekannte, das heißt die räumlichen und chemischen Veränderungen, in das von uns immer nur subjektiv Aufzufassende, nämlich in die Empfindung um?

Diese Frage ist ihrer Natur nach vermutlich nie zu beantworten, jedenfalls ist sie bis heute, wenn man nicht Redensarten als Erkenntnisse gelten lassen will, unbeantwortet; und aus diesem Grunde ist der Dogmatismus der Materialisten nicht annehmbar. Die geistigen Vorgänge sind nicht erklärt und vermutlich nie zu erklären aus anderen in der Sinnenwelt uns bekannten oder noch zu erforschenden.

Mit der Verwerfung des Materialismus ist aber keineswegs der Dualismus gerechtfertigt, das heißt die Annahme, daß die Welt aus zwei ganz heterogenen Bestandteilen, dem körperlichen und dem geistigen, bestehe. Daß wir weder körperliche noch geistige Substanzen gelten lassen können, ist schon erörtert und auch bewiesen. Nennt man nun körperliche Dinge Komplexe von Kräften, welche einen Raum ausfüllen, und soll das Geistige dazu einen scharfen Gegensatz bilden, so wird der Gegensatz nicht durch Negierung des Begriffes „Kraft“, die ja sicherlich auch vom Geistigen ausgesagt werden muß, sondern nur durch Negierung des Begriffes „Raumerfüllung“ gefunden werden. Die Menschenseele freilich ließe sich so fassen und ist so gefaßt worden von Cartesius, von Leibniz, von der Herbart'schen Schule, nämlich als unausgedehnte, als punktuelle Kraft an einen bestimmten Raum im lebenden Menschen zwar unleugbar gebunden, aber selber unräumlich, unausgedehnt, wobei freilich die Schwierigkeit ungelöst bleibt, wie in dem Unausgedehnten Vorstellungen des Ausgedehnten entstehen können. Man mag für die Menschenseele diese Form der Existenz zugeben; wie verhält man sich aber auf diesem dualistischen Standpunkt dem, wie man sich ihn doch vorstellen muß, allen Raum erfüllenden und durchdringenden, allgegenwärtigen Gottesgeiste gegenüber? Soll man auch hier das Merkmal der Raumerfüllung wegdenken? Welche Denknöthwendigkeit oder welche Erfahrung treibt überhaupt dazu, von der geistigen Kraft das Merkmal der Raumerfüllung auszuschließen und ihr Punktualität u. dgl. m. zuzuschreiben? Und wie, wenn nun Philosophen wie Fechner recht behalten, die alles Körperliche aus Atomen, als raumlose und punktuelle Wesen gedacht, erklären wollen, und die Seele nicht auf ein Atom einschränken, wo bliebe dann der metaphysische Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem? Daß wie in der Körperwelt große Unterschiede in der Art der Wirkung, in dem Wert des Gewirkten zwischen den einzelnen Kräften sind, so der Vorzug der geistigen Kraft vor allen übrigen Kräften ein unbeschreiblich großer ist, haben selbst die Materialisten nie geleugnet. Und wenn der Naturforscher noch nicht imstande ist, alle Kräfte, deren Wirkungen er beobachtet und berechnet, auf eine zurückzuführen, und dennoch an der Einheit der ganzen Natur festhält, warum soll der Philosoph außer der großen Verschiedenheit der Wirkungen, die sich im Geistigen zeigen, noch eine solche Verschiedenheit annehmen, durch welche das Universum in zwei disparate Teile auseinander fällt? Warum soll Raumerfüllendes nicht denken können, warum muß das Denkende etwas Punktuelles sein? Will man aber unterscheiden zwischen sinnlich wahrnehmbaren und nicht wahrnehmbaren Kräften

und damit die dualistische Lehre stützen, so ist doch sehr fraglich, ob wir alle die in der Körperwelt vorhandenen Kräfte wahrnehmen, ob nicht vielmehr manche existieren, von denen wir nichts wissen, weil uns die Organe fehlen, ihre Wirkungen zu erfassen; ein durch solche Unterscheidung gestützter Dualismus könnte also zur Unterscheidung auch innerhalb der Körperwelt führen, die wir zwar nicht vollführen können, die aber in Wirklichkeit doch bestände. Wichtiger aber als dieser Einwand ist der, daß wir nie und nirgends die Kraft selber wahrnehmen, sondern nur ihre Wirkung. Nicht die Kraft des Magneten ist wahrnehmbar, sondern die Bewegung des Eisens nach ihm hin ist das, was wir sehen und woraus wir auf die im Magneten vorhandene Kraft schließen.

Und sollen wir denn nun andererseits ein Vorhandensein von geistigen Kräften annehmen, wo wir Wirkungen von ihnen weder sehen noch hören noch fühlen?

Das dualistische Dogma also läßt sich hiernach als eine wissenschaftlich gesicherte Lehre nicht bezeichnen.

Dem Dualismus steht zunächst der Monismus gegenüber, das heißt die philosophische Ansicht, daß Seele und Körper nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Realen seien, indem nämlich dasselbe von außen oder von innen durch die Sinne oder durch das Selbstbewußtsein aufgefaßt werde. Danach gibt es also nur eine Substanz, oder besser nur eine Kraft, die hier als Schwere, Kohäsion, Magnetismus erscheint, dort als Denken, Fühlen und Wollen. Diese monistische Doktrin ist die älteste und am klarsten und entschiedensten durch Spinoza vertreten. Ihr gegenüber läßt sich nicht geltend machen, daß sie in sich Widersprüche, Übereilungen, Unklarheiten enthält, um so mehr aber, daß sich aus ihr die bunte Vielgestaltigkeit der Welt nicht verstehen läßt. Woher die Verschiedenheiten der ständig miteinander ringenden Naturkräfte, der sich durchkreuzenden menschlichen Bestrebungen, die Fülle unzähliger Gestalten, der Wechsel von Entstehen und Vergehen, Aufblühen und Verwelken, wenn alles im letzten Grunde eine identische Kraft oder Substanz ist? So löst auch der Monismus das große Rätsel nicht, ja es ist unklar, wie von streng monistischer Weltauffassung aus die Lösung je gelingen sollte.

Dieses Bedenken hat schon früh zum Pluralismus geführt, das heißt der Annahme mehrerer an sich, nicht bloß für unsere Auffassung verschiedener letzter unveränderlicher Elemente, auf deren mehrfache Verbindung alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Vergehen und Entstehen zurückgeführt wird. Dieser Pluralis gehört zum Materialismus, wenn die letzten Elemente als Teile der vorausgesetzten Materie aufgefaßt werden und alle geistige Tätigkeit durch Bewegungen dieser erklärt wird, er verträgt sich mit dem Dualismus, wenn er auf die Körperwelt beschränkt wird, er nähert sich dem Monismus, wenn die letzten Teile entweder als zugleich körperlich und geistig angenommen werden oder wenigstens die Atomistik auf beide Gebiete gleichmäßig angewendet wird.

Die materialistische Atomistik nun mag immerhin von größtem Wert für die Erklärung und Berechnung der einzelnen Naturvorgänge sein; für die metaphysische Forschung hat die Annahme letzter unteilbarer Körper, also immer noch ausgedehnter Wesen, keine Bedeutung. Etwas ganz anderes ist es, wenn die Atome streng punktuell aufgefaßt werden, als Kraftpunkte oder Kraftzentren. Aber soll aus ihrem Beisammensein und Zusammenwirken die ausgedehnte Welt erklärt werden, so ist das nicht möglich ohne die Annahme einer *Actio in distans*, also einer durch den leeren Raum geschehenden; und wie durch die Hypothese von Kraftpunkten die Seelentätigkeiten erklärt werden sollen, bleibt uns wenigstens völlig dunkel.

Bisher haben wir uns auf dem Boden realistischer Auffassung bewegt, nach der Raum und Zeit und Kausalität als etwas Wirkliches, unabhängig von unserem Denken Existierendes gilt, und haben in ihr auf die Frage, woraus die Welt besteht, entweder widerspruchsvolle oder ganz unzureichende Antworten gefunden.

Die idealistische, also Kantsche Weltauffassung aber muß auf eine positive Beantwortung dieser Frage ganz verzichten. Hätte sie aber recht, so wäre durch sie wenigstens ein sicheres negatives Dogma gegeben.

Kant erklärt den Raum für etwas Subjektives, außerhalb des erkennenden Subjekts gar nicht Vorhandenes, ist aber zu dieser Lehre nur dadurch gekommen, daß er, nach Trendelenburgs Behauptung, die Raumfunktion in uns nicht gehörig geschieden hat von dem uns wirklich umgebenden Raum. Nur den subjektiven Ursprung dieser Raumfunktion hat er bewiesen, die Realität eines objektiven Raumes keineswegs so widerlegt, daß diese Widerlegung als Dogma gelten kann.

Und wenn das allein Wirkliche, das Ding an sich, raumlos, zeitlos, kausalitätslos ist, woher kommt dann der bunte, vielgestaltige Schein einer ausgedehnten Welt? Jeder Schein, darin hat Herbart recht, weist auf ein Sein, jede scheinbare Veränderung und Vielheit auf etwas diesen trügerischen Schein Hervorbringendes. Wenn Kant recht hatte, dann wäre nach Feststellung des idealistischen Dogmas für den Philosophen nur noch ein Wort zu sagen, nämlich das letzte Wort Hamlets: „Der Rest ist Schweigen“. Es gäbe dann nur ein negatives metaphysisches Dogma, daß nämlich die Welt philosophisch völlig unerkennbar und unverständlich ist. Denn Raum und Zeit leugnen und doch über die Welt etwas Positives aussagen, wie es Schopenhauer mit blendender und überzeugender Rhetorik tut, zu sagen, daß sie durch und durch Wille zum Leben sei, ein Einheitliches und doch sich Entzweienendes, der Erlösung Bedürftiges, ohne daß irgendwelche Verschiedenheit — denn die setzt Raum und Zeit voraus — realiter vorhanden ist, führt zum mystischen Denken, dem gerade Widersprüche das Willkommenste sind. Abgesehen davon aber bedeutet der Satz: „Die Welt ist durch und durch Wille zum Leben“ entweder nichts anderes, als was der monistische Realismus auch behauptet, daß nämlich die Welt durch und durch

Kraft sei, nur daß Schopenhauer das hier allein Klarheit bringende Merkmal der Raum- und Zeiterfüllung wegdenken möchte; oder wenn die Bezeichnung „zum Leben“ etwas Neues bringen soll, so kann sie nur auf einen Zweck hinweisen, und diese teleologische Annahme gehört am wenigsten hinein in eine Philosophie, die nicht einmal die Kausalität als etwas objektiv Vorhandenes gelten läßt. Also auch die idealistische Theorie führt weder in ihrer Reinheit, noch mit einem erzwungenen Realismus verbunden, wie bei Schopenhauer, zu einem die Welt erklärenden, widerspruchsfreien Dogma und zu einer Lösung der uns beschäftigenden Fragen.

Nimmt man nun noch die Schwierigkeit hinzu, die in der räumlich unendlich aufgefaßten Welt nicht minder liegt wie in der endlich gedachten, weil in einem Falle Körperliches als unbegrenzt, im anderen die große unermessliche Welt doch als verschwindend dem unendlichen Raum gegenüber angenommen werden muß, nimmt man in die kosmologische Frage auch noch diese Schwierigkeit hinein, so scheint skeptisches Verhalten gegen alle bisherigen dogmatischen Lösungen der Standpunkt zu sein, den philosophische Besonnenheit gebietet. Solches Verhalten ist keine Überhebung all diesen scharfsinnigen Lösungsversuchen gegenüber.

Das besprochene kosmologische Problem aber, so sehr es auch den Menschengeist anzieht, ist nicht derart, daß wir bei der Erwartung seiner etwaigen Lösung mit allen Kräften unserer Seele beteiligt wären. Mag es ungelöst bleiben, mag eine spätere, das Denken völlig befriedigende Antwort ausfallen, wie sie wolle: der Friede der Menschenseele, ihre religiöse Empfindung würde voraussichtlich davon unberührt bleiben. Aber es gibt andere philosophische Fragen, die entweder ebenso ungelöst wie diese oder in einer mit unserem innersten Wesen im Widerspruche stehenden Weise beantwortet, unsere Seele auf das tiefste bewegen. Zu der ersten Klasse gehört die Frage nach dem letzten Grunde und nach der Lenkung aller Weltbegebenheiten, zur zweiten die nach der Freiheit des menschlichen Willens. Die Existenz Gottes ist bisher noch von keinem Philosophen bewiesen, von keinem ist andererseits der Beweis gebracht, daß Gott nicht existiere. Dagegen ist die Unfreiheit des menschlichen Willens als einzige mit dem Kausalgesetz im Einklang stehende Tatsache mit so vollwichtigen Gründen dargetan, daß ein Zweifel nicht mehr möglich ist. Dort besteht also eine Lücke in der Gedankenwelt, hier eine scheinbar unumstößliche Wahrheit, die alle Moral aufhebt.

Demgegenüber hat sich stets und bei allen Philosophen das Gefühl protestierend und ergänzend verhalten. Das Gefühl protestiert gegen den Atheismus; wir fühlen die Unwahrheit einer Weltanschauung, nach der die geordnete Bewegung der Himmelskörper, der kunstreiche Bau der Organismen, die genialsten Schöpfungen des Menschengeistes ihre letzte Erklärung finden sollen in zweckloser Gruppierung von Atomen. Dagegen erhebt das Gefühl Protest und spornt das Denken immer wieder an, es möge ihm eine befriedigende teleologische Weltanschauung suchen. Der erste Philosoph, von dem wir wissen, hat den Satz gesprochen: „Alles ist voll von Göttern“. Soll der letzte damit aufhören, daß

er sagt: „Alles ist leer von Gott“? Ebenso lehnt sich auch unsere innerste Empfindung auf gegen die dem Verstande so klare deterministische Lehre von der Unfreiheit des Willens, und immer von neuem wird das Denken angeregt, zu untersuchen, ob nicht ein Fehler in der bis jetzt gültigen Beweisführung zu finden ist. Lichtenberg sagt mit vollem Recht: „Der Widerspruch, den wir zwischen dem klar ausgedrückten Satz und unserem undeutlichen Gefühl bemerken, macht uns glauben, wir haben den rechten noch nicht gefunden“.

Das Gefühl verhält sich aber auch ergänzend, die menschliche Seele da erfüllend und befeligend, wo Begriffe und Worte ihr das nicht bieten können, wonach sie mit nie zu stillender Sehnsucht verlangt. Beweist uns auch kein Philosoph die Existenz Gottes, kann auch kein Begriff ihn erfassen, kein Wort sein Wesen ausdrücken, so leben und wandeln und wirken wir in dem mächtig uns durchwogenden Gefühl der Gottesnähe, und vielleicht sind die seligsten Stunden des Menschenlebens die der gotterfüllten Einsamkeit, und das innige Schweigen der Seele und ihre unaussprechlichen Empfindungen ersetzen uns überreichlich die aufgegebenen philosophischen Begriffe.

Freilich, eine dogmatische Philosophie läßt sich weder aus jenem Protest, noch aus dieser friedensreichen Stimmung der Seele gewinnen. Bei dem Maß von Einsicht, das bis jetzt durch philosophische Forschung gewonnen ist, führt solch ein Versuch zu scholastischen Philosophemen, also in ein dämmerndes Dunkel, in dem alle deutlichen Umrisse verschwinden und Schatten und Schemen für Realitäten angesehen werden.

Es ist aber des philosophischen Forschers würdiger, da, wo nichts klar zu erkennen ist, die Schranken der Erkenntnis, die *doctia ignorantia* einzugestehen, zu bekennen, daß in vielen wichtigen metaphysischen Fragen noch tiefe Nacht unser Denken und Forschen umhüllt; haben wir doch aus einem anderen Gebiet des Geistes her die tröstliche Gewißheit gewonnen: „Es hat die Nacht einen Himmel auch und Sterne“.



Nachteile der sozialen Gesetze

Von Dr. f. Ritter-Oldenburg



or einiger Zeit ist die neue Reichsversicherungsordnung von der Reichstagskommission erstmalig durchberaten, über ihre bisherige Tätigkeit ist auch manches Ungünstige laut geworden. Unter anderem hat der Abschnitt, welcher das Verhältnis der Krankenkassen zu den Ärzten regeln sollte, sich als völlig unhaltbar erwiesen, und zwar sowohl in der Form des Regierungsentwurfs, als nach den Beschlüssen der Kommission. Daher mußte endlich der Staatssekretär Delbrück

Grenzboten IV 1910