

Besprechungen.

Philosophie.

Geschichte des Monismus im Altertum. Von Dr. Arthur Drews. 8° (429) Heidelberg 1913, Winter. M 6.—

Mit ziemlich hochgespannten Erwartungen bin ich an die Lektüre dieses Buches herangetreten. Leider sollten dieselben ganz bedeutend herabgestimmt werden. Es sind in dem Buche so viele ethnologische, psychologische, philosophische und theologische Feinheiten gedankenlos verwischt, ja grob mißgestaltet, daß ich mit einem ähnlichen Eindrucke die Lektüre desselben beschloß, mit dem etwa der Kunstkenner ein ungehört restauriertes Al fresco betrachtet, wenn ein Dekorationsmaler mit dickem Pinsel über die feinen, kaum noch sichtbaren und nur dem Kenner unterscheidbaren Konturen des alten Bildes dahingefahren ist.

Das Buch ist eigentlich eine lose sich aneinanderreihende Geschichte der Philosophie des Altertums im allgemeinen, die sich von allen andern Geschichtsbüchern dadurch unterscheidet, daß den einzelnen Parteien die monistische Etikette aufgeklebt wird. Und da jede Philosophie nach einheitlicher Weltauffassung strebt, einheitliche Weltauffassung aber Monismus im weitesten Sinne genannt werden könnte, so dürfte man mit gleichem Rechte jede Geschichte der Philosophie eine Geschichte des Monismus nennen. In dem Werke: „Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter“ (Jena 1908, I 1 u. f.) hatte Drews geschrieben: „Monismus heißt diejenige Weltanschauung, die nur ein einziges konstitutives Prinzip der Wirklichkeit gelten läßt. Der Theismus, der das Prinzip der Welt im kausalen Sinne faßt und in der göttlichen Substanz und der weltlichen Substanz zwei wesentlich verschiedene Substanzen sieht, ist ein Dualismus, den die Wissenschaft wie die Religion gleich sehr verwerfen muß.“

Mit diesen Worten hatte Drews den Begriff „Monismus“, wie er sich heute in der Philosophie eingebürgert hat, klar umschrieben. In dem vorliegenden Werke aber behandelt er zahlreiche Philosophen des Altertums als Monisten, die nach seiner eigenen Definition nicht unter diese Rubrik gehören. So wird Anaxagoras im Text (S. 205) ausdrücklich als der „Vater des religiösen Dualismus“ genannt; im Inhaltsverzeichnis aber erscheint er unter der Gruppe: „Der naive Monismus in der vorsokratischen Naturphilosophie“. Ebenso scheint es uns ein mißglückter Versuch zu sein, Sokrates, Plato und Aristoteles als Vertreter des rationalistischen Monismus zusammenzufassen. Im Text (S. 213) wird Sokrates' Stellung zum Monismus richtiger gefaßt, abgesehen von der falschen Tendenz, einige seiner Lehren im monistischen Sinne zu deuten (S. 213).

Drews segelt also eigentlich in diesem Werke unter falscher Flagge.

Der wissenschaftliche Wert des Buches wird auch durch zahlreiche Behauptungen geschmälert, die keineswegs den exakten Forschungen entsprechen. So ist der S. 26 behauptete tierische Ursprung des Menschen bis heute naturwissenschaftlich noch nicht bewiesen. Religionsgeschichtlich falsch ist die Ableitung der Religion aus dem Zauberwesen und Schamanismus sowie die Erklärung der priesterlichen Machtstellung aus dem angemessenen ausschließlichen Rechte, das Feuer zu gebrauchen (S. 30). Große Unkenntnis der christlichen Theologie verrät die Ableitung der Trinitätslehre (S. 116), die Analyse der „Lebensfrage des Theismus“ (S. 205) sowie die Behauptung (S. 112), die Erlösung im theistischen Sinne sei eine „Trivialität“ im Vergleich zur buddhistischen Erlösungslehre. Die Ansicht endlich, Porphyrius habe den Schritt von der Philosophie zur Theologie vollzogen (S. 423); Proklus sei der „systematischste Kopf des Altertums“ (S. 425); für die Denkart des Mittelalters sei eine Mischung der widersprechendsten Geistesrichtungen charakteristisch (ebd.), kann vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie nicht aufrecht erhalten werden.

S. 350 ist die Rede vom antiken Myterientum, der „mit einem Schlag“ den Menschen in Gott versetzte, da er in seinen Anhängern „den Gedanken der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen“ erweckte und befestigte. Zwar zeigt sich in jeder Mystik, nicht nur bei den Orphikern, Pythagoräern, Thiasoten und Oranisten, sondern sogar in der christlichen Mystik eine gewisse monistische Neigung. Eine genauere Analyse der Mystik dürfte jedoch ergeben, daß dieselbe nur auf dem Boden eines Dualismus von Gott und Mensch möglich ist. Es ist nicht richtig, daß durch die mystischen Bestrebungen „der Gedanke der wesenhaften Einheit von Gott und Mensch leuchtet und schimmert“ (S. 352); vielmehr schimmert das glühende Verlangen hindurch, die Entfremdung des Menschen von Gott zu beseitigen (die im Monismus nicht objektiv, sondern höchstens subjektiver Schein sein kann), das Verlangen, die Vereinigung (nicht Einheit) mit Gott herzustellen, das Verlangen nach Erlösung des Menschen durch Gott, nicht aus sich selbst!

Drews berücksichtigt auch die ethisch-religiöse Seite des antiken Monismus verhältnismäßig wenig, sondern zieht vor allem die Kosmologie, Psychologie und Erkenntnislehre in den Kreis seiner Behandlung. Nur bei den Stoikern widmet er der Ethik eine eingehendere Behandlung. Und Drews sagt hier mit Recht (S. 275): „In der Ethik, dem praktischen Verhalten, liegt der Schwerpunkt der stoischen Lebensauffassung“. Wenn er aber fortfährt: „Ethisches Handeln, Selbstverantwortlichkeit, Freiheit der sittlichen Entscheidung aber sind mit der deterministischen Weltanschauung des Stoizismus nicht vereinbar“, so ist diese Kritik an die Adresse des Monismus im allgemeinen zu richten und trifft auch Drews' konkreten Monismus im E. v. Hartmannschen Sinne. Treffend ist auch zum Teil die Bemerkung über den stoischen Materialismus (S. 270 271): „Natürlich ist mit alledem der grundsätzliche Materialismus der Stoiker unversehens in sein Gegenteil umgeschlagen und überhaupt nur dadurch zur Weltklärung fähig geworden, daß er sich in das Gewand eines idealistischen Monis-

mus gehüllt hat.“ Es ist eine durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchziehende Erscheinung, daß der Materialismus früher oder später doch idealistische Elemente in den Rahmen seiner Welterklärung hineinziehen muß. Ob aber der idealistische Monismus tatsächlich zur Welterklärung fähig ist, bleibt eine Frage für sich, die ich an anderem Orte negativ habe beantworten müssen.

Bei Seneca sucht Drews nachzuweisen (S. 303), daß die antike Moral der Stoa, „die in keiner Weise den Vergleich mit der christlichen zu scheuen braucht“ (?!), auf dem Boden des Monismus erwachsen sei, um natürlich hieraus die stillschweigende Folgerung zu ziehen, daß der Monismus sehr wohl zur Ausbildung einer hohen Ethik fähig ist. Demgegenüber ist jedoch zu bemerken: 1. Vorher hat Drews gezeigt, daß der stoische Monismus tatsächlich nicht konsequent ist, sondern zwischen allen Gegensätzen schillert, daß also der Monismus der Stoiker nicht das ausreichende Fundament der stoischen Ethik ist; 2. der tatsächliche und bedeutende Unterschied zwischen der stoischen und der christlichen Ethik ist unverkennbar und auch von allen hervorragenden Historikern anerkannt worden; 3. Drews gibt selbst zu (S. 307), daß die erhabene Ethik Senecas aus seiner religiösen Weltanschauung fließt, also nicht eigentlich aus dem Monismus. Wenn man die Seite 307—312 angeführten Stellen genauer einsieht, so gelangt man zu der Überzeugung, daß sie ihren vollen Sinn nur dann erhalten, wenn der Gott, von dem in diesen Aussprüchen die Rede ist, theistisch und nicht monistisch aufgefaßt wird. Und Drews gibt es schließlich selbst zu, wenn er (S. 314) die stoische Moral der christlichen so nahe zu rücken sucht.

Wertvoll und durchaus treffend für jeden immanenten, unpersönlichen Monismus, der die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele leugnet, sind auch die Bemerkungen (S. 320—321) über die Diesseitsmoral der Stoiker. Drews sagt: „Möchte einem Epiktet und Marc Aurel der Gedanke noch so fern liegen, die Mängel des irdischen Lebenslaufes durch eine selige Vollendung in einem Jenseits auszugleichen: die diesseitigen Verheißungen der Philosophie erschienen doch nicht lockend genug, um den Schleier der Schwermut, den der Gedanke der Resignation über das menschliche Leben breitete, zu heben und die pessimistische Überzeugung vom Elend des Daseins und der Eitelkeit aller irdischen Werte vor dem Umschlag in völlige Verzweiflung zu schützen. Ein Marc Aurel mochte immerhin trotz seiner Einsicht in die Wertlosigkeit des Daseins vom Standpunkte der bloßen Glückseligkeit aus zur Tätigkeit innerhalb der Welt, zur Teilnahme selbst am politischen Leben auffordern, er mochte sich auch mit der Pflege des ‚Dämon‘ oder ‚Genius‘ in seinem Inneren begnügen, sich durch den Gedanken an die göttliche Weisheit, die alles aufs Beste eingerichtet hat, die Größe und Schönheit des Naturganzen, zu dere. Vollkommenheit auch das einzelne Schlechte beiträgt, über das Übel und das Leid hinwegtäuschen: zu einer wirklichen inneren Freudigkeit vermag doch selbst der Kaiser im Philosophenmantel sich nicht aufzuschwingen, und die geduldige Ergebung in den göttlichen Willen, die Milde, Menschenfreundlichkeit und Liebe, die er predigt, erscheinen selbst bei ihm nur wie ein Lächeln unter Tränen, da doch auch der höchste Zustand, dessen

wir teilhaftig werden können, die Leidlosigkeit, der Seelenfriede, die Ataraxie nur eben die bloße Freiheit von Schmerzen und also nicht besser als das Nicht-sein sein soll.“ Mit diesen beherzigenswerten Worten deutet Dreuws unwillkürlich selbst an, was von seiner oben erwähnten Behauptung zu halten ist, daß die stoische Moral in keiner Weise den Vergleich mit der christlichen zu scheuen habe.

Das Endurteil, das Dreuws fällt, ist eine Bankrotterklärung des antiken Monismus. Dieser sei nicht imstande gewesen, die erstrebte Synthese der Weltfaktoren zu vollziehen, weil er die vielen Bestimmungen des Einen nicht „als bloße Momente und Erscheinungsarten des alleinigen Wesens“ (S. 426) begriffen habe.

In den letzten Worten ist eine Anspielung an den konkreten Monismus E. v. Hartmanns enthalten, zu dem sich auch Dreuws bekennt. Daß aber nicht nur der abstrakte, sondern auch der konkrete Monismus, nicht nur der materialistische, sondern auch der idealistische und transzendente Monismus unfähig ist, die letzten Probleme des Seins und des Lebens zu lösen, hat Rezensent an anderer Stelle ausführlich nachgewiesen.

Eine eigentliche Geschichte des Monismus steht also trotz des Dreuwschen Buches und auch der R. Eislerschen „Geschichte des Monismus“ (Leipzig 1910, Kröner; vgl. diese Zeitschrift 78, 338 f) noch aus.

Friedrich Kümke S. J.

Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert. Von Dr. Johannes Jung. [Studien zur Philosophie und Religion. Herausgegeben von Dr. R. Stölzle. 17. Heft.] 8° (XII u. 126) Paderborn 1915, Schöningh. M 3.60

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war die deutsche Philosophie auf dem Höhepunkt willkürlichen Dichtens angelangt. Je mehr ihre künstlichen Bauten den gesunden Sinn abstießen, um so versänglicher konnte der Materialismus mit dem Anspruch hervortreten, als Ergebnis naturwissenschaftlicher Forschung eine gesicherte Erklärung der Tatsachen zu sein; betrachtete er es doch als seine Leistung, die durch positive Forschung ermittelten Naturgesetze auf gemeinsame Prinzipien zurückgeführt zu haben. Nachdem der Materialismus seine geschichtliche Aufgabe erfüllt hatte, das Denken von seinen gesetzlosen Flügen abzugiehen und auf die Beachtung der mechanischen Zusammenhänge hinzuleiten, mußte auch er von der Bühne abtreten. Seit den neunziger Jahren erscheint kaum mehr ein Buch für oder wider ihn.

Nunmehr hat Jung die Stölzlesche Sammlung mit einem übersichtlichen Büchlein bereichert, das uns zurückführt in die Zeit materialistischer Hochflut. Dem Namen Karl Vogt wird man in der Fachliteratur, der zoologischen wie philosophischen, selten begegnen; auch in historischen Darstellungen erscheint Vogt mehr als Statist, wenn auch mit großem Munde und grimmiger Gebärde. Schon als er auf der Höhe seines Schaffens stand, suchte ihn der Physiolog A. Wagner kräftig abzuschütteln: „Vogts Bilder aus dem Tierleben sind ein unauslöschlicher Schand-