

Besprechungen.

Philosophie.

Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Von Hans Driesch.
gr. 8° (XIV u. 360 S.) Leipzig 1917, Reinicke. M 9.—

Hans Driesch, Professor der Philosophie in Heidelberg, ist weiteren Kreisen bekannt als Vertreter des Neovitalismus. Von der Biologie ausgegangen, bekämpft er seit mehr als zwanzig Jahren mit Nachdruck die Maschinentheorie des Lebens. Das Leben ist nach ihm mechanisch nicht reiflos zu erklären, sondern hat Eigengefehrlichkeit. Was immer die Natur zu leisten vermöge und wie groß unsere Unwissenheit über ihre verborgenen Kräfte sei, „wir können geradezu zeigen, daß alles das, was die Natur vielleicht sonst noch ist, sich jedenfalls nicht durch Angaben über Bewegungen und Lagen von etwas im Raum erschöpfend darstellen läßt“ (S. 160 Anm.). Ein besonderer, unräumlicher Naturfaktor wirkt beim Lebendigen in den Raum hinein; Driesch nennt ihn, an Aristoteles anknüpfend, „Entelechie“. Kräftig hatte Driesch auch von Anfang an dem Darwinismus widersprochen, sofern dieser die Entwicklung des organischen Lebens auf die rein mechanische Auslese gründete. Bei dem immer noch populären materialistischen Monismus hat sich Driesch durch seine Anschauungen nichts weniger als beliebt gemacht.

Hatte sich bis etwa 1910 der Naturphilosoph neben und aus dem Biologen herausgebildet, sprengte die 1912 erscheinende „Ordnungslehre“ auch den Rahmen der Naturphilosophie. „Ordnungslehre“ oder „Logik“ oder „Erfahrungslehre“ ist für Driesch die Lehre davon, was geordnetes Wissen heißt und wie dieses in sich möglich ist. Man geht dabei selbstsinnlich vor. Man weiß, wo man in dem Bewußtsein: „Ich erlebe geordnetes Etwas“ — dies Erlebnis sei philosophische Urtafsache — auf Ordnungszeichen trifft und hält diese durch Namen fest. Ob es etwas anderes außer dem „Ich“ und dem so in ihm geordneten Wissensgebäude gibt, wird hier weder behauptet noch verneint; man steht in „methodischem Solipsismus“. Diese „Logik“ ist offenbar „formal“ in dem Sinne, daß sie sich nicht um die Wirklichkeit des Erkannten kümmert; aber sie ist doch weit mehr als die sonst so genannte formale Logik, insofern sie Begriffsklärungen in sich hineinzieht, die sonst die außerlogischen Zweige der Philosophie für sich in Anspruch nehmen.

Aus dem „Ich“-Standpunkt strebt nun das hinaus, was Driesch „Wirklichkeitslehre“ oder „Metaphysik“ heißt, und zwar auf zwei Stufen. Auf der ersten

Stufe fragt man, ob den Erfahrungen des „Ich“, den „Erscheinungen“, überhaupt etwas Wirkliches, eine Welt, eine „Realität“ entspreche; das ist, was man sonst Erkenntnistheorie nennt. Auf der zweiten Stufe fragt man nach der Bedingtheit dieser Welt in einem andern, einer „Nichtwelt“: ist diese Welt, diese unmittelbare oder irdische Wirklichkeit, allein das Wirkliche? Oder hat sie anderes, Nicht-irdisches neben sich, vor sich, hinter sich? Es werden die Unsterblichkeits- und Gottesfrage aufgerollt. Hier endlich haben wir etwas vor uns, was jedermann als Metaphysik gelten läßt (303 ff. 337).

Der Verfasser macht es dem Leser nicht leicht, ihm zu folgen; abgesehen von der bedeutenden Gedankenarbeit, die er ihm zumutet, schickt er ihn auch, wie schon in früheren Werken, durch das Stachelbrauthindernis einer eigenartigen Terminologie, die zuweilen die des alten R. Chr. Fr. Krause an Verwegenheit der Bildungen übertrifft und fast sanskritische Zusammensetzungsungetüme aufstellt. Gewiß nur wer sich ganz einstudiert hat, weiß etwas anzufangen mit Wendungen wie: „Der Begriff ‚nicht nur ich-eigen-ordnungshaft‘ ordnet hier geradezu“ (10); „ich habe nur eine ‚Stellung zur Welt‘, nämlich die ordnungserkennungshaft-habende“ (55 Anm.).

Zudem wird von vornherein die Freude an der schwierigen Arbeit gestört durch die Aussicht, daß es sich bei dieser ganzen „Wirklichkeitslehre“ um nichts weiter als Vermutungen handle. Gewißheit sei an keinem Punkte zu erzielen (S. x heißt es mit Einschränkung: „Größtenteils“ sei die Metaphysik ein Gefüge von Vermutungen). Und warum dies? Weil Metaphysik treiben bedeute, den Grund zur Erfahrung suchen. Aber „es gibt keinen Weg, der eindeutig von der Folge zum Grunde führt“ (29).

Da muß man aber sicherlich unterscheiden. Oft freilich können wir nicht entscheiden, welcher von mehreren Gründen vorliege, wenn nämlich jeder von ihnen die Folge zu erklären scheint; auf solchem Zweifel beruht z. B. der Streit, welche Wirklichkeit unserer Farbenempfindung zugrunde liege. Aber oft wissen wir doch bestimmt: Nur dieser Grund mit dieser Beschaffenheit erklärt die Folge; so wissen wir z. B. unzweifelhaft, daß allem Sein ein Durchsichsein zugrunde liegt. Wenn man nicht überhaupt die Gültigkeit des Schlusses von der Folge auf den Grund leugnet, muß man sowohl in der Erkenntnistheorie wie in der Metaphysik sichere Schlüsse auf den Grund anerkennen. Nicht bloß das ist diesen Wissenszweigen mit Driesch zuzugestehen, daß ihre Fragen nicht sinnlos seien. Er sagt doch auch selbst (63), wir dürften von einer „metaphysischen“ Aussage, welche das „Wirkliche“ mannigfaltigkeitsärmer sein läßt als den Inhalt der Erfahrung, geradezu sagen, daß sie nicht wahr (von ihm gesperrt) sei und wir besäßen hierin ein wenigstens negatives Kriterium metaphysischer Wahrheit. Er hat schon in der „Ordnungslehre“ den größten Nachdruck auf den hier benutzten Satz gelegt. Wenn in einem Werdensauschnitt, so hieß es dort (176 f.), ein Zustand von höherem Mannigfaltigkeitsgrad ist als ein früherer, „dann fordern wir, es müsse diese Erhöhung des Grades der Mannigfaltigkeit sich auf irgendeine Mannigfaltigkeit ‚außerhalb‘ des Ausschnittes im Werdelaufe beziehen lassen. . . . Denn

im Bereiche des rein Ordnungsmäßigen kann doch nie das Inhaltärmere das Inhaltreichere echt mitgehen, kann das Reichere nie aus dem Ärmeren folgen. Und Werdeverknüpfung soll eine „Analogie“ zum Folgen sein. Mannigfaltigkeitsgrad kann sich im Werden nicht von selbst erhöhen.“ Die Freunde der Kausalität werden dies nicht ungern lesen.

Im übrigen käme Driesch mit seiner Erkenntnistheorie eine ansehnliche Strecke weit über den bloßen Ichstandpunkt hinaus, und das ist bei seiner mehr als vorsichtig tastenden Methode als erfreuliches Ergebnis zu buchen. Er scheint sich mit Kälpes „Realismus“ ziemlich einig zu fühlen (Wirklichkeitslehre 304 Anm.). Aber seine Meinung bleibt immer, daß alles Sprengen der Bande des Solipsismus nur Vermutung sei; so bleiben wir von wirklichem Realismus weit entfernt.

Das Tor zur „Metaphysik der zweiten Stufe“ ist für den Verfasser der Tod. Da ich mich der Einsicht nicht verschließen kann, daß ich, und gleich mir alle andern Menschen, meiner naturhaften Erscheinung nach einmal nicht mehr sein werde, da also durchaus keine irdische Zuständigkeit Ziel und Sinn von Leben und Geschichte sein kann, drängt sich die Frage auf: Was werde ich dann sein? Die Unsterblichkeit wird „vermutungshaft“ bejaht. Jener unraumhafte, überstoffliche Werdebestimmer des Lebens, die Entelochie, vergeht nicht, wenn im Tode die stoffliche Ursächlichkeit zerfällt. Drieschs Gründe freilich aus dem Erhaltenbleiben von Wissen und Ganzheit (318 f.) bedürfen der Klärung und Richtigstellung. Dunkel ist auch die Art, wie der Verfasser eine Präexistenz unserer Lebensform zu erhärten sucht. Einmal (328) verweist er auf unser geheimnisvolles Vorwissen um die Ordnungsbedeutungen, das wie eine Art von „Erinnerung“ sei. Aber eine solche Erinnerung wird Driesch nicht nachweisen können. Immerhin mag man sich freuen, daß hier wieder einmal über den Materialismus hinausgegangen wird, der noch vor kurzem sich so siegreich dünkte und bis heute sich gern als „wissenschaftlich“ ausgibt. Driesch empfindet seinen Gegensatz gegen diese Strömung auch in seinem neuen Werke stark und wendet sich entschieden gegen deren „innerweltliche Aftese“, ja „innerweltliche Religion“, dieses „echteste aller hölzernen Eien“; es schreckt ihn nicht, daß sein Werk dadurch einen „unmodernen“ und „erdenflüchtigen“ Charakter bekommt (S. ix).

Gott ist der „Unbedingte, alles Bedingende; alles ist durch ihn wirklich, und alles ist durch das Sosein Gottes so, wie es ist“ (340). Nach diesem allgemeinsten Begriff, meint Driesch, müssen alle Gott annehmen; denn sonst gäbe es keine Wirklichkeit. Eine ausdrückliche Nicht-Gott-Lehre, Atheismus, ist unhaltbar. Über das Wesen Gottes an sich glaubt der Verfasser nach seiner Sonderlehre von der Urümllichkeit des Wissens behaupten zu dürfen: Gott ist wissend, zwar in einem unsaßbaren, übermenschlichen Sinn, doch durchaus im Rahmen dessen, was Wissen in seiner gänzlich unzerlegbaren, unmittelbar geltenden Form uns bedeutet.

Aber nun fragt es sich: Hat Gott etwa sein Wesen noch nicht und macht er sich erst, wie neuerdings wieder Bergson will, oder besitzt er sein Wesen schon vollendet, sei es, daß er sich in die Welt verwandelt oder daß er sie geschaffen

hat? Driesch hat wieder einen eigenmächtigen Sprachgebrauch, indem er nur die erste Annahme Pantheismus, die zwei letzten aber Theismus, „emanatorischen“ oder „kreatorischen“ nennt. Er neigt eingeständenermaßen, obwohl wieder sehr „vermutungshaft“, dem kreatorischen Theismus zu (343 f. 351).

Der Verfasser arbeitet hier, wie durch das ganze Werk hin, viel mit der Tatsache des Zufalls.

Zufällig ist das, was anders gedacht werden könnte oder — Driesch bezeichnet dies als gleichbedeutend — das grundsätzlich Nicht-Ganze, zu keiner Ganzheit Gehörige (264), welches sich nicht irgendeiner Ganzheit einreihen läßt (154), der „irrationale“, einer Ordnung ermangelnde und einem „Ordnungsmonismus“ widerstehende Rest in der Welt (198 266 342). Ihm steht das Wesentliche = Ganzheitszugehörige (161 Anm.), also wohl auch das Vernünftige = in Ganzheitsbeziehung Stehende (174) und entsprechend der gewöhnlichen Redeweise das Notwendige (Ordnungslehre 76) gegenüber.

Ein unleugbarer Zug des Zufalls haftet an den Weltdingen. Zufällig sind die letzten Einzelheiten im Hier und Jetzt der Materie, daß z. B. hier im Walde diese Felsblöcke liegen und am Strande des Meeres eben diese Sandkörner (Wirklichkeitslehre 158 281). „Es ist eben für die unbefangene Betrachtung durchaus gar nicht einzusehen, inwiefern denn die Steine, die hier am Wege liegen, in ihrer ganz bestimmten Form und Lage sollten diese bestimmten Teile dieses bestimmten, werdenden, räumlichen, geordneten Ganzen sein“ (255). Dasselbe gilt schon für Verteilung und Geschwindigkeit der Urdingeingigleiten, darum auch für gerade diesen Urdingstoß, diese Urdinganziehung (Ordnungslehre 284). Zufällig sind das Hier und Jetzt der Lebewesen (Wirklichkeitslehre 170), die Lage der einzelnen Zellen in den einzelnen Organen (159), in hohem Grade die äußeren Lebensumstände und das Am-Leben-bleiben (199), die unterschiedlichen Beschaffenheiten der einzelnen (die Driesch mit Erweichung des streng scholastischen Begriffes haecceitates nennt, 159). „Es geht nicht an, den Ordnungsmonismus dadurch zu retten, daß man das hie et nunc in seinem Unverstandensein einfach beiseite schiebt, als ob es nicht da wäre. Das tun Fichte, Hegel und viele andere“ (262 Anm.). Die Einzelausprägung von irgend etwas ist von einer Art, daß sie anders gedacht werden könnte, ohne daß dadurch der Begriff „das Naturwirkliche“ ein anderer würde (277). Zufallsdurchsetzt sind die besondern Kultur- und Geschichtstatsachen, die einzelnen Staaten, die Revolutionen und Kriege (205 f. 212). Nicht Entwicklung im strengen Sinne herrscht da, sondern vielfach nur Häufung; Hegel in seiner Kulturgläubigkeit tut unrecht, die Spuren und Bruchstücke von Entwicklung für ein Ganzes zu nehmen (207). „Ob der Odenwald als Naturteil in seiner Besonderheit wesentliche Sachganzheit, ob er in seiner Besonderheit sozusagen beabsichtigt ist, das steht denn doch wohl zum mindesten dahin. Hegel tut so, als wüßten wir mit Rücksicht auf die besondern Völker Bestimmtes über ihr Beabsichtigtsein, als wir über den Odenwald wissen“ (197). Vor allem aber ist zufällig das nicht nur Un-, sondern Gegengangsheitliche: verfehlte Berufe (183), seelische Massenwirkungen, die nicht

in der Richtung der Ganzheitsentwicklung liegen (188), die Krankheit (253 258 f.), das Leiden, der Irrtum, das Böse, wovon man ganz genau weiß, daß es „fort solle“ zugunsten eines andern (176 315); die „Ordnungslehre“ (294) nennt auch das Häßliche.

Unter diesem Dualismus von Wesentlichem und Zufälligem leidet unser Denken; er weckt in ihm das Verlangen nach einer „Metaphysik höherer Art“. Da wir die Möglichkeit, daß das Zufällige anders sein könnte, unbedenklich zulassen dürfen, erhebt sich die Frage: Warum ist es nicht anders? Warum existiert nicht die ungetrübte Ganzheitlichkeit? „Warum überhaupt das ‚Irdische‘ mit seinem Zwiespalt, wenn Nichtirdisches möglich ist?“ (Wirklichkeitslehre 293 ff.) „Was heißt es, daß ich gerade an dem, was ‚endet‘, leide? . . . und weshalb war es überhaupt ‚wirklich‘, wenn ich doch daran leide; warum war es nicht nicht?“ (310 f.) Weil Tod und Leiden nun einmal bestehen, beide aber in der Zwiespältigkeit von Zufall und Ganzheit, von Stoff und Form verankert sind, „woher diese Verankerung, warum nicht Formenreinheit?“ (317.) „Weshalb denn müssen Form und Stoff, Ganzheit und Zufall zusammenkommen, wo doch beide allein gedacht werden können, und wo es doch gerade ihr Zusammenkommen ist, das Leiden in jeder Form gebiert?“ (231.) „Wie kommt es denn, daß Sinnesorgane und Gehirn von einer so beschränkten Leistungsfähigkeit sind, daß Wissen durch sie getrübt, beschränkt, verbesserungsfähig gemacht werden kann?“ (243.)

Der Obersatz des Gottesbeweises aus der Weltzufälligkeit darf Driesch dafür danken, daß dieser mit so beachtenswertem Nachdruck die Zufälligkeit in der Welt ausspricht. Driesch ist von dem Weltzwiespalt zwischen Zufall und Nichtzufall so überzeugt, daß er ihn geradezu zu den Urbeziehungen der Welt zählt (266 f.). Nun erheben die Bezweifler des Kontingenzbeweises Einwände fast nur gegen den Obersatz; sie finden es zu kühn, zu behaupten, daß nicht bloß in unsern Gedanken, sondern auch in Wirklichkeit die Dinge anders sein könnten. Aber Driesch spricht mutig vom Andersseinkönnen, nicht bloß, wie in der „Ordnungslehre“ (141 f. 279 usw.) davon, daß wir das Zufällige nicht erklären und verstehen.

Ist aber der Obersatz begründet, so wirkt gegen den Untersatz kein Verständiger Bedenken auf: Zufälliges erklärt sein Dasein nicht selbst, sondern setzt ein anderes voraus, das zwischen Dasein und Nichtsein entschieden hat. Nur Nichtzufälliges kann im tiefsten Grunde stehen. Dann aber genügt keineswegs Bergsons „Gott“, der „sich selber macht“, noch irgend ein „Gott“, der emanatorisch oder sonstwie mit der Welt wesensteins ist — diese „Götter“ alle lassen Zufälligkeit in sich eindringen —, sondern nur der Gott, der über allen Zufall erhaben Dasein und Sosein nicht anders haben kann, als er sie ewig und unveränderlich hat. Es ist nicht richtig, was Driesch sagt, daß Pantheismus und Theismus im Bekenntnis Gottes als des allbedingenden Unbedingten einig wären. Der unbedingte Allbedingende ist über die allseits bedingte Welt erhaben.