

Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Von Dr. Paul Deussen. 8° (XV u. 602 S.) Leipzig 1917, F. A. Brockhaus. M 14.—; geb. M 17.—

Auch dieses Werk Deussens ist höchst anregend und interessant, nicht bloß wegen seiner eigenartigen, durch des Verfassers philosophische Entwicklung bedingten Vorzüge, sondern auch durch seine Willkürlichkeiten und Schwächen. Es ist keine Geschichte im landläufigen Sinn, es ist zugleich ein Bekenntnisbuch, eine Verteidigung der eigenen Weltanschauung. Die ganze neuere Philosophie erscheint hier unter dem Gesichtspunkt einer Lehrmeisterin zu Kants „unerschütterlichen“ Grundlagen und zum „Gebäude ewiger philosophischer Wahrheit“, das „dem fast übermenschlichen Genius Schopenhauers gelang“. Zu diesem Zweck werden die philosophischen Probleme verkürzt und vereinfacht, die unendlich verschlungenen Linien zu Geraden ausgezogen; man wandelt auf glatten, klar begrenzten Straßen einem festen Ziele zu. Auch die bedeutendsten Denker, die außerhalb dieses Bannkreises stehen, verschwinden unter dem Horizont. Die einfachste tabellarische Übersicht soll das philosophische Leben dreier Jahrhunderte anschaulich machen. Es nimmt sich aus, als ob Descartes, die Okkassionalisten, Despinosa, Locke, Berkeley und Hume, die französischen Materialisten, Leibniz und Wolff immer nur die Hauptschwäche ihrer Vorgänger oder Lehrmeister entdeckt und überwunden hätten, als ob jedes dieser Systeme in irgendeinem Punkt einen Fortschritt auf Kant und Schopenhauer zu bedeutete, als ob alle diese Denker jeweils den aus innerer Notwendigkeit aufleuchtenden Gedanken in einer fast geradlinigen Entwicklung erfasst und ausgearbeitet hätten, die unbewussten Diener der beiden Geistesgrößen, deren Metaphysik als Ganzes „nicht veralten kann und bestimmt ist, ein unverlierbares Besitztum der ganzen Menschheit zu werden und zu bleiben“. Wir stehen da vor einem streng stilisierten Bild der Philosophiegeschichte, die in einigen ihrer Hauptlinien scharf und richtig gezeichnet ist, während sich das tatsächliche Leben nur sehr unvollkommen widerspiegelt; dabei geschieht die Wertung nicht von einem rein objektiven und unbefangenen Standpunkt aus, sondern immer nur unter dem Einfluß einer Beleuchtung, die aus Kants und Schopenhauers Systemen ausströmt. Die Vereinfachung des Bildes gelingt am besten bei Philosophen, welche, wie die Engländer und die französischen Materialisten, zum Teil auch Descartes, Wolff und das Dreigestirn Fichte, Schelling, Hegel an einem offen und klar vorliegenden Ausgangspunkt ihre Spekulation einsetzen und die Wasser ihres Strombettes aus wenigen Neben-

flüssen ableiten; sie versagt bei Männern wie Despinosa und Leibniz, deren Geistesarbeit aus den verwickelten, schier unüberschaubaren Vorräten der Vergangenheit geschöpft, aus der Tiefe einer überaus komplizierten Gedankenfindung heraus selbständig gestaltet und zu einer durch die verwirrende Mannigfaltigkeit fast unendlicher Verästelungen und Verzweigungen schwer abzulösenden Einheit verschmolzen wird. Das verhältnismäßig einfache Bild der Philosophie des 18. Jahrhunderts fügt sich der Stillisierung leichter, das ungemein reichhaltige Leben der Weltweisheit des 17. Jahrhunderts widerstrebt ihr aus allen Kräften. Die mathematisch entworfene Figur mag stimmen, man ahnt aber nicht einmal die Kräfte, die an der Arbeit waren, die Gestaltfülle und die Gliedermassen, die hinter und zwischen diesen kalten und toten Linien strohen und schwellen. Belebt wird dieses Bild allerdings durch die bei jeder Gelegenheit herbeigeholten und mit sicherer Hand eingezeichneten Ähnlichkeiten mit der altindischen Denkarbeit, die in Deussen ihren unerreichten Meister fand, die auch sein Auge für schwer zu enträtselnde Heimlichkeiten der griechischen Philosophie, der vorsokratischen besonders und der platonischen, in wunderbarer Weise geschärft hat. Wenn nur nicht, leider auch hier, diese ahnungslosen Ahnen mit Gewalt immer wieder in eine Art vorbildlicher Zweckbeziehung zu Kant und Schopenhauer gesetzt würden, damit doch ja, wie Deussen will, die ewige Philosophie seiner beiden Meister im Mutterboden aller Weltweisheit wurzle. Um aber noch einmal auf jene Vereinfachung des philosophischen Bildes, zumal im 17. Jahrhundert, zurückzukommen: Deussen ist ein wahrer Künstler in der Bestimmung des Ausgangspunktes der Spekulation bei den einzelnen Philosophen, auch in der geradezu klassisch-bündigen und treffsichern Einreihung ihres Hauptgedankens innerhalb der Entwicklungskette; aber seine Neigung zu kühnem Aufbau von Zusammenhängen und zur regelmäßigen Linienführung verleitet ihn nicht selten, Geister, die außerhalb aller planmäßigen Reihe stehen, mit Gewalt zu bündigen und zahn einzuordnen. So macht er z. B. aus Despinosas Glückphilosophie, deren Ausgangspunkt er erkennt, ein rein egoistisches System, der alles beherrschende Gedanke der Notwendigkeit kommt nicht zu seinem Recht, der Wert der Affektenlehre vernüchtert sich.

Diese etwas stiefmütterliche Behandlung weicht einer liebevolleren und farbenfreudigeren, sobald Kants Gedankenarbeit ins Gesichtsfeld kommt. Auch Fichte, Schelling und Hegel werden von diesem gesteigerten Interesse ergriffen. Doch auch hier ist der Eindruck sehr verschieden, je nachdem man auf einen Augenblick die Literatur über diese Philosophen ausschaltet und sich ganz Deussens Führung überläßt, oder aber, wie vom Ufer aus, seine Darstellung gleichsam im Wettkampf mit andern Partnern, Freunden und Gegnern der modernen Entwicklung beobachtet. Auf dem einsamen Weg an Deussens Hand erscheint alles einheitlich, klar umrissen, hell beleuchtet. Sieht man aber genauer zu, so steigt überall Schopenhauers Geist als Steuermann auf. Wo immer Kant auf Schopenhauer hinweist, rastet Deussen; wie auf breitem Strombett gleitet man dahin, behaglich, mit langsamem Ruder Schlag; man bekommt alle Einzelheiten zu sehen, mit

Deussens zustimmender oder ablehnender Bewegung, je nachdem Schopenhauer Kant aufnahm oder wegstieß. Fichte, Schelling, Hegel teilen dasselbe Los. Sobald man aber Deussen in Wettbewerb mit der gesamten vorliegenden Forschung bringt, merkt man auf einmal, wie die Sicherheit wankt, wie Wahrheit und Dichtung ineinandergreifen; man schaut nicht mehr in die Tiefe. Das Bild ist in vielen Einzelheiten dürftig, wenn man es etwa mit dem Problemreichtum Frischeisen-Höblers (Überwegs Grundriß) oder gar mit der alle Tiefen und Höhen beherrschenden Darstellung Ernst Cassirers (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit) — von eigentlichen Kantmonographien nicht zu reden — vergleicht. Kantjünger und Kantgegner werden kalt bleiben. Erst bei Schopenhauer macht diese lineare Behandlung einer breiteren Pinselführung Platz; hier werden die Wurzelsfasern bloßgelegt, der Stamm wächst anschaulich vor unsern Augen, die Frucht reift nicht unvermittelt, sondern gleichsam durch alle Jahreszeiten hindurch, die wir miterleben. Nur das Psychologische, den Zusammenhang so mancher Anschauungen Schopenhauers mit seinem Charakter und seinen Erlebnissen vermissen wir; Schopenhauer soll eben nach Deussen die absolute Weltphilosophie lehren. Darum werden Gedanken in ihn hineingelegt und auf ihm aufgebaut, die in solcher Einordnung vor dem Richterstuhl der strengen Geschichte schwerlich bestehen können. Damit wollen wir aber die Macht der Intuitionen einer auffälligen Geistesverwandtschaft nicht verkleinern. Deussen hat mit Scharfblick viele verborgene Pfade, die von Kant zu Schopenhauer führen, gangbar gemacht, auch die eine oder andere scheinbar verrammelte Folgerung aus dem System teils aufgedeckt teils angedeutet.

Aber Deussen steht Schopenhauers Weltanschauung nicht eigentlich als Kritiker gegenüber, sondern als Anhänger und Schüler. Nicht als ob er alles billigte; er weist auch ab, sieht manche Unstimmigkeit und Unmöglichkeit, er denkt manchmal über die Grenzen seines Meisters hinaus, haftet aber dennoch fest im Bann der Grundgedanken. Aus innerer Überzeugung, ganz gewiß; gestützt auf Beweise, die er für zwingend hält, mit einer Nachgiebigkeit freilich, die man angesichts seiner Schärfe und Findigkeit im Aufdecken anderer begrifflicher Entgleisungen fast als Ungerechtigkeit empfindet, mit einem Wohlwollen, das den Leser oft wie Glauben anmutet. So wird auch Deussens Plato von einer gütigen Rücksicht über schwindelnde Abgründe und klippenreiche Strudel hinübergetragen, Leibniz wird als einsamer Schiffbrüchiger auf seiner Insel zurückgelassen; ihm kommt nicht einmal ein alles erklärender Mythos nachsichtig zu Hilfe. Sogar das Lösungswort der Einheit alles Weltgeschehens, Deussens Palladium, klingt anders wenn es den Gegner trifft, anders wenn es Kant und Schopenhauer schirmt.

Mit geharnishtem Wort verurteilt der Verfasser immer wieder aufs schärfste jede Art von Zweifeln in einem philosophischen System. Wie viel wäre aber aus Bergsons Feldzug gegen Kants Dualismus zu lernen gewesen! Wie unüberbrückbar ist Schopenhauers Doppelgesicht der Vorstellung und des Willens, um so unphilosophischer, als sich da schon das positive Prinzip der wider-

göttlichen Lebensbejahung gegen „Gott“ als Prinzip der Lebensverneinung siegreich durchseht. Wenn das kein Mythos ist!

Die wahre Einheit ist doch nur dann festzulegen, wenn das Absolute, das unendliche Sein selbst wesenhaft ist; wenn alle endlichen Dinge im Verhältnis dazu nur ein analoges Sein besitzen, das in seinem Werden und Wirken ganz und gar im Unendlichen wurzelt, so daß keine seiner Äußerungen und Tätigkeiten auch nur denkbar ist ohne unmittelbare Wirksamkeit des unendlichen Seins. Für diese unerschütterlichen Grundlagen der wahren Weltphilosophie zeigt Deussen kein Verständnis. Er meint gar mit Kant, daß das unendliche Sein undenkbar ist, weil viele Wesenheiten des endlichen Seins einander widersprechen; als ob das unendliche Sein aus der Addition des endlichen sich aufbaute!

Auch im „psychophysischen“ Parallelismus entdeckt Deussen eine alles verderbende Zweifelt, die reale Welt der Ausdehnung als Doublette der Vorstellungswelt. Von dieser Seite kann man wahrhaftig aber dieses System nicht angreifen. In seiner strengen Form kennt es ja nur eine ewige, kontinuierliche Bewegung, die nicht bloß mit aller Ursächlichkeit, sondern auch mit allem Bewußtsein identisch ist, also ein bewegtes Bewußtsein, ein Sein, an dem wir nur zwei relative, auseinander nicht ableitbare Seiten erkennen: Bewegung und Denken. Danach ist die ganze Welt nichts anderes als eine mit Bewußtsein ausgestattete Einheit zahlloser bewußter Bewegungssysteme, in denen die Bewegung uneinleuchtet als die den Sinnen sich kundgebende Tatsache der sich beständig verändernden Bewußtseinszustände. Also nicht die geringste Spur von Dualismus; das genaue Gegenteil. Die Schwächen dieser Theorie sind ganz wo anders zu suchen; sie bleibt, wenn man sich zunächst auf die Welt der endlichen Erscheinungen beschränkt, die Antwort schuldig auf die Frage, wie sich denn ein veränderter Bewußtseinszustand als ausgedehnte Bewegung oder als bewegte Ausdehnung den Sinnen kundgeben kann oder gar muß.

Die eigentliche Begriffswelt des Parallelismus deutet Deussen nicht einmal an. Und doch mußte sich eine Geschichte der neueren Philosophie ganz tief in diese Frage versenken, um das Wesen des psychologischen Monismus klarzustellen. Für Deussen, der zugleich sein eigenes System vorführt und wesentlich polemisch eingestellt ist, drängt sich diese Notwendigkeit noch weit mehr auf als für andere Geschichten der Philosophie. Aber Deussen setzt sich bloß mit einem populären psychophysischen Parallelismus auseinander, der die bekannte Spielerei einer Beschauung des Dinges „von innen und außen“ zur Erklärung herbeizerrt — leere Phrase —, oder die oberflächlich verstandene physikalische Formel, „das Denken ist eine Funktion der Ausdehnung“, vortäuscht. Mit der „Funktion“ ist ja, wie jeder nur elementar Kundige weiß, nicht das Mindeste erklärt; man spricht damit eine naive Tautologie aus: Verändert sich die eine Größe, so verändert sich auch die andere in bestimmten Verhältnissen, nach festen Gesetzen. Bewegt sich also etwas in der Welt der Ausdehnung, so geht auch etwas in der Welt des Denkens vor sich. Das allein, weiter nichts, bedeutet der Ausdruck „Funktion“. Über Einheit oder Verschiedenheit, Zusammenhang oder Wechsel-

wirkung der Ausdehnung und des Denkens wird damit nicht das Allgeringste ausgesagt. Man erklärt dasselbe durch dasselbe.

Neben diesem dilettantischen Zusammenlaufen der Bewegung und des Bewußtseins gibt es aber auch ein philosophisches, das einzig Recht auf wissenschaftliche Erörterung hat. Es kennt nur einen einzigen Weg, den allein denkbaren überhaupt, den Weg der Relationen, der Beziehungen. Ausdehnung und Denken sind danach nichts als Beziehungen eines Dinges an sich, wenn man will. Je nachdem dieses Ding zu einem Ausdehnungs- oder einem Denksystem in Beziehung tritt, manifestiert es sich als Körper oder als Seele. Das ist für eine idealistische Weltanschauung alles. Eine realistische denkt sich diese beiden Relationen der Ausdehnung und des Denkens als real, unter sich verschieden, voneinander nicht ableitbar, jede von beiden aber identisch mit einem Wesen, das Seinsgrund der beiden Beziehungen ist. Ausdehnung und Denken sind also nach dieser Theorie identisch unter dem Gesichtspunkt des Absoluten (im weiten Sinn), verschieden unter dem Gesichtspunkt des Relativen.

Was das christliche Dogma im Gebiet des Unendlichen als göttliche Dreieinigkeit aus der Offenbarung schöpft, wird hier für das Endliche als Vernunftwahrheit angenommen. Mag sein, daß man dieser Hypothese keinen direkten Widerspruch nachweisen kann, sie ist unannehmbar, weil sie undurchdringliche Geheimnisse zur Erklärung herbeizieht, zu unphilosophischen Folgerungen führt und viele Tatsachen nicht zu erklären vermag. Die Anklage Deussens auf Dualismus ist aber entschieden abzuweisen.

Weit schwieriger stellt sich vielmehr die Frage nach einem Dualismus Kants, sowohl des streng quellenmäßigen als des in Deussens Sinn gedeuteten Kant. Steht doch vor uns in Kant und Schopenhauer nach Deussens Darstellung eine vollkommene empirische Realität der Welt, zugleich aber auch ihre transszendentale Idealität neben einer transszendenten Realität aller Dinge und ihrer Bestimmungen. Die letzte ist allenfalls noch leichter zu begreifen. „Wenn mir ein Ding rot und das andere blau, das eine rund und das andere eckig erscheint, so kommen diese und alle andern Verschiedenheiten nicht auf Rechnung des Intellectes, welcher allen Objecten gleichmäßig als einer und derselbe gegenübersteht, und somit müssen, nach Abzug des Anteils, welchen der Intellect durch seine Formen, Raum, Zeit und Kausalität am Zustandekommen der Dinge hat, alle übrigen Eigenschaften, Bestimmungen und Verschiedenheiten der Dinge im Ding an sich wurzeln; sie alle müssen als metaphysisch real anerkannt werden, aber diese ihre Realität ist eine transszendente und daher unserer Erkenntnis vollkommen entzogene und verschlossene“ (461). Nun aber das Verhältnis der empirischen Realität zur transszendenten Idealität. „Empirisch betrachtet bleibt alles beim Alten; wir denken nicht daran, die Dinge auf den Kopf zu stellen, das Sicht auszulöschen, die Wesen für bloße Phantome zu erklären. Da draußen ist der Raum und in ihm die Körper, welche sich nach unverbrüchlichen Naturgesetzen verändern, bewegen und oft genug gegeneinanderstoßen“ (460). Das schliesse aber nicht aus, „daß, von einem höheren Standpunkt betrachtet, dieser

ganze Raum und alle Körper in ihm mit Einschluß meines eigenen Leibes nur die Form sind, wie die Dinge in meinem Bewußtsein, aus welchem ich nie heraus kann, vorgestellt werden. Der hat Kant noch nicht begriffen, wer unterscheidet zwischen dem Ding da draußen und der Vorstellung des Dinges in meinem Kopfe; vielmehr sind es die den Raum da draußen erfüllenden Dinge selbst, welche als raumerfüllend durch und durch nur Vorstellung des Bewußtseins sind, welches als transzendentes Bewußtsein die Dinge produziert und als empirisches Bewußtsein die von jenem produzierten und getragenen Dinge reproduziert“ (461). Das kann doch wohl nur diesen einen Sinn haben: Als vorübergehendes Erfahrungsbewußtsein werde ich mir der Dinge bewußt, deren Gesamtheit ich als Weltbewußtsein für identisch mit diesem Weltbewußtsein selbst erkenne. Wenn hier die Gesamtheit der Dinge nichts anderes ist als das Ding an sich, so haben wir eine ähnliche Einheit wie die des psychophysischen Parallelismus in seiner konsequentesten Gestalt.

Aber Kant konnte und wollte die Frage nach einem metaphysischen Weltmonismus oder Dualismus gar nicht stellen. Deussen arbeitet hier mit Schopenhauers Brille.

Kant hat ausdrücklich den Idealismus Berkeley's verworfen und zu widerlegen gesucht. Er faßt die Erscheinungen genau im Sinn der zeitgenössischen Naturphilosophie als das, „was in Raum und Zeit klar und offen vor uns liegt und dessen Wirklichkeit wir nicht erst zu erschließen brauchen“ (Cassirer). Diese Erscheinungen sind aber nach Kant nicht etwa nur Vorstellungen des anschauenden und denkenden Subjektes; sie sind auch auf empirische Art, als Erscheinung (im Raum) außer uns. Alle äußere Wahrnehmung „beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert unsern äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume“. Das war und blieb immer Kants Auffassung. Dieses „Gegebene“ (Kant gebraucht dieses Wort in einem doppelten Sinne), dieses „Wirkliche“, das unsere Sinne „affiziert“, ist freilich nicht, wie man hier und da irrtümlich meint, das „Ding an sich“, sondern nur seine auf menschliche Erkenntnis eingestellte, reale Erscheinungsweise. Die Erfahrung, daß es Körper außer uns gibt, ist, wie Kant will, keine bloße Einbildung, auch kein Schluß, sondern unmittelbare Gewißheit, die ebenso sicher ist wie die innere Erfahrung über das eigene empirische Ich. Mit andern Worten: Bei richtiger Anschauung und klarer Erkenntnis von Körpern sind diese wirklich außer dem anschauenden Subjekt; ohne jede Beziehung zur Anschauung und zum Denken kann man aber nichts über dieses Außensein aussagen. Die Dinge außer uns (nicht das Ding an sich) stehen immer in notwendiger Beziehung zu irgendeinem Bewußtsein, von dem sie erkannt werden. Dinge, die sich (in ihren Erscheinungen) nicht offenbaren, hält Kant für unerkennbar; die als wirklich außer uns existierend erkannten Dinge haben aber tatsächlich ein Dasein außer uns. Nach der klassischen Philosophie des Mittelalters sind die Dinge ohne „objektive“ Beziehung zum unendlichen Denken un-

denkbar; nach Kant sind sie für den Menschen auch undenkbar ohne die Beziehung zur menschlichen empirischen Erkenntnis. Niemals dachte aber Kant daran, aus diesem notwendigen Verhältnis von Denken und Sein den Schluß zu ziehen, daß ein menschliches oder auch ein ewiges Bewußtsein die Erscheinungen produziere. Er hat das vielmehr klar genug abgelehnt, niemals aber unternommen, das Wesen der notwendigen Wechselbeziehung zwischen Sein und Erkennen zu bestimmen¹.

Die Frage nach der Existenz der Dinge an sich ist eine ganz andere. Trotz der scharfsinnigsten Erörterungen vieler Kantianer muß man im Anschluß an die klarsten Zusammenhänge und eindeutigsten Erklärungen Kants an der Realität der Dinge an sich festhalten. Man kann sie allerdings nach Kants Terminologie nicht erkennen; denn erkennen setzt immer Sinnesindrücke voraus; wohl kann man sie aber denken. Nicht bloß begreifen, daß sie keinen Widerspruch einschließen, sondern auch ihre Existenz mittelbar und mit Gewißheit einsehen, weil dieser Bestand außer uns notwendig angenommen werden muß, wenn nicht in eine Reihe anderer sicherster „Erkenntnisse“ ein unlöslicher Widerspruch eindringen soll. Hier treten allerdings schwerwiegende Fragen der Konsequenz des Systems hindernd in den Weg.

Wie ohne Anschauungsformen und Kategorien, denen doch kein Sein außer dem erkennenden Subjekt zukommt, eine Erkenntnis unmöglich ist, so können vielleicht auch gewisse Erkenntnisse ohne das Denken eines realen Dinges an sich im menschlichen Geist nicht aufleuchten. Dieser „Gedanke“ ist dann eine notwendige Bedingung, damit jene Erkenntnis zustande komme, aber, wie es nach strenger Folgerung aus dem Kantschen System heraus den Anschein hat, eine rein subjektive. Auf diesen Einwand kann man indessen in Kants Sinne Schwerwiegendes antworten. Der Gedanke eines wirklich außer uns existierenden Dinges kann niemals auf die gleiche Stufe gestellt werden mit den andern reinen Formen

¹ Selbstverständlich hat sich Kant die Frage gestellt, auf welchem Grund „die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand“ beruht (ganz klar im Brief an Herz vom Jahre 1772; Werke X 124). Aber eben die Vernunftkritik soll dartun, daß es keinem Menschen möglich ist, zu erkennen, wie äußere Anschauung vor sich geht. „Man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transszendentalen Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., 387). Die Frage ist nur, „wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenigen, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns vorgestellt werden können; — welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeintliche Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartig wirkenden Ursachen zu erklären“ (a. a. O.). So sicher es also nach Kant ist, daß der Mensch durch einen außer ihm bestehenden Stoff der Erfahrung affiziert wird, so klar lehrt er auch, daß wir über diesen Stoff nichts aussagen können.

und Mitteln menschlicher Erkenntnis. Kant geht immer von gewissen Erkenntnistatsachen aus, die er niemals anzweifelt, und stellt sich nur die Frage, welche Elemente als Formen und Mittel der Erkenntnis dem erkennenden Subjekt allein zuzuschreiben sind. Der Rest, der seiner Meinung nach nicht a priori ist und nicht aus der Organisation der Vernunft hervorgeht, dennoch aber unzweifelhaft vorliegt und notwendig ist, damit die Erfahrung möglich werde, also die Mannigfaltigkeit und der bestimmte Gehalt der Erscheinungen, das ist nach Kant etwas außer uns wirklich Bestehendes. Und dieser Prozeß, diese Sonderung gilt nicht bloß für die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, sondern auch für die Tatsachen des Pflichtbewußtseins. Auch hier bleibt ein Rest, ohne den jene Tatsachen in ihren Äußerungen nicht möglich wären, ein Rest, der sich nicht als Anschauungs- und Denkform bestimmen läßt, sondern ein Dasein außer uns haben muß.

An diese äußersten Grenzen des Systems trat dann allerdings Schopenhauer, an sie haben auch in ganz anderer Weise die verschiedensten Verzweigungen der Neukantianer ihre Spekulationen angegliedert, damit aber zugleich einen wirklich wertvollen Teil der Lebensarbeit Kants, die Eindämmung einer uferlosen, in Mythos und Dichtung verschwendenen Spekulation, eingerissen. Zwischen ihnen allen und Kant gähnt ein tieferer Abstand als z. B. zwischen Despinosa und Descartes. Was Deussen oben über die transzendente Realität der Dinge gesagt hat, bewegt sich noch klar im Gedankenkreis Kants. Vollkommen jenseits von Kant verschwinden im Nebel einer geistreichen Gedankendichtung die Sätze über das Verhältnis der empirischen Realität zur transzendentalen Idealität. Hier spricht auch nicht Schopenhauer allein; Schlaglichter aus Cohens und Natorps Bewußtseinsmonismus fallen breit herein. Scheinbare Ähnlichkeiten mit der scholastischen Gotteslehre erweisen sich bei näherem Zusehen als Täuschung. Nach der klassischen Scholastik erkennt Gott alles in seinem Wesen, das ihm nicht bloß Erkenntnismittel ist, sondern auch Erkenntnisinhalt; nicht in dem Sinne allerdings, daß er von den endlichen Dingen nichts weiß, wohl aber so, daß er das analoge Sein nicht in ihm selbst, sondern allein in seinem eigenen Wesen erkennt. Hier haben wir also sozusagen einen vollkommenen Idealismus, der folgerichtig zur Einsicht führt, daß die endlichen Dinge da sind, weil Gott sie erkennt (so drückt sich richtig Thomas von Aquin aus), und dennoch wirklich sind, weil Gott sie als wirklich erkennt, daß diese Erkenntnis selbst in gewisser Weise Ursache der Dinge sein muß, daß kein Ding außerhalb des göttlichen Wesens und somit auch des mit ihm identischen göttlichen Denkens sein kann, dennoch aber sein Dasein nicht mit Notwendigkeit aus diesem göttlichen Sein und Bewußtsein ableitet.

Das transzendente Bewußtsein nach Deussens Auffassung ist dagegen nichts ursprünglich Göttliches; es ist vielmehr eine Art Abirrung von dem göttlichen Wesen der Lebensverneinung. Das Weltbewußtsein ist kein Ichbewußtsein, weil es einheitlich das Weltganze umspannt, während jeder Ichgedanke bereits eine Spaltung und Sonderung einschließt. Das Weltbewußtsein ist etwas Abso-
lutes,

das aber in sich unzählige Beziehungen faßt, die mit ihm identisch, untereinander verschieden sind; das sind die Äußerungen der einzelnen Formen des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein ist somit etwas wesentlich Absolutes, das „Ich“ darin ist eine Relation. Wer überhaupt Bewußtsein hat, ist identisch mit dem Weltbewußtsein; durch das „Ich“ versinkt man ins empirische Bewußtsein, das erst in Raum und Zeit aus dem Stoff geboren wird und als Gehirnfunktion erscheint.

Für dieses ewige und dieses zeitliche Bewußtsein kämpft Deussen mit unerschütterlicher Überzeugung, aber mehr mit Behauptungen als mit Gründen; er hat die einzige Seite, von der aus diese Theorie philosophisch beleuchtet werden könnte, die Welt der Beziehungen, kaum gestreift. So kommt es, daß er eigentlich nur unvereinbare Widersprüche aneinanderfügt und ihre Vereinbarkeit behauptet. Das ewige Bewußtsein ist nicht bloß zeit-, raumlos und unerkennbar, sondern „es ist überhaupt nicht“; obwohl es nun überhaupt nicht ist, umfaßt es dennoch das ganze unendlich verzweigte Netz der Kausalität, es kommt zur Erscheinung in jedem empirischen Bewußtsein, von dem es sich unterscheidet und doch nicht unterscheidet. Dieses ewige Bewußtsein ist aber nicht das Ursprüngliche, Primäre, Göttliche; gleichsam hinter ihm liegt noch das Prinzip der Verneinung als das eigentlich Göttliche. Dieses Prinzip erscheint als absolut freier Wille, der nicht erkennt und nicht will, ohne Bewußtsein alles Leben verneint.

Das sind nun doch uferlose Spekulationen, die weder mit der Wirklichkeit noch mit dem abstrakten Denken den geringsten Zusammenhang mehr haben. Es ist unerfindlich, wie Deussen das einen Blick nennen kann „in das ewige Reich, von welchem diese ganze Welt ausgeht als eine Anstalt zur Besserung und zum Heile“ (586). Man hat auf jeder Seite den Eindruck, daß die schwächsten Gründe dort genügen, wo Deussens Glaube ankert; die schwächsten Gründe reichen da auch aus, um den Gegner abzuschieben. Vielleicht am bezeichnendsten dafür im ganzen Buch ist die Oberflächlichkeit, mit der Deussen Gottes Dasein ausschließen will. „Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf die uns umgebende Welt, um innezuwerden, daß wir umgeben sind von dem nach allen Seiten unendlichen Raum, und daß in ihm nichts weiter ist, nichts weiter sein kann als das, was einen Raum erfüllt, d. h. die Materie, zu Sonnen und Planeten geballt, die im unendlichen Leeren ihren Sphärentanz ausführen, und daß außer ihnen nichts vorhanden ist“ (272). Hier wird sogar vergessen, daß der Raum nach Kant nur eine Anschauungsform ist und kein Platz für Gott. Geradezu unglaublich ist aber die Einschätzung der Kindlichkeit der Gottgläubigen, als ob sie annähmen, daß Gott sich zwischen Sternen und Planeten durchzwängen und einen Platz erobern müßte. Als ob Gott Raum brauchte! Mit solcher „Widerlegung“ sollte man sich doch in wissenschaftlichen Kreisen verschonen. Sie ist hier um so gegenstandsloser, als Deussen gleich hinzufügt, „daß der ganze unendliche Raum und alles, was er enthält, nur Erscheinung ist, gleichsam ein Traumbild, in welchem wir unser ganzes Leben durch befangen bleiben, und aus dem es ein Erwachen gibt zur ewigen, göttlichen Realität“ (272).

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.