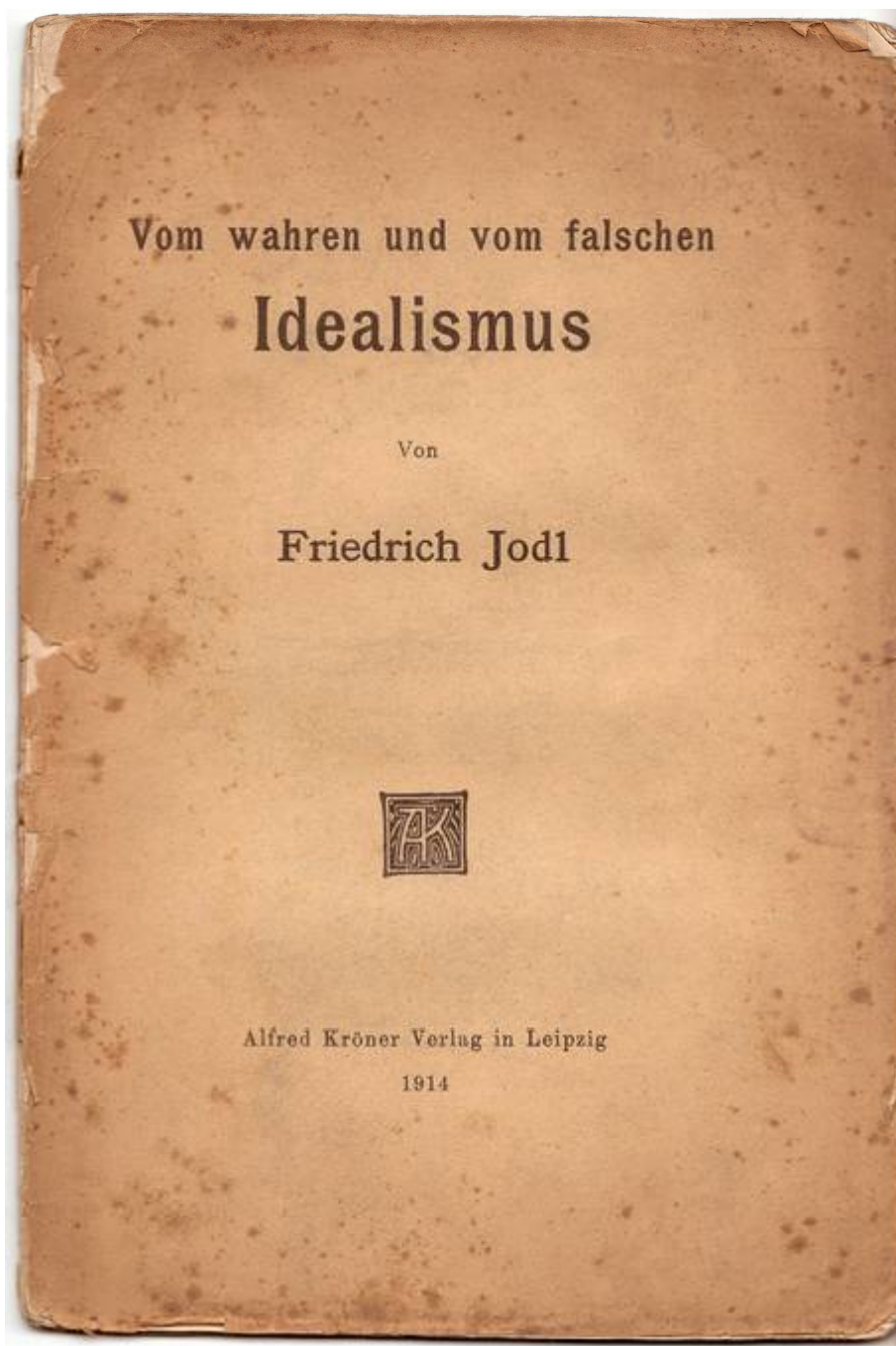


FRIEDRICH JODL
Vom wahren und vom falschen
Idealismus

Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1914



(S. 5) Unser Zeitalter ist, wie wir alle wissen, bedrängt von der Wucht materieller und ökonomischer Interessen, von der Sorge um Lebenserhaltung und Lebenssteigerung in einem Maße, das uns oft fast zu Boden drückt. Eindringlicher als je pflegt man in diesem Zeitalter den Ruf nach mehr Idealismus oder wenigstens nach Erhaltung des Idealismus erschallen zu lassen. Gewiß mit Recht. Schelling sagt einmal mit einem berühmt gewordenen Worte von der Metaphysik: Könnte man alle Metaphysik aus unserem Leben, aus unserer Gesellschaft, aus Staat und Recht, aus unserer ganzen Zivilisation mit *einem* Schlage herausziehen, so würde das Ganze zusammenbrechen, wie eine Blase, aus der man die in ihr eingeschlossene Luft herausgezogen hat. Dieses Wort des berühmten Metaphysikers zur Verteidigung der Metaphysik, ihrer Allgegenwart in unserem geistigen Leben, ihrer Unentbehrlichkeit, möchte ich fast ohne Einschränkung auf den Idealismus übertragen. Aber wie die meisten „ismen“ ist auch der „Idealismus“ ein vieldeutiges und vielumstrittenes Wort. Es unterliegt für den schärfer

(S. 6) Blickenden kaum einem Zweifel, daß heute – angelockt durch die Stimmung der Zeit, durch die unlegbar vorhandenen Nöte und Bedürfnisse – unter der überdies hoch angesehenen und altberühmten Fabrikmarke des „Idealismus“ manche minderwertige, ja sogar nicht ganz unbedenkliche Produkte sich anzubieten und einzuführen wissen. So mag denn vielleicht der Versuch nicht ganz nutzlos sein, im weiten Bereiche des Idealismus Echtes und Unechtes, Wertvolles und minder Brauchbares schärfer zu sondern.

In diesem Sinne mögen die Ausführungen über wahren und falschen Idealismus aufgefaßt werden, welche ich hier zu geben beabsichtige – nicht als einen Versuch, etwa den Idealismus als eine überflüssige, ja schädliche Denkart verächtlich zu machen, sondern um den echten, wahren, lebenspendenden und lebenerfüllenden Idealismus mehr zu befestigen, indem ich seine unechten Abarten aufdecke und in ihrer Haltlosigkeit erkennbar mache.

Aber solche Polemik, obwohl ich sie an manchen Stellen meiner Ausführungen nicht werde vermeiden können, ist mir doch nicht die Hauptsache und der eigentliche Zweck dieser Arbeit. Was ich eigentlich zu geben beabsichtige, ist nicht Polemik, sondern Apologetik, *Apologia pro doctrina mea*, der Nachweis, daß der *Monis-*

(S. 7) *mus* nicht eine Ausgeburt der Nacht und der Verzweiflung ist, wie ihm die Gegner so oft vorwerfen, um philosophische Kinder damit zu schrecken, sondern in Wahrheit das ist, was Nietzsche die *gaya scienza*, „die fröhliche Wissenschaft“ nennt: Ein Befreier von Dün-

sten und Nebeln, die den Blick ins Freie verhüllen und sich oft zu seltsamen, den Menschen erschreckenden Gestalten zusammenballen.

Um diesen Zweck zu erreichen, will ich keine langen theoretischen oder gar erkenntnistheoretischen Umwege machen, sondern schlage ein einfaches Gedankenexperiment vor.

Wir wollen annehmen – was ja heute nur eine wissenschaftliche Antezipation sein kann – eine Weltanschauung, wie sie etwa Hobbes' „Elements of Law“, Holbachs „Système de la Nature“, Haeckels „Welträtsel“ und Ostwalds „Naturphilosophie“ enthalten, sei durch Fortschritte unserer biogenetischen und psychogenetischen Erkenntnisse streng bewiesen worden. Nehmen wir an, daß für keinen vernünftigen und vorurteilslosen Menschen mehr ein Zweifel übrig bleiben könnte, daß das Leben die Resultante von natürlichen, unter besonderen Bedingungen der Erdgeschichte wirkenden Prozessen physikalischer und chemischer Art sei, die Zweckmäßig-

(S. 8) keit der Lebensvorgänge ein Selektionsprodukt und das Psychische eine Funktion erregter Neuronen in der Zentralsubstanz lebender Wesen.

Nehmen wir an, es würde das alles eines Tages mehr werden als eine mit großer Wahrscheinlichkeit ausgestattete denkökonomische Hypothese; es habe sich auch auf diesem Gebiete die Umwandlung aus dem metaphysischen ins positivistische Stadium vollzogen, wie sie in der Kosmologie Newtons durch Kant und Laplace eingetreten, und wie sie in der ganzen Art, die Welt und die Vorgänge in der Natur anzusehen, seit dem 16. Jahrhundert immerwährend Fortschritte gemacht hat. Eben auf Grund dieser geschichtlichen, mit einem ungeheuren Material aus allen Denkgebieten zu belegenden Erfahrung glaube ich, daß sich die allgemeine Art zu denken, trotz aller – scheinbar in der Gegenwart wieder sehr mächtigen – Gegeninstanzen, dem Monismus in einer Asymptote annähert, wenn nicht eines Tages der Klerikalismus die Universitäten erobert, was freilich nach den Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre nicht ganz unwahrscheinlich ist.

Nehmen wir das alles an und fragen wir uns in Gedanken: Was würde der Menschheit an ihren geistigen Gütern verloren gehen, welchen unersetzlichen Besitz würde diese Gewißheit rauben? Man braucht sich diese

(S. 9) Frage nur mit Ernst vorzulegen, um das ewige Gerede vom „öden Materialismus“ als eine leere Phrase zu erkennen. Werden „die Lebenswunder“ – um mit Haeckel zu reden – geringer oder hat nicht gerade Haeckel für diese Schönheit der lebendigen Welt das Verständnis besonders zu schärfen gewußt? Verliert die Natur von dem Reize ihrer unendlichen Man-

nigfaltigkeit, der Fülle und Pracht ihrer Gestaltung, wenn wir überzeugt sind, daß ohne Eingreifen einer fremden, außernatürlichen Macht das Leben aus dem Schoße der Natur, aus der Menge der in ihr enthaltenen Möglichkeiten, sich herausgebildet hat, einfach darum, weil eben das Leben von Anfang an zum Sein gehörte, weil in dem, was ist, auch das Leben vorgebildet war? Gewinnt unsere Naturanschauung irgendeinen Zug an Größe oder Tiefe, wenn wir dem Gedanken nachhängen, die Natur, welche den wundervollen Bau des Weltsystems geschaffen, konnte an einem bestimmten Punkte nicht mehr weiter und mußte warten, bis ihren toten kosmischen Massen von außen her das Geheimnis des Lebens eingeflößt wurde? Wo ist die „Ödigkeit“ einer Anschauung, welche den Begriff der Natur und Materie aus dem zu bilden unternimmt, was tatsächlich in Welt und Natur besteht und, weil das Leben zur Natur gehört, auch keinen Gegensatz zwischen beiden konstruieren will? Ja, welche Anschauung ist

(S. 10) größer, tiefer, bedeutender und im ganzen auch beglückender?

Ist unser Weltbild, unsere Vorstellung von der Natur, größer oder kleiner geworden, seit wir uns nicht mehr mit der antiken und der mittelalterlichen Astronomie vorstellen, daß ein spiritus rector, ein Sterngeist, die Planeten in ihrem Umlauf durch den Weltraum leite, wie selbst noch ein Kepler in den Anfängen seiner wissenschaftlichen Entwicklung meint; seit es für uns ohne jeden Zweifel feststeht, daß sie „seelenlos gehorchend dem Gesetz der Schwere ziehen durch den Weltraum hin“? Ist das Leben weniger wunderbar geworden, seit wir gelernt haben, auf die „Lebensgeister“ zu verzichten und uns die im lebendigen Organismus ablaufenden Prozesse aus dem Zusammenwirken von Struktur und biochemischer Energie zu erklären? Hier gilt in Wahrheit: Zum Teufel sind die Spiritus, das Leben ist geblieben.

Das gleiche gilt auch vom Verhältnis des Physischen zum Psychischen. Nehmen wir an, es sei streng bewiesen: Es gibt keinen vom Neurologischen abtrennbaren Geist; alles Psychische ist Bewußtsein; alles Bewußtsein Hirnbewußtsein. Was verschlägt uns das? Was raubt es der Summe geistiger Werte, die unserem Leben Inhalt und Größe gibt und allen Zauber höheren menschlichen Daseins ausmacht? Es sei ein Gleichnis gestattet: Wir sind

(S. 11) alle fest davon überzeugt, daß der Buchdruck das einzige Mittel ist, um die Erzeugnisse des menschlichen Geistes aus flüchtig vorübergehenden Ereignissen zu dauernden Gebilden zu machen und eine unbegrenzt große Zahl von Menschen an ihnen teilnehmen zu lassen. Wer wird sich dagegen wehren, etwa von dem Gedanken aus: Das ist gegen die Würde des Geistes; es verwandelt sein sprühendes Leben in Papier und Druckerschwärze. Genau so

kommt mir die Argumentation derjenigen vor, die sich bei dem Gedanken entsetzen, alles geistige Leben sei Hirnfunktion. Das ist ein ähnliches Mißverständnis, wie wenn jemand meinen wollte, der Wert der „Antigone“, des „Don Carlos“ oder der „Kritik der praktischen Vernunft“ liege in dem gedruckten Papier, durch welches diese Geisteswerke uns vermittelt werden, nicht in den Erlebnissen, Gedanken und Gefühlen, die sie in uns erstehen lassen. Und so ist es mit allem Geistigen im Verhältnis zum Neurologischen. Kein verständiger und ernsthafter Mensch kann nur einen Augenblick meinen: für denjenigen, der von der durchgängigen neurologischen Bedingtheit des geistigen Lebens überzeugt ist, versinkt nun dieses geistige Leben mit seinen Inhalten hinter dem Apparat, an den es geknüpft ist; von allen Gefühlen, Gedanken, Erkenntnissen usw. bleibt nichts übrig als ein paar schale biochemische Formeln, in denen der exakte

(S. 12) Gehirnphysiologe der Zukunft vielleicht den Erregungs- und Leitungsvorgang in der arbeitenden Nervensubstanz darstellen kann. Das ist ein Kinderschreck zu Nicolo, aber nichts, was auch nur einen Augenblick Anspruch auf wirkliche Beachtung erheben könnte. Wir sind alle fest davon überzeugt, daß ein großes orchestrales Tonwerk, das uns vielleicht bis in die tiefste Seele erschüttert, eine ungemein große und mannigfache Kombination von Luftwellen ist, welche durch die gespielten Instrumente erzeugt und durch den Vestibularapparat des Ohres in die akustischen Zentren des Gehirns geleitet werden. Aber obwohl das unbedingt sicher ist, wird auch der geschulteste Physiker nicht glauben oder fürchten, daß die Einsicht in diesen Zusammenhang von periodischen Luftschwingungen mit Erregung des Nervus acusticus der Aufführung einer schönen Symphonie oder Oper irgend etwas an ihrem Wert nehmen, oder daß dieser Wert durch eine ziffernmäßige oder graphische Darstellung der Schwingungsverhältnisse ersetzt werden könne.

Und hier dürfen wir vielleicht aus der vergangenen Entwicklung des menschlichen Denkens einen Schluß ziehen auf die künftige. Rettungslos dahin sind die Astralgeister; *fast* ganz ausgestorben die Lebensgeister, wenn sie auch da und dort noch unter dem Namen der Dominanten oder Psychoiden ein geduldetes Dasein fristen.

(S. 13) Sollte nicht etwas Ähnliches auch den wichtigsten und lebenskräftigsten aller Geister, dem substantiellen Seelen-Geist, der *substantia cogitans* der cartesianischen Philosophie, beschieden sein? Und noch auf etwas anderes möchte ich hinweisen, – auf das Zeugnis der menschlichen Erfahrung selbst. Lassen wir im Geiste die großen Monisten der Weltgeschichte Revue passieren: zeigen sie uns in ihrem persönlichen Leben etwas von jener „Verarmung“

und „Verödung“, welche moderne Polemiker und Apologetiker des sogenannten „Idealismus“ ihnen so freigebig zuerkennen? Gerade das Gegenteil ist der Fall. Erinnern wir uns an die beiden gewaltigen Erscheinungen der antiken Philosophie, welche wir als erste Vertreter einer streng monistischen Denkweise bezeichnen dürfen: an Demokrit und Epikur. Von beiden wissen wir, daß sie wegen ihrer ruhigen, heiteren Gemütsstimmung, ihrer freundlichen Gesinnung, ihrer gelassenen Art, sich mit dem Leben und dem Tode abzufinden, von den Zeitgenossen bewundert und verehrt wurden. Auf beide paßt das schöne Wort, das Tacitus von den alten Germanen gesagt hat, um sie in ihrer stolzen Selbstsicherheit zu bezeichnen: *Securi adversus Deos, securi adversus homines, ut ne voto quidem illis opus esset*. Vergessen wir es nicht: von diesen schon im Altertum mit einem gewissen Grauen angesehenen Gottesleugnern und Antiidealisten sind die Anfänge einer

(S. 14) feinfühligsten Humanitäts-Ethik ausgegangen. Von Demokrit sind uns einzelne herrliche Worte, wahre Vorläufer des Evangeliums, überliefert; seine Ethik abzuschreiben, fehlte schon im späteren Alter Stimmung und Interesse, während die tollen Träumereien des platonischen Timäus z.B. offenbar immer wieder Leser fanden. Und Epikur fand als Erster milde Worte für die Elenden der antiken Welt, für die Sklaven; er verbot seinen Anhängern, sie zu peitschen und sagte: behandle sie in deinem Hause wie Freunde in minderer Lebensstellung! Und der sterbende Sokrates, den wir in bezug auf die allgemeine Weltanschauung als nächsten Geistesverwandten dieser Männer betrachten dürfen: welches erhabene Vorbild, welches Freisein von jeder Sentimentalität, von jedem Grauen; welche Ruhe und Sicherheit des Lebens! Welches Zeugnis gegen den falschen Idealismus und Dualismus, mit all seinem Todesspuk, mit all seinem heimlichen Grauen vor einem möglichen Nachher! Hier ist jenes große „Vielleicht“, mit dem der Idealismus Generationen von Menschen erschreckt hat, verschwunden und gelöst: es gibt im Angesicht des Todes keine Fragen mehr, keine Ausblicke in schwindelnde, unbekannte Tiefen. Was immer das Leben gewesen sein mag: der Tod ist jedenfalls kein neuer Anfang, sondern ein Ende. Welche furchtbaren Verwüstungen hat hier der Idealismus schon bei einem Plato angerichtet;

(S. 15) wie entsetzlich teuer hat die Menschheit seine „Tröstungen“ zu erkaufen gehabt! Vor allem: wie schwer, gegen welches Maß von Geringschätzung und Verunglimpfung, hat sich die monistische Denkweise – trotz der Wohltat, welche sie für die Menschheit bedeutet – zu behaupten gehabt! Schon im Altertum, das in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära immer tiefer in den falschen Idealismus hineingeriet und in seiner Literatur ein üppiges Wu-

chern der wildesten Phantastik erkennen läßt; und noch viel mehr unter der Herrschaft des christlichen Ideenkreises und im Mittelalter, wo das Wort „Epikureer“ der Inbegriff alles Schimpfes wurde, den man auf einen Menschen zu häufen vermochte: Gottesleugner, ver-ruchter Sinnenmensch, ein Mensch ohne Ideale, ohne höhere Ausblicke, – kurz ein Verworfe-ner, und wo unter dem Druck des kirchlichen Idealismus jedes Gefühl für die hohen Mensch-heitswerte dieser Form persönlicher Denkeresinnung verloren gegangen war. Es ist unge-mein interessant, den Nachklang solcher Stimmungen auch noch in der neueren Zeit zu beob-achten: die eigentümliche Mischung von Scheu und Geringschätzung, welche die großen Vorkämpfer des Monismus in der Philosophie der neueren Zeit, ein Hobbes, ein Spinoza, ein Diderot, ein Holbach, ebenso David Hume – der trotz gewisser erkenntnistheoretischer Diffe-renzen vermöge der

(S. 16) unbedingten Diesseitigkeit seiner Weltansicht durchaus in diesen Kreis gehört – ein Feuerbach, wie auch die Führer der monistischen Bewegung in der Gegenwart, ein Haeckel, ein Ostwald in populären Darstellungen und in einer gewissen allgemeinen Schätzung erfah-ren – natürlich unter der dauernden Einwirkung jener Art von Idealismus, die seit Augustinus im Abendlande tonangebend gewesen ist und sich auch heute noch als die alleinige Hüterin dieses heiligen Feuers gebärdet. Aber noch ein anderes zeigt uns das Studium der Gedanken-welt und der persönlichen Art dieser Männer mit der größten Deutlichkeit: die Verbindung eines bestimmten Typus Mensch mit einem bestimmten Typus Weltanschauung, wie wir sie bei gewissen Erscheinungen des Altertums gefunden haben, ist keine zufällige, sondern ist innerlich begründet. Nirgends sehen wir bei den Monisten etwas von „geistiger Verkümme-rung“ oder „Verödung“: alle die Männer, die ich genannt habe, sind lebensfreudige, lebens-kräftige Menschen, voll der reichsten Interessen, frei von Wahn und Aberglauben, erfüllt von Güte und Menschlichkeit; nicht niedergedrückt durch ihre des Idealismus entbehrende Welt-anschauung, sondern im Gegenteil erfüllt von der höchsten menschlichen Klarheit und Si-cherheit. Auch hier mag darauf hingewiesen werden, daß diese Männer, namentlich die viel-verschrienen französischen Aufklärer,

(S. 17) die ersten waren, welche mit dem Lichte humaner Ideen in das schauerliche Dunkel der damaligen Gefängnisse und Krankenanstalten hineinleuchteten, aus denen in Wahrheit das Elend der Menschheit gegen Himmel schrie.

Wollen wir endlich noch von einer anderen Seite her Probe auf unser Argument machen. Fragen wir uns: Welcher Gewinn erwächst uns aus einer dualistisch-transzendenten Anschau-

ung, welche die Einrichtung der Welt und das Geschehen in ihr auf zwei Faktoren, einen natürlichen und einen außernatürlichen, rein geistigen, verteilt? Der scheinbare Erkenntnisgewinn ist, näher besehen, nichts weiter als ein *asylum ignorantiae*. Man verzichtet auf die genaue und sorgfältige Erforschung aller natürlichen Ursachen und Bedingungen, um sich an einem bestimmten Punkte, an dem man zunächst nicht weiter kann, mit der geläufigen anthropomorphen Vorstellung einer zwecksetzenden, natürliche Mittel und Kräfte außernatürlichen Zwecken anpassenden Intelligenz zu helfen oder mit dem Gedanken: Leben und Geist sind älter und ursprünglicher als die materiellen Strukturen, an welche sie erfahrungsmäßig geknüpft sind, und entstammen einer davon unabhängigen, jenseits dieser Erscheinungswelt zu suchenden Kraftquelle. Ich brauche nicht zu beweisen, daß auf diese Weise das Dunkle nicht verdeutlicht oder erhellt, sondern das bereits Erkannte

(S. 18) nur verdunkelt wird. Vor allem aber ist dieser Denkweise *ein* Vorwurf zu machen: Sie beweist – selbst wenn wir sie gelten lassen – viel zu viel. Eine Welt aus dem Geiste oder der Idee, eine Welt aus der Liebe geboren, müßte diesen ihren Ursprung in Welteinrichtung und Weltlauf in einer ganz anderen und viel durchgreifenderen Weise zutage treten lassen, als es der bestehende Weltlauf erkennen läßt. Aus dem Zusammenwirken von Gesetzmäßigkeit und Zufall kann man die Welt, wie sie ist, verstehen: soviel Sinnloses und Zweckwidriges neben so wunderbaren Zusammenhängen, soviel Unlogisches neben der strengsten mathematischen Gesetzmäßigkeit, soviel Grausamkeit und Kraftvergeudung neben der feinsten Abmessung der Wirkungen und den Keimen zu ethischen Lebensgestaltungen! Praktische Vernunft, Liebe, Güte, Gerechtigkeit, Fürsorge für das Leben: als *Ideal*, als eine in der Welt zu realisierende *Aufgabe*, langsam aus bescheidensten Anfängen sich gestaltend und immer weitere Daseinskreise in ihr Wunderreich ziehend, – das ist ein durchaus möglicher, erfahrungsmäßig begründeter, in der Geschichte des Geschlechtes als allmählich sich realisierend, aufzuweisender Gedanke. Aber das Alles als *Wirklichkeit*, als höchste, als die Welt ursprünglich gestaltende Wirklichkeit: – das ist unausdenkbar bei unbefangenen gesehenem Material der

(S. 19) Wirklichkeit; das stellt uns vor erdrückende Rätsel und. endet in einem schauerlichen Dilemma: Entweder die Macht ist nicht weise und. gütig, oder die Weisheit und Güte ist ohnmächtig. Den Bestand und die erdrückende Schwierigkeit dieses Dilemmas lehrt in Flammenschrift die ganze Geschichte des falschen Idealismus. Schon Plato steht bedrückt und sorgenvoll vor dem großen Rätsel, woher der Abfall der Ideen aus ihrer reinen, ewigen Klarheit in das trübe, unwillkommene Bereich der Sinnenwelt. So redet zwei Jahrtausende später

ein Schelling in einer seiner tiefsinnigsten Schriften „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ nachdenklich von dem „dunklen Grunde“ in Gott; und Hegel lichtet dieses Dunkel nicht, wenn er seinen universellen logischen Rationalismus mit der wirklichen Welt in Einklang zu setzen sucht, indem er die Notwendigkeit ausspricht, daß die Idee aus ihrer reinen Logizität, aus ihrem abstrakten Für-Sich-Sein, in ihr Anders-Sein umschlage. Das kann doch schließlich bei diesem entschlossensten Vertreter der absoluten Rationalität der Welt und des Geistigen, als des unbedingten Prius von allem Wirklichen, nichts anderes heißen als das notgedrungene Eingeständnis: Wer die Welt begreifen will, kann und darf sie nicht bloß aus dem Geiste begreifen; denn dieses „Andere“, in das die logische Idee umschlägt, ist eben nichts weiter als

(S. 20) das unaufhebliche Moment der bloßen Tatsächlichkeit, der Ungeistigkeit, das, was auch der entschlossenste Idealismus aus der Welt nicht eliminieren kann, sondern, wie er es überall vorfindet, einfach *anerkennen muß*. Und so hat auch Leibniz, dieser so eifrige Wortführer der Konkordanz zwischen Glauben und Wissen, in seiner berühmten Theodizee schließlich auch nichts anderes zu sagen gewußt als: wenn überhaupt eine Welt sein sollte, so mußte es eine Abstufung und Mannigfaltigkeit der Wesen und also auch eine Abstufung der Vollkommenheit geben; dann aber war wenigstens dasjenige Übel, welches Leibniz das metaphysische Übel nennt, und ein großer Teil der physischen und moralischen Übel unvermeidlich. Ich wüßte nicht, was man vom Standpunkte einer rein naturalistischen, von den Begriffen Gesetzmäßigkeit und Zufall beherrschten Weltbetrachtung gegen diese Formulierung einwenden sollte; die gegebene Tatsächlichkeit der Welt bleibt für die eine wie für die andere Anschauung die nämliche. Der Monismus braucht von seinen Voraussetzungen aus nichts wegzuleugnen und keine der bestehenden Abscheulichkeiten und Unsinnigkeiten ins Ideale umzufärben: er hat das Ideal nicht hinter sich, sondern vor sich, als Richtpunkt unseres Strebens, unserer Arbeit. Also auch diese Gedankengänge des Idealismus brauchen uns nicht zu erschüt-

(S. 21) tern und uns von der „Elendigkeit“ und „Ödigkeit“ des Monismus zu überzeugen; wir sehen, daß gerade an den entscheidendsten Punkten der falsche Idealismus nichts voraus hat.

Ein einziger Posten in dem ganzen Besitzstand dieser anti-monistischen Polemik ist geeignet, unsere Aufmerksamkeit und unser Nachdenken zu erregen: das ist das Problem, welches ich mit Höffding kurz das Problem der „Erhaltung der Werte“ nennen will. Die menschliche Kultur ist, in ihrer Gesamtheit und ihrem tiefsten Sinne nach erfaßt, ein Prozeß der Erzeugung von Werten; nicht von ökonomischen – diese sind nur Mittel zum Zweck – sondern

von geistigen Werten, Lebensinhalten, in denen der Sinn der Welt und des Daseins immer tiefer, herrlicher, großartiger, zum Ausdruck kommt: wissenschaftliche Erkenntnisse, religiöse Bildungen, Kunstwerke, das Reich der Sittlichkeit und der sich verbessernden gesellschaftlich-sozialen Organisation. In diesen Erzeugnissen höherer Kultur, die weit über das bloße Erhaltungsbedürfnis der Gattung hinausliegen, mit dessen Befriedigung alle Kultur anfängt, bildet sich sozusagen eine geistige Welt über der Welt; die Welt wird reicher, sinnvoller, tiefer durch die Gedanken und Gefühle, welche die großen Kulturträger, Denker, Dichter, Künstler in ihr ausbilden und in sie hineintragen. Nun ergibt sich

(S. 22) gegen eine monistische Weltanschauung (im Sinne meiner früher gegebenen Definition) folgender Einwand: Wenn der Monismus den Bestand des Geistigen durchaus und unbedingt an materielle Träger und Strukturen knüpft, – ist dann nicht diese ganze Welt des Geistes, dieses kostbare Produkt ungezählter Generationen der Menschheit, unermesslicher Zurüstungen der Kultur, total und für immer verloren, wenn wir uns gewisse Möglichkeiten vorstellen, von denen unsere Astronomie mit ernsthafter Miene spricht? Eine solche Möglichkeit ist es, daß in irgendeiner fernen Zukunft die kalorische Energie des Sonnenkörpers sich erschöpft und unser Planet der Vereisung anheimfalle, oder daß wir auf unserer rasenden Jagd durch den Weltraum einem unbekanntem Gravitationszentrum entgegen, in irgendeinem der dort zerstreuten, zu Sonnen sich verdichtenden, in Weißglühhitze flammenden kosmischen Nebel geraten, wo dann mit einem Schlage die Schrecken wirklich werden, die das alte Kirchenlied verkündet: *Dies irac, dies illa solvet saeculum in favilla* – darin, wie in so vielen anderen Bestandstücken des christlichen Glaubens, Erbe der antiken Philosophie, die namentlich in der stoischen Schule die zeitweilige Auflösung der Welt in den feurigen Weltäther als eine zugleich natur- und geschichtsphilosophische Theorie aussprach. Solchen Möglichkeiten gegen-

(S. 23) über ist die „Erhaltung der Werte“ nur mittels einer kühnen und außerordentlich weitgehenden Phantastik zu behaupten. Denn diese Erhaltung kann doch unmöglich so gemeint sein, daß angesichts einer kosmischen Weltkatastrophe, wie es die Vereisung oder Vergasung unseres Erdballes sein würde, irgendwelche Kulturprodukte, Bücher, Urkunden, Kunstwerke usw., übrig bleiben, und diese Katastrophe überdauern könnten, gewissermaßen als Leitfaden für eine auf dem sich rekonstruierenden Planeten oder auf einem anderen Weltkörper sich entwickelnde Kultur, – etwa so, wie gewisse Reste der antiken Kultur die Stürme der Völkerwanderung überdauert haben. Diese Vorstellung ist so ungereimt und phantastisch, daß nicht

einmal das Gehirn eines Jules Vernes damit etwas anzufangen wüßte. Die „Erhaltung der Werte“ kann also nicht auf die Produkte gehen, sondern nur auf die Produzenten, d.h. auf die Geister, welche die großen Schöpfungen der menschlichen Kultur hervorgebracht haben. Diese, so müßte man sich vorstellen, bleiben, nachdem sie hier auf Erden unter günstigen Bedingungen eine gewisse höchste Entwicklung erreicht haben, unabhängig von den individuellen Gehirnen, in denen sie während ihrer Erdenlaufbahn gewirkt haben, unabhängig auch von dem Bestand des Weltkörpers, auf dem sie erschienen sind, – irgendwo und irgend-

(S. 24) wie in dem Bestande der Weltökonomie erhalten, gewissermaßen als der psychoorganische Same neuer, höherer Entwicklungen unter anderen kosmischen Bedingungen, in denen das angefangene Werk fortzusetzen wäre. Auch eine derartige Vorstellung bietet natürlich für ein monistisch geschultes Denken unüberwindliche Schwierigkeiten. Immerhin aber ist sie nicht so völlig absurd, wie die vorhin erwähnte Vorstellung von der Erhaltung der Produkte, und wir sehen in der Tat bedeutende Geister, wie z.B. Goethe in seinen Gesprächen mit Eckermann, mit einer derartigen Vorstellung, namentlich in bezug auf die eigene Person, wenigstens spielen. Die merkwürdigste Äußerung fällt am 4. Februar 1828, wo Goethe sagt: „Der Mensch *soll* an Unsterblichkeit glauben; er hat dazu ein Recht. Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt für uns aus dem Begriff der Tätigkeit. Denn wenn ich bis ans Ende rastlos wirke, so ist die Natur *verpflichtet*, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht mehr auszuhalten vermag.“

Im Munde eines so großen und für die geistige Kultur so unendlich wichtigen Menschen sind solche Imperative an die Natur als symbolischer Ausdruck für das Selbstgefühl fortwirkender Bedeutung erklärlich und erträglich; genauer besehen aber, sind alle diese Vorstel-

(S. 25) lungen doch nur typische Gestaltungen dessen, was ich den „falschen“ Idealismus nenne: Ausflüsse eines naiven Anthropozentrismus, der einer wahrhaft kosmisch-universalen Anschauung nicht standzuhalten vermag, oder wie Feuerbach sagt: „Der abgeschiedene Geist der Theologie, der in der Philosophie noch umgeht.“ Oder ist es nicht eine naive Wichtig-tue-ri, wenn wir uns einreden, unsere Kulturarbeit nicht nur für uns und für die Menschheit, sondern im Dienste des absoluten Wesens zu leisten, dieses durch unser Schaffen zu bereichern und für die Lösung künftiger Aufgaben tüchtiger zu machen? Gewiß: die Erhaltung der Werte ist eine der wichtigsten Aufgaben menschlicher Kultur; ihr Fortschritt ruht durchaus auf der strengsten Kontinuität, auf der sorgfältigsten Erhaltung der geistigen Energie. Aber hat es einen Sinn, diese Tendenzen über den Bestand einer Menschheit hinaus erstrecken zu wollen?

Müssen wir uns nicht mit des Dichters Wort bescheiden: Wer den Besten seiner Zeit genug getan, der hat gelebt für alle Zeiten! Ist es nicht eine etwas kindische Eitelkeit, von der eigenen Leistung zu fordern, daß sie zugleich auch für das absolute Wesen oder für das Universum Geltung und Bestand habe? Müssen wir uns nicht vom Standpunkt einer rationalen Weltbetrachtung aus sagen: Dieses Ungeheure, diese unerdenkliche Fülle von Mög-

(S. 26) lichkeiten, welche wir Universum nennen, wird durch menschliche Arbeit nicht größer und nicht reicher; die ganze Erdgeschichte, geologisch wie kulturhistorisch gesprochen, ist doch nur eine Episode in dem Weltenspiel des Universums und niemand kann wissen, ob nicht auf den Planeten eines der vielen anderen Sonnensysteme, die den Weltraum füllen, unter ähnlichen oder vielleicht noch günstigeren Bedingungen eine Kultur heranwächst, deren Denken und Können unsere tellurische Kultur so weit übertrifft, wie etwa die Masse des Sirius diejenige unseres Sonnenkörpers. Das Universum verarmt nicht, wenn unser Planet mit seinen Produkten und Produzenten in dem unaufhaltsam von den Polen zum Äquator sich verschiebenden Eise erstarrt oder sich in einer kosmischen Glutwelle verflüchtigt. Was hier Vernichtung heißt, bedeutet vielleicht an tausend anderen Stellen neue Anfänge, Beginn von bisher ungeahnten Entwicklungen.

Was uns bei diesen Gedanken ankriecht, wenn wir uns eine solche tellurische Katastrophe ausmalen – komme sie nun langsam mit tödlicher Sicherheit oder plötzlich als ein Tag der namenlosen Schrecken des Weltunterganges (und ich weiß nicht, welches das Furchtbarere, Elendere wäre) – das ist nur eine andere Form jenes kosmischen Schwindelgefühls, das selbst kühne

(S. 27) Geister erfaßte. Jenes Gefühl, das sogar Kepler nicht von sich abzuwehren vermochte, als er erfuhr, daß Giordano Brunos kühne Spekulation den letzten Rest der vorkopernikanischen Weltanschauung beseitigt habe, d.h. das die Welt in ungeheurer Schale umschließende kristallene Himmelsgewölbe zersprengt habe, und die Erde samt dem ganzen Sonnensystem sich frei und ohne festen Mittelpunkt in dem ungeheueren und unendlichen Weltraum sich bewegen lasse. Solche Stimmungen kommen in der Menschheit mit dem Fortschritt der Erkenntnis immer wieder und werden immer wieder überwunden. Es ist die alte Sage von dem verschleierte Bild der Isis und dem Grauen, das den niederwirft, der ihren Schleier hebt und der Natur ohne Hüllen und Schleier ins Auge schaut.

Wollen wir indessen nicht vergessen, daß das alles ja nur Möglichkeiten, nicht einmal Wahrscheinlichkeiten, geschweige denn Notwendigkeiten sind, die daher keinen integrieren-

den Bestandteil unserer Weltanschauung zu bilden brauchen, und daß der Glaube, unser Sonnensystem werde sich in einer gewissen Stabilität der Verhältnisse unabsehbare Zeit hindurch erhalten, nicht unbegründet genannt werden kann.

Eben dadurch gewinnt auch das Problem der „Erhaltung der Werte“ eine vollkommen andere Gestalt: es wird

(S. 28) aus einem kosmisch-transzendenten zu einem kulturgeschichtlichen Problem und auf streng monistischer Basis vollkommen lösbar.

Damit fällt aber auch an diesem Punkte die angebliche Überlegenheit des Idealismus über den Monismus – eine Überlegenheit, die schon aus dem Grunde nur scheinbar ist, weil, wie ich nun zeigen zu können hoffe, in Wirklichkeit der sogenannte Idealismus materialistisch denkt und nur der Monismus den eigentlichen Sinn des Begriffs „Idee“ oder „Ideal“ zu wahren weiß.

Von dem falschen Idealismus in der Seelenfrage habe ich schon gesprochen. Er fühlt sich nur beruhigt und die „Seele“ sozusagen nur geborgen und gesichert, wenn er sie selbst wieder aus dem, was sie ihrem tiefsten Wesen nach allein ist und sein kann, aus einer Funktion, aus einem Erleben und Geschehen, aus einem Fließen und Werden zu etwas Derb-Wirklichem, etwas Substantiellem, zu einer *res cogitans* im Sinne des alten metaphysischen Dualismus gemacht hat. Dieser Idealismus braucht für das Verstehen des geistigen Lebens eine Seele, d.h. eine Substanz, ein Wesen im Wesen; ein Ich im Ich; er introjiziert in die Totalität des Menschen als Einheit des Psychischen und Physischen noch einmal einen Menschen hinein; er kann sich keine Vorstellung machen vom Geist als Geist, vom Geist als Funktion,

(S. 29) als reinem Geschehen in Denken und Fühlen, d.h. eben vom Geistigen in seiner spezifischen Eigenart.

Dieser Idealismus fühlt sich in seiner handgreiflichen Plumpheit nur gesichert und beruhigt, wenn der Geist, statt das Urbild des Geschehens und Erlebens zu sein, selbst wieder ein Wesen, eine Substanz, geworden ist. Wahrhaft „ideal“, wahrhaft den Geist als Geist in seinem eigentümlichen Wesen und Geschehen, so wie die psychologische Introspektion uns das Psychische zeigt, erfassend, ist nur die vielgeschmähte monistische Denkweise, welche das geistige Geschehen als *Funktion* lebendiger Nervensubstanz auffaßt.

Die materialistische Grundfärbung des falschen Idealismus zeigt sich noch deutlicher, wenn wir diese Anschauung in ihre weiteren Konsequenzen verfolgen, wie sie zuerst von der Platonischen Philosophie in höchst eindrucksvollen Bildern dargestellt, von da in die christli-

che Mythologie und Kunst übergegangen sind und sich der menschlichen Vorstellungsweise, der sie durch so viele Jahrhunderte förmlich eingehämmert worden sind, fast unverlierbar, nicht als Traumbilder, sondern als Wirklichkeiten eingepägt haben.

Diese Seele, ein selbständiges, substantielles Wesen, hat ihre Schicksale *vor* dem Organismus und *jenseits*

(S. 30) des Organismus; Schicksale, die – das ist eben das Charakteristische an diesem Idealismus – durchaus in räumlich-körperhaften Bildern angeschaut werden; sie wohnt an einem bestimmten Orte, bevor sie in die Verbindung mit dem Leibe eintritt; sie kehrt an diesen oder an einen anderen Ort zurück, nachdem die Verbindung mit dem Leibe aufgehört hat; sie kann auch außer der Verbindung mit dem Leibe selbständig erscheinen und innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt wirken als Gespenst optisch oder tönend und sie kann endlich, wiederum unabhängig von jeder leiblichen Verbindung, von jeder Korporisation, an bestimmten Raumpunkten Strafen erleiden, die sehr wenig geistiger Natur sind.

Hier darf auch nicht unerwähnt bleiben, in wie großem Umfange sich das, was soeben vom Verhältnis des Psychischen zum Physischen gesagt worden ist, auch auf die Gottesvorstellungen des falschen Idealismus bezieht; wie auch da überall die Tendenz sich geltend macht, Idee oder Ideal zu versubstantialisieren, – ein Charakterzug, der selbst da nicht ganz verschwindet, wo der Idealismus etwas monistischer sich zu gestalten unternimmt, wie da, wo die Gottheit als Weltseele gedacht wird und die zur Körperwelt gehörige, mit ihr untrennbar verbundene Innenseite das Weltsubjekt vorstellt. Mit dieser Auffassung kann man eine über das einzelne Wesen und selbst

(S. 31) über die einzelne kosmische Individualität hinausreichende Allgegenwart des Psychischen – nicht des Geistigen begründen und es kann da und dort an kritischen Wendepunkten dem Verlauf der mechanischen Prozesse eine gewisse Zielstrebigkeit, d.h. eine gewisse immanente Teleologie gesichert werden; aber es bleibt als Urfaktum doch der ganze materielle Weltmechanismus bestehen, der nur sozusagen mit einem psychischen Exponenten versehen wird, ein Gedanke, der aus Spinoza in die Philosophie Fechners übergegangen ist und dem auch Haeckel keineswegs fremd gegenüber steht. Eben darum hat sich der strengere theologische Idealismus niemals recht mit dieser Anschauung befreunden können – schon im Mittelalter nicht wegen der Neigung zum Pantheismus, die er an ihr zu bemerken glaubte; und ebensowenig mit den neueren Formen; aber auch diese strengere Anschauung muß doch der Natur, die sie im tiefsten Grunde ganz vergeistigen will, ihre Opfer bringen.

Um recht deutlich zu sehen, wie stark in dem scheinbar so hoch gesteigerten und so selbstbewußt der Welt sich anbietenden Idealismus der Kirchenlehre der materialistische Einschlag ist, braucht man nur die leitenden Vorstellungen der christlichen Dogmatik, wie Menschwerdung, Erlösung, Passion, Abendmahlslehre und Eucharistie, stellvertretendes Leiden, Auferstehung der

(S. 32) Toten (wohlgemerkt: in Fleisch und Bein, nicht etwa nur Unsterblichkeit der Geister), jüngstes Gericht und ewige Verdammnis – mit etwas kritischem Auge anzusehen, um ohne Mühe zu bemerken, wie alle diese Ideen, deren Wesenskern die intimsten und zartesten Vorgänge des geistigen Lebens sind, eben aus diesem ätherischen Element des nur Symbolischen, des wirklichen Idealismus, herausgerissen und mit einer Derbheit, die wir uns nur aus den geistigen Zuständen der untergehenden antiken Welt erklären können, ganz ins Sinnlich-Anschauliche, Materiell-Greifbare übersetzt worden, und eben dadurch auch so unendlich dankbare Vorwürfe für die christliche Kunst aller Zeiten geworden sind.

Auch hier dürfen wir uns im Zusammenhange unserer Betrachtungen die Frage nicht entgehen lassen, ob denn die idealistische, d.h. panpsychistische Deutung des Weltzusammenhanges wirklich so große Vorzüge vor einer streng monistischen beanspruchen darf. Vergessen wir nicht, daß, je weiter wir die Möglichkeit seelischen Erlebens in der Natur ausdehnen, um so stärker der tragische Einschlag des Ganzen, um so stärker und überwältigender aber auch das Weltleid wird. Und es ist mir wenigstens sehr fraglich, ob nicht ein seelenloses mechanisches Weltgeschehen, das nur in seinen höchsten Potenzen zum Reflex in einem Bewußtsein gelangt, der Allbeseelung,

(S. 33) d.h. dem Allzittern der Existenz, vorzuziehen, m.a.W. ob nicht die sogenannte „ödere“ Anschauung die im ganzen weit beruhigendere wäre.

Auch von diesen Betrachtungen aus kommen wir also wieder zu dem Ergebnisse: Eine nähere Prüfung zeigt bei der landläufigen Polemik gegen den Monismus alles vertauscht; die sogenannten Idealisten sind in Wahrheit die Materialisten, die „öden“ Monisten und Materialisten sind die Vertreter des Idealismus in dem echten alten Sinne des Wortes.

„Idee“ bedeutet niemals ein ruhendes Sein, sondern jederzeit eine *Aufgabe*, einen *Wert*, der über den öden Feldern der Wirklichkeit erschaut wird, als eine Möglichkeit, eine Hoffnung der Zukunft, und jeder Idealismus ist falscher Idealismus, der meint, seine Gedanken nur dann gesichert zu haben, wenn er sie als schon vorhanden, als wirklich seiend ansieht. Das kann man selbst bei Plato zeigen. Ich glaube, daß manche sonst unlösbaren Schwierigkeiten

seiner Metaphysik und seiner Ideenlehre nur dann zu überwinden sind, wenn man seine Ideen als erkenntnistheoretische Aufgaben, als Musterbilder, nimmt, denen unsere wissenschaftliche Arbeit zuzustreben und in einer Asymptote sich anzunähern hat. Bei Kant ist dieser Sinn des Begriffes Idee ganz zweifel-

(S. 34) los, nur daß bei diesem Denker vermöge seiner Verflüchtigung des Realitätsbegriffes die Verwechslung dessen, was seiner innersten Natur nach nur Aufgabe sein kann, mit einer schon irgendwo existierenden Wirklichkeit besonders deutlich hervortritt.

Gerade im Zusammenhange dieser erkenntnistheoretischen und ethischen Probleme zeigt sich das oben über das Verhältnis von Monismus und falschem Idealismus Gesagte recht deutlich. Der Monismus glaubt an die Idee der Güte, der Gerechtigkeit, der Harmonie: sie sind ihm *wirklich*, d.h. wirkende Kräfte, wenn nur *wir* daran glauben und sie zur *Richtschnur* unseres theoretischen und praktischen Verhaltens machen. Der falsche Idealismus, als welchen wir ohne weiteres auch den namentlich in der deutschen Philosophie seit Kant grassierenden Apriorismus bezeichnen können, *hat diesen Glauben* an die Idee, als eine sich in Welt und Leben durchsetzende und gestaltende Macht, *nicht*; er muß das theoretisch Wahre, das im sittlichen Sinne Gute schon irgendwie am Ausgange der Entwicklung fertig haben, damit überhaupt Ordnung in unser Denken und Handeln komme. Für allen Platonismus ist es bezeichnend, daß er die menschlichen Wertbegriffe nur gesichert glaubt, wenn gezeigt werden kann, daß sie irgendwie und irgendwo außerhalb der Menschheit, außerhalb

(S. 35) des menschlichen Gefühlsbereiches eine substantielle Existenz haben. Daß es irgendwo vor der Menschheit und ihrem Wertdenken, Wertsetzen, das Gute, und zwar in, einer höchsten, abstraktesten Form, gebe: das ist das in unzähligen Formen immer wiederkehrende und von der Erfahrung immer widerlegte Argument jedes falschen Idealismus, dem der wahre, der monistische Idealismus ebenso konsequent die Überzeugung entgegensetzt, daß die Wirklichkeit nicht aus dem Geiste und nicht aus der Güte geboren sei, sondern daß vielmehr Geist, wie Güte, in unendlich langen und schweren Geburtswehen sich erzeugt haben. Alle großen Gottsucher der Menschheit (die Propheten, die griechischen Tragiker, Christus, Mohammed und die Mystiker aller Zeiten) konnten Gott nirgends finden als im tiefsten Grunde ihres eigenen Wesens; alle diese Gottsucher sind in Wahrheit *Gottgestalter*. Sie haben nichts gefunden, was sie nicht aus sich, aus der Tiefe ihres Herzens und Gemütes geboren hätten. Nichts wurde anders an der Welt (im theoretischen Verstande): die Welt war und blieb gottlos wie zuvor; aber eine Idee begann in sie hineinzuscheinen und umgestaltend zu wirken: ein

Glaube an ein Land der Zukunft, eine Verheißung, ein Ideal für Wollen und Tun – kurz das Ideal, das ganz wirklichkeitsfremd gewesen war, fing an, langsam, unendlich langsam eine Wirklichkeit

(S. 36) zu werden, sich in Wirklichkeit umzusetzen. Gott ward nicht entdeckt, sondern geboren.

Wie völlig verschoben erscheint das wahre Sachverhältnis bei Kant, wenn er in seiner Praktischen Philosophie immer wieder betont, daß unsere Begriffe von Gut und Böse nicht irgendwelchen Erfahrungen von Gut und Böse entstammen, aus welchen dann ein Gesetz abgeleitet werde, sondern daß ein ursprüngliches Gesetz es sei, von welchem alle Aussagen über Gut und Böse bestimmt werden und daß dieses Gesetz *ursprünglich* der menschlichen Natur zugrunde liege und ihre höhere Würde und Abstammung bezeuge. Ganz analog dazu die Argumentation der theoretischen Philosophie: nirgends in der Erfahrung sei Allgemeinheit und Notwendigkeit zu finden. Wie Raum und Zeit nicht dadurch entstehen, daß wir die Erfahrungen von Dingen machen, die im Raum ausgedehnt sind und sich in der Zeit verändern, sondern räumliches Sein und zeitliches Geschehen vielmehr dadurch ermöglicht werden, daß wir raum-zeitlich anschauende Wesen sind, und zu jeder qualitativ bestimmten Erfahrung diese allgemeinsten Formen der Anschauung schon herzubringen, – so werden auch die Gesetze des Seins und Geschehens von uns nicht aus der Welt abgeleitet, sondern diese Welt ist nur darum kein Chaos, weil wir die Gesetzmäßigkeit der Vernunft, die

(S. 37) a priori in uns ist, in sie hineinragen: – lauter Proben jenes falschen Idealismus, der das Wesen dieser Denkweise verfälscht und in Greifbar-Festes, Statutarisches verwandelt, was dem Wesen der Sache nach eben nur Denkbewegung oder Denkbestimmung sein kann und sein darf. Und dieser erkenntnistheoretische, transzendente Idealismus, auf dessen Argumentationen ich mich hier nicht weiter einlassen kann, wird dann, wie wir es in unzähligen Fällen sehen, dazu benutzt, um die uns sinnlich gegebene Erfahrungswelt in ihrer Realität phänomenalistisch zu verflüchtigen und damit an Stelle des naturalistischen Monismus einen Pan-Idealismus, die Lehre von der Geistigkeit alles Seins, d.h. an Stelle der Wirklichkeits-Philosophie eine Traum-Philosophie zu setzen. –

Ich bin am Schlusse meiner Darlegungen. Ich weiß, daß die Anschauung, welche ich hier vertrete – nicht als den flüchtigen Einfall einer Stunde, sondern als das Ergebnis einer Lebensarbeit und eines unablässigen Strebens nach voller Klarheit, Widerspruchslosigkeit und innerer Befreiung – vielen anstößig ist und als eine Bedrohung wertvoller geistiger Güter er-

scheint. Ich hätte den Zweck dieser Abhandlung verfehlt, wenn es mir nicht gelungen wäre, dieses landläufige Vorurteil zu erschüttern. Aber ich möchte zum Schlusse noch einen Eideshelfer für mich aufrufen, dem niemand Mangel an Idea-

(S. 38) lität und geistigem Gehalt wird vorwerfen wollen. Ich habe an einer früheren Stelle jenes sonderbaren Postulates der persönlichen Unsterblichkeit gedacht, das Goethe in seinem hohen Alter Eckermann gegenüber ausspricht. Aber von demselben Manne, den wir wohl als eine der stärksten geistigen Potenzen des deutschen Volkes ansprechen dürfen, haben wir auch den unvergleichlichen, Schluß des Faust, – ich meine nicht die wunderlich mit katholisch-mittelalterlicher Mythologie aufgeputzte Verklärungsszene, die so schreiend mit dem geistigen und. ethischen Ergebnis des Dramas kontrastiert, sondern den Schluß des eigentlichen Dramas und seiner geistigen Bewegung, wo der Teufel seine Wette verliert, indem er sie zu gewinnen scheint und Faust in ungeheuren Sätzen das Schlußergebnis seines Lebens und seines ganzen Nachdenkens ausspricht. Diese Sätze sind ein prophetisches Programm unserer Zeit und ihres tiefsten Ringens. Denn wenn am Anfange des Dramas in der Zeit der wildesten Gärung der Satz steht: „Drum hab' ich mich der Magie ergeben“, so heißt es am Schlusse – und darin spiegelt sich eine gewaltige Entwicklung, die wir nicht bloß auf den Einzelmenschen Faust, sondern auf die europäische Kulturmenschheit, deren Repräsentant er ist, beziehen dürfen:

(S. 39)

Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Ständ' ich Natur vor dir, ein Mann allein –
Dann wär' es wert, ein Mensch zu sein.

Das ist die Absage an das, was ich hier den „falschen“ Idealismus genannt habe: Der Platonismus, der ein Typus dieses falschen Idealismus ist, war, wie sich auch historisch zeigen läßt, immer dem Gedanken der Magie eng verschwistert. Der antike Neuplatonismus lief größtenteils in theurgische Künste aus, und die Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts nach Christus lehrt, wie Neuplatonismus und christliche Kirchenbildung so ganz nahe bei einander lagen; wie christliche und neuplatonische Thaumaturgen (man denke nur an einen Mann wie Apollonios v. Tyana) sich gegenseitig die Menschheit streitig machten. Das gleiche wiederholt sich im Zeitalter des Humanismus. Der wiederauflebende Platonismus begründet

eine mystische Naturphilosophie, arbeitet an der Regeneration des Christentums und verbündet sich aufs engste mit den magischen und thaumaturgischen Tendenzen des Zeitalters – eine Verbindung, die lange, bis zu den Brüdern van Helmont, nachwirkt. Und wiederum die Schellingsche Naturphilosophie, die ja im tiefsten Grunde nur ein modernisierter Platonismus ist, erscheint als der

(S. 40) fruchtbare Mutterschoß einer neuen Mystik, deren falschen Idealismus man nirgends besser als bei Novalis studieren kann, und bestätigt die alte Neigung all dieser idealistischen Schwarmgeister: „Drum hab‘ ich mich der Magie ergeben: Ob mir durch Geistes Kraft und Mund nicht manch Geheimnis würde kund.“ Gewiß; aber bleiben wir dessen eingedenk: Der Geist, auf den hier vertraut wird, das ist ein Geist außerhalb des Menschen und über dem Menschen, ein offenbarender Geist; nicht der Geist im Menschen, der langsam forschend, Erkenntnis an Erkenntnis reihend, sich die Steilpfade aufwärts ringt. Aber nur eine solche erarbeitete Erkenntnis nützt uns, und wenn es gelänge, daß uns „durch Geistes Kraft und Mund“ des Seins Geheimnis würde kund: wir würden der alten Isis wahrscheinlich ganz verständnislos in das starre Götterantlitz schauen. „Zu stehn‘ vor dir Natur, ein Mann allein“: Das und nur das kann der Lebensgrundsatz des modernen Menschen sein. Wir bedürfen keines anderen Mittlers zwischen uns und der Natur als unseres Verstandes und unseres mutigen Willens, – und. keines Geheimnisses hinter der Natur, das uns über die Natur tröstet; wir sind mit ihr allein und fühlen uns wohlgeborgen, weil *wir* den Intellekt haben und sie Gesetzmäßigkeit.

Alfred Kröner Verlag in Leipzig

Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart

Von Friedrich Jodl

Preis 1 Mark

Neben den ethischen Zielen bezeichnet Jodl als wichtigste Mission des Monismus: alle Volkskreise mit dem Bewußtsein von der Größe und Erhabenheit der Kultur als dem gemeinsamen Menschenwerte zu erfüllen und anzuleiten, ihre persönliche Leistung als einen Beitrag zu diesem Ganzen anzusehen, nicht als einen Gottesdienst, sondern als Menschheitsdienst.

Der erste internationale Monisten-Kongreß

in Hamburg vom 8.-11. September 1911

Unter Mitwirkung von

Wilhelm Ostwald und Carl Rieß

herausgegeben im Auftrage des
Vorstandes des Deutschen Monisten-Bundes von

Wilhelm Bloßfeldt

Geheftet 3 Mark, gebunden 4 Mark

Der erste internationale Monisten-Kongreß in Hamburg ist die stärkste Überraschung gewesen, die unser Kulturleben seit langem erfahren hat. Die Monisten datieren von jener Tagung nicht nur eine neue Periode ihrer eigenen Bewegung; sie sind zugleich der festen Zuversicht, daß man dereinst diesen Kongreß als Ausgangspunkt einer neuen Kulturepoche rechnen wird.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen