## Werk

**Titel:** Die Religion als Problem der Philosophie

**Autor:** Fischer, Julius

**Ort:** Berlin

**Jahr:** 1914

**PURL:** https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?827940653_0020|LOG_0056

## Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

## XXIII.

# Die Religion als Problem der Philosophie.

Von

**Julius Fischer.**

Wenn wir die Religion zum Problem der Philosophie machen, so heißt das mit anderen Worten den Begriff Gottes und den Begriff der Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Vernunft begründen wollen.

Nun erwacht die Vernunft im engeren Sinne, das rein logische Denken, zum Bewußtsein erst durch die sinnliche Erfahrung der Außenwelt, welche ihrerseits, wie sofort einleuchtet, ohne schließendes Denken gar nicht möglich ist, denn wir können nur von Erfahrung reden, wenn wir wissen, daß unter den gleichen Bedingungen das gleiche Resultat erfolgen wird, wenn wir also die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt unter das Vernunftgesetz der Kausalität, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge gebracht haben. Vernunft und Erfahrung stehen demnach, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, in Wechselwirkung.

Nach unserer Definition ist die Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott ohne Gott gar nicht denkbar.

Gott ist aber ein metaphysischer Begriff, d. h. er ist, wenn erweislich, nur durch einen Vernunftschluß zu erweisen, der über alle Erfahrung hinausgeht, also metaphysisch ist, denn der sinnlichen Erfahrung ist Gott nur durch ein Wunder, durch wunderbare Offenbarung zugänglich, und die Vernunft lehnt die Annahme eines Wunders ab, da sie selbst Quelle aller Offenbarung sein will. Die Religion selbst ist als Verhältnis des Menschen zu Gott und näher gesagt als das dem Menschen bewußte, von ihm erlebte Verhältnis zu Gott ein Objekt praktischer Erfahrung.

Nehmen wir nun an, daß das metaphysische Denken seine Begriffe in völliger Unabhängigkeit von aller Erfahrung, ja sogar im Widerspruch mit ihr finden würde, so daß ein lebendiger Zusammenhang

zwischen den metaphysischen Begriffen und den Begriffen der Erfahrung ausgeschlossen, jedenfalls eine menschliche Erkenntnis dieses Zusammenhanges unmöglich wäre, daß wir also innerhalb unseres Denkens eine unübersteigliche Schranke feststellen müßten zwischen dem Denken und Schließen, welches sich nur auf die Begriffe der Erfahrung beschränkt und notwendig ist, um die Erfahrung zur bewußten Erfahrung zu machen und dem metaphysischen Denken, welches auf ein von aller Erfahrung unabhängiges und alle Erfahrung übersteigendes Sein schließt, so wäre die Religion kein Problem der Vernunft mehr, sondern vom Standpunkt der letzteren aus ein Hirngespinst, welches den Namen eines Problems nicht verdienen würde.

Diese Annahme eines unüberwindlichen Gegensatzes zwischen metaphysischem Denken und Erfahrung geht wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch als Kampf des Rationalismus und Empirismus über die Frage, ob das reine Denken (ratio), oder vielmehr die sinnliche Erfahrung imstande sei, die Wahrheit zu finden, und diese Frage hat erst in der kritischen Philosophie eine gewisse Lösung erhalten.

Auf dem Gebiete der Religion, soweit sie monotheistisch ist, hat sie den krassen Dualismus zwischen Gott und Welt geschaffen, den das Christentum aus dem Judentum herübergenommen hat und der den innerhalb des Christentums philosophierenden Geist veranlaßt hat, die Person Jesu als Vermittler zwischen Gott und Menschen als Gott-Menschen zu betrachten, und die Erörterung dieser Frage hat die Entwicklung des dogmatischen Christentums in den ersten 5 Jahrhunderten beschäftigt.

Es ist einleuchtend, daß diese Annahme das Problem nicht löst, sondern eher erschwert, indem sie aus einem Problem zwei machte. Wie soll denn ein Vermittler gedacht werden können, wenn die Schranke zwischen Gott und Welt unübersteiglich ist. Es ist hiernach klar, daß diese Schranke fallen muß, wenn die Religion Problem der Vernunft sein soll, und diese Schranke kann nur fallen, wenn Metaphysik und Erfahrung sich gegenseitig ergänzen und begründen und demnach die Objekte ihrer Erkenntnis begrifflich in lebendigen Zusammenhang gebracht werden können und müssen.

Nun scheint es mir, daß der Ausgleich zwischen Metaphysik und Erfahrung leicht gefunden werden kann, wenn man nicht den Gegen-

satz beider voraussetzt mit der Begründung, daß die Metaphysik die Lehre vom Unbedingten sei, die Erfahrung aber uns nur Bedingtes erkennen lasse, also uns das Gegenteil lehre; sondern versucht den Schluß auf das Unbedingte logisch und empirisch zu entwickeln.

In der Religion ist der Fehler, den Gegensatz zwischen Gott und Welt vorauszusetzen, anstatt beide Begriffe logisch und empirisch zu entwickeln, noch viel krasser und in die Augen fallender gemacht worden, als es in der Philosophie mit dem Gegensatz von Unbedingt und Bedingt geschehen ist: der Begriff Gottes als des Höchsten Wesens wurde vorausgesetzt und in ihn die absolute Unabhängigkeit Gottes von der Welt hineininterpretiert als notwendiges Begriffsmoment, und es war dann nicht schwer, aus diesem Begriffe auf eine unübersteigliche Grenze zwischen Gott und Welt zu schließen.

Wir wollen nun zunächst die Bedingungen, unter denen der Ausgleich zwischen Metaphysik und Erfahrung gegeben ist, feststellen und dann logisch und empirisch prüfen, ob diese Bedingungen auch wirklich vorliegen.

Wir suchen nach einem logischen Zusammenhange zwischen dem Unbedingten und Bedingten und finden ihn in dem Satze der Kausalität, dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung: Im Begriffe der Ursache liegt der Begriff des Unbedingten, in dem der Wirkung der Begriff des Bedingten.

Wenn wir nun zu dem Ergebnisse gelangen könnten, daß zwar die Erfahrung uns nur Bedingtes zeigt, das Bedingte als Wirkung, aber das Unbedingte als Ursache fordert, und zwar so, daß das Unbedingte unsere Erfahrung wegen der Schranken unserer an Zeit und Raum gebundenen Erkenntnis überschreitet, also nicht Objekt unserer Erkenntnis werden kann, aber ohne die Annahme eines unbedingten Seins die Erfahrung selbst des Bedingten gar nicht möglich wäre, so wäre innerhalb unserer Vernunft die Grundlage eines Ausgleichs zwischen Metaphysik und Erfahrung gegeben.

Als Ausgangspunkt wollen wir einen Satz wählen, der einerseits der Erfahrung entstammt, anderseits logisch unabhängig von jeder Erfahrung gilt:

Die sinnlichen Eindrücke gehen zweifellos dem reinen Denken voraus, das beweist unsere eigene geistige Entwicklung.

Die Erfahrung lehrt uns, daß in der Zeit die Dinge, die Objekte

unserer sinnlichen Wahrnehmung einem ewigen Werden, einer ständigen Veränderung unterworfen sind, und daß dieser Werdegang nie durch eine Lücke, ein Nichts, einen leeren Zeitmoment unterbrochen wird, und wir schließen daraus, daß Nichts in das Nichts übergehen und Nichts aus dem Nichts entstehen kann.

Aber dieser Satz: Nichts entsteht aus dem Nichts, ist nicht nur ein bloßer Erfahrungssatz, sondern gilt unbedingt als Vernunftsatz. Wäre er nur empirisch, so müßten wir sagen, daß wir zwar noch keine Unterbrechung dieses Werdeganges der Dinge erfahren haben, daß sie aber deshalb noch nicht unmöglich ist, denn unsere Erfahrung ist ja noch nicht abgeschlossen.

Unsere Vernunft sagt aber mit apodiktischer Sicherheit, daß die Entstehung aus dem Nichts unmöglich ist.

Fragen wir nach dem Grunde dieser Sicherheit, so liegt die Erklärung nahe, daß wir uns durch die Erfahrung gewisser Vernunftsätze bewußt werden, welche als solche Denkformen unserer Vernunft sind, ohne die unsere Vernunft bei ihrer Beschaffenheit gar nichts erkennen könnte, und die deshalb für unsere Vernunft apodiktische Geltung haben. So lehrt Kant. Betrachten wir diese Begründung etwas genauer.

Die sinnlichen Eindrücke gehen, wie wir schon oben sagten, dem urteilenden und schließenden Denken in unserem Bewußtsein zeitlich voraus und ihnen folgt erst die bewußte Vernunftarbeit in Begriffen, Urteilen und Schlüssen.

Nun ist aber, wie wir ebenfalls schon bemerkten, klar, daß von Erfahrung nur bei einem vernünftigen Wesen geredet werden kann, daß demnach logisch Erfahrung Vernunft voraussetzt, zeitlich also den bewußten sinnlichen Eindrücken eine unbewußte Vernunftarbeit vorausgehen muß.

Wir können sogar innerhalb des Bewußtseins eine gewisse Priorität der Vernunfttätigkeit vor den sinnlichen Eindrücken konstatieren, wenn wir das Verhältnis der Begriffe zu denjenigen sinnlichen Eindrücken, auf die sich die Begriffe beziehen, etwas näher prüfen.

Es ist klar, daß wir erst mit der Sprache und durch sie volles menschliches Bewußtsein haben. Ehe wir die uns umgebenden Außendinge erinnern, das heißt innerlich machen, uns von ihnen ein inneres Bild machen, ist das Bewußtsein noch nicht vorhanden. Die

Tatsache, daß wir mit der Sprache den Außendingen Bezeichnungen geben, beweist, daß wir sie erinnern. Nun ist die Sprache ohne Begriffe nicht möglich. Die Begriffe machen die Sprache, durch die Sprache erwacht das Bewußtsein. Der Begriff bezeichnet aber nicht den einzelnen sinnlichen Eindruck, — den wir auf einen einzelnen Gegenstand beziehen —, sondern das vielen solchen Eindrücken Gemeinsame. Nun ist klar, daß das vielen Eindrücken Gemeinsame viel öfter auf unsere sinnliche Wahrnehmung wirkt, als das den einzelnen Eindrücken Eigentümliche, das Letztere wird also naturgemäß später uns zum Bewußtsein kommen, als das Gemeinsame, das den Eindrücken Gemeinsame ist aber gerade der Begriff, unter den wir sie später mit bewußter Überlegung bringen, und zwar der Begriff als inneres Bild, — soweit er sich nämlich auf die sichtbare Welt bezieht —, der Begriff wird demnach in unserer Erinnerung das erste bewußte Bild sein und an ihm und im Vergleich zu ihm erinnern wir uns dann erst der Einzeleindrücke mit ihren Eigentümlichkeiten, durch welche sie sich voneinander unterscheiden, obwohl sie unter einen Begriff fallen.

So sehen wir, daß das Bewußtsein nicht etwa an den äußeren Gegenständen, oder auch nur an den sinnlichen Eindrücken, den Einwirkungen der äußeren Gegenstände auf unsere Wahrnehmung, direkt erwacht, sondern an einer reinen Vernunfttätigkeit, welche die Begriffe als innere Bilder erzeugt und damit die Sprache und das Bewußtsein ermöglicht. Denn wir können nicht jedes Einzelding bezeichnen, wir müssen sie zuerst klassifizieren, unter Begriffe bringen, ehe wir den sprachlichen Ausdruck finden können.

Diese Betrachtung stimmt genau mit der Kritik Kants. Kant hat gegenüber den Sensualisten gelehrt, daß der rein mechanische Eindruck der äußeren Dinge auf uns nicht selbst in unserer Seele zum Erkenntnisakt werden kann, sondern daß hierzu eigene Vernunfttätigkeit nötig ist. Daraus schließt Kant, daß unsere Erkenntnis sich auch nur auf unsere eigene Erkenntnistätigkeit beziehen, nur diese Tätigkeit zum Objekt haben kann und an ihr ihre Grenze findet. Daraus folgert er weiter, daß wir nichts erkennen, was wir nicht selbst machen, und daß wir das, was wir erkennen, selber machen: Realen Inhalt der Dinge machen wir nicht, also können wir auch nicht Dinge an sich erkennen; Raum und Zeit erkennen wir, also machen wir sie, also sind sie nur ideale Formen unserer sinnlichen Vorstellungstätigkeit.

Die Objekte unserer sinnlichen Wahrnehmung sind demnach Vorstellungen und keine Dinge an sich. Diese Objekte erkennen wir unter gewissen Grundformen, welche im Wechsel der Erscheinung beharren und dadurch den Wechsel erkennbar machen, denn nur am Beharrenden erkennen wir die Veränderung. Das sind die zwölf Kategorien, auf die hier näher einzugehen unnötig ist, welche aber um ihrer Erkennbarkeit willen als subjektive Verstandesformen festgestellt sind. Die Hauptkategorie, die Kausalität ermöglicht uns unsere Vorstellungen in einen erkennbaren Zusammenhang zu bringen, also ist sie subjektive Form unserer erkennenden Tätigkeit und hat keine von uns unabhängige objektive Geltung, deshalb ist der Schluß auf das Unbedingte, welches wir selbst nicht machen können und, welches von uns objektiv unabhängig gedacht werden muß, nach Kant „eine Erfindung des Geistes" und ohne theoretischen Erkenntniswert. —

Nun zieht hierdurch Kant unserer Erkenntnis eine Grenze, welche wir nicht als richtig anerkennen können, und zwar mit aus Gründen der kantischen Kritik selbst: Kant lehrt nämlich ausdrücklich, daß unsere Vorstellungen notwendige Erscheinungen, kein bloßer Schein, sind, daß sie empirische Realität haben, d. h. daß sie vom Standpunkte der Erfahrung aus genau so anzusehen sind, als ob sie Dinge unabhängig von unserer Erkenntnistätigkeit wären, und er lehrt das mit vollem Rechte: Wir können nicht von Erfahrung reden, wenn wir Traum und Wirklichkeit nicht zu unterscheiden vermögen, das einzige Kriterium dieser Unterscheidung ist aber der Schluß auf die Realität der Gegenstände, die als Objekte unserer Erkenntnis zu Vorstellungen werden. Es wäre unkritisch anzunehmen, daß die Gegenstände in ihrer Realität völlig mit unseren sinnlichen Vorstellungen von ihnen zusammenfallen, daß wir in unserer Wahrnehmung quasi die treuen Abbilder der Dinge haben, — wir brauchen nur die Tätigkeit unserer fünf Sinne zu prüfen, dann sehen wir, daß die Eigenschaften, die sie auf die Dinge selbst übertragen, im Grunde subjektiv sind, der Beschaffenheit unserer Wahrnehmung anhaften —, selbst der Schluß auf die objektive Realität von Raum und Zeit als Formen der Dinge wäre unkritisch, allein auf die Realität der Dinge selbst ist der Schluß notwendig und gehört zur Erfahrung. Damit ist aber gesagt, daß die Kausalität objektive Geltung haben muß, um Erfahrung zu schaffen und, wenn

sie überhaupt objektiv gilt, dann gilt sie auch unbedingt objektiv. Wir können sagen, die Kausalität ist nur subjektiv, auf reale, von uns unabhängige Objekte gilt sie gar nicht; wir können aber nicht sagen: sie gilt zwar auch objektiv, aber nur beschränkt, es gibt nur Wirkungen, nur Bedingtes, keine Ursache, nichts Unbedingtes, der Begriff der Wirkung setzt die Ursache und das Unbedingte voraus, entweder ist der Begriff falsch, dann gilt die Kausalität überhaupt nicht, oder er ist richtig, dann gilt sie unbedingt.

Also: der Satz ‚Nichts entsteht aus dem Nichts' sagt uns zunächst, daß ein sinnlicher Eindruck (vorausgesetzt, daß kein Traumzustand vorliegt) einen realen Gegenstand voraussetzt. Ohne diesen Satz ist Erfahrung unmöglich, deshalb gilt er als Vernunftform apodiktisch.

Die Geltung dieses Satzes müssen wir nun auf die realen Gegenstände selbst übertragen können, denn, wenn der reale Gegenstand aus dem Nichts entstehen könnte, dann könnte das „Nichts" auch den sinnlichen Eindruck, der unsere vorstellende Tätigkeit veranlaßt, hervorrufen, der Satz würde also auch subjektiv keine apodiktische Geltung haben.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß ohne die unbedingte Geltung des Satzes: Nichts entsteht aus dem Nichts, Erfahrung unmöglich ist. Erfahrung ist aber Tatsache, wie Kant mit Recht gelehrt hat. Aus diesem Satze resultiert nun sowohl der Grundsatz der starren mit der Erfahrung unverträglichen Metaphysik, wie sie die Schule von Elea gelehrt hat, als auch der Grundsatz der Erfahrung als Gegnerin der Metaphysik der Eleaten, wie ihn Heraklit aufgestellt hat:

Wenn Nichts aus dem Nichts entsteht, dann müssen wir das „Wesen", das, was an den Dingen ist, ihr „Sein" voraussetzen als ewig, unentstanden, also auch unveränderlich, denn das Unentstandene kann auch nicht in dem Prozeß des Werdens und der Veränderung übergehen.

Wenn die Erfahrung uns lehrt, daß die Dinge sich verändern, so betrügt sie uns, wahr ist nur das Eine, Unwandelbare, welches zugleich das All ist, ἓν καὶ πᾶν.

So schließen die Eleaten. —

Wenn Nichts aus dem Nichts entsteht, dann muß Alles seine Ursache haben, wenn Alles seine Ursache hat, muß Alles Wirkung

sein; Wirkung setzt aber Ursache voraus, demnach muß Alles gedacht werden als Wirkung einer vorausgehenden Ursache und zugleich als Ursache einer aus ihr folgenden Wirkung. Es gibt kein ewiges Sein, nur ein ewiges Werden, es gibt keine seiende Ursache, sondern eine werdende Ursache, das ist der Logos, die alles belebende Weltseele, selbst stets im Werden begriffen. Alles ist im Flusse, ποντὰ ῥεῖ.

So schließt Heraklit. —

Die Vereinigung dieser beiden anscheinend unvereinbaren Grundsätze wird gefordert von der Einsicht, daß das „Werden" ohne „Sein" gar nicht gedacht werden kann, denn wenn Alles vergeht und entsteht, ohne daß Etwas bleibt, dann vergeht es ja zu Nichts und entsteht neu aus dem Nichts, was unmöglich ist.

Die Vereinigung dieser beiden logisch aus dem gleichen, anerkannten Grundsatze folgenden Schlusse hängt von der richtigen Beantwortung der Frage ab: Wie müssen wir uns das Wesen und Sein der Dinge denken, so daß das „Werden", oder, wie wir jetzt sagen müssen, die Weltentwicklung als Wirkung des Wesens gelten kann. Nun haben wir aber festgestellt, daß das nächste Objekt unserer Erkenntnis unsere eigene, innere Tätigkeit ist und daß wir auf die objektive Realität der Dinge, also auf ihr Wesen nur schließen können. Wo ist die Grenze zwischen der rein subjektiven Tätigkeit der menschlichen Vernunft und der objektiven Realität der Welt? Wir erkennen die ganze Weltentwicklung in Raum und Zeit. Was sind Raum und Zeit? Fallen sie noch in unsere subjektive Tätigkeit oder sind sie reale Formen der objektiven Realität.

Kant hat die Idealität von Raum und Zeit behauptet und in den Antinomien der reinen Vernunft ihre Realität bestritten.

Von unserem Standpunkte aus, welcher die Metaphysik, das rein logische Denken, welches auf etwas Unbedingtes als Ursache der Welt schließt, mit der Erfahrung, die uns nur Bedingtes erkennen läßt, und ihrer wissenschaftlichen Vertreterin, der modernen Naturwissenschaft, welche uns das Weltbild in Form der Entwicklung entrollt, in Einklang zu bringen versuchen will, und zwar dadurch, daß er die Metaphysik zur Grundlage der Erfahrung macht, wäre es wohl das Natürlichste, die Grenze zwischen der subjektiven Erkenntnistätigkeit und der objektiven Realität der Welt gerade in Raum und Zeit als den Beiden gemeinsamen Formen zu finden. Hiernach wärenRaum und Zeit zwar die idealen Formen unseres

subjektiven Vorstellungsvermögens im Sinne Kants, aber auch zugleich die objektiven Formen der von uns unabhängigen realen Welt, in welcher wir selbst als Produkt der Weltentwicklung unseren Platz haben.

Es wäre auch an sich nicht undenkbar, daß die räumlich-zeitliche Weltentwicklung im Menschen als ihrem Produkte eine räumlich-zeitliche Erkenntnistätigkeit, ein räumlich-zeitliches Bewußtsein hervorbringt.

Allein so einfach ist die Sache denn doch nicht.

Die Methode unseres Standpunktes, der nach Vereinigung von Metaphysik und Erfahrung strebt, muß die sein, einerseits die rein logischen Schlüsse an den Tatsachen der Erfahrung zu prüfen und keinen Schluß zuzulassen, der mit den Tatsachen der Erfahrung unter keinen Umständen vereinigt werden kann, andererseits aber die Tatsachen der Erfahrung am logischen Denken zu prüfen und keine Tatsache der Erfahrung als bewiesen zu betrachten, welche schlechterdings dem logischen Denken widerspricht. Treffen wir trotzdem auf einen Widerspruch, indem eine Tatsache, ohne die Erfahrung gar nicht möglich ist, wie z. B. die Tatsache der Entwicklung, mit einem logischen Schlusse, der für unsere Vernunft notwendig ist und apodiktisch gilt, wie z. B. der Schluß: Nichts entsteht aus dem Nichts, nicht vereinigt werden kann, so ist eben unsere Aufgabe, Metaphysik und Erfahrung zu vereinigen, unlösbar.

Eduard von Hartmann hat selber der kantischen Lehre von Raum und Zeit entgegengehalten, daß die Realität von Raum und Zeit keineswegs ihrer Idealität als Formen unserer sinnlichen Vorstellung widerspräche; er hat aber die Tragweite des Beweises, den Kant gegen die Realität von Raum und Zeit vorgebracht hat, nicht genügend gewürdigt.

Dieser kantische Beweis geht dahin: Alles, was im Raume ist, ist auch in der Zeit. Ist die Zeit nur ideal und kann nicht real sein, so gilt dies auch vom Raume. Nun ist die Zeit ohne Anfang und Ende. Nehmen wir irgend einen Zeitmoment heraus, so ist bis zu ihm eine unendliche Zeit abgelaufen. Der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff des „Abgelaufenseins“ lassen sich aber nach unserer logischen Vernunft nicht vereinen. Der erste schließt die Begrenzung aus, der andere ein, eine Vereinigung beider als Realität ist undenkbar, also kann die Zeit nicht real sein.

Hegel hat diesen Beweis getadelt und entgegengehalten, daß die Zeit ein ewiges, ununterbrochenes und nicht unterbrechbares Werden ist, daß es daher falsch ist, einen Moment herauszureißen, um eine logische Unmöglichkeit zu konstruieren, denn man kann eben nicht einen Zeitmoment fixieren, weil sie, die Zeit, in Wirklichkeit weitergeht.

Dieser Einwand mag formell ganz richtig sein und das kantische Beispiel formell falsch. Wenn wir aber das, was Kant im Grunde meint, in andere Worte kleiden, so werden wir sehen, daß er Recht hat.

Raum und Zeit sind unendlich, denn der Raum kann nur durch Raum, die Zeit nur durch Zeit begrenzt werden, sie sind von nichts anderem begrenzt, also selbst unbegrenzt, unendlich.

Nun müssen wir im Begriffe der Unendlichkeit selber zweierlei unterscheiden, den rein logischen Begriff des Unendlichen und den mathematischen. Wenn wir aus dem Satze: Nichts entsteht aus dem Nichts, auf etwas Unbedingtes, welches nicht entstanden von Ewigkeit her da ist, schließen, so müssen wir zugleich dieses Unbedingte als unendlich im Sinne der Aufhebung jeder Größe annehmen, denn die Größe ist als solche begrenzt und wegen ihrer Begrenztheit bedingt durch anderes. Die Aufhebung der Größe bedingt aber zugleich die Aufhebung von Raum und Zeit, in denen allein Größen möglich sind. Der rein logische Begriff des Unendlichen ist demnach ein metaphysischer Begriff, denn er liegt hinter Raum und Zeit, ist das Resultat eines metaphysischen Schlusses. Der mathematische Begriff des Unendlichen beruht auf der Anschauung, er ist auch das Resultat eines Schlusses, denn eine unendliche Größe können wir nicht anschauen, sie kann nicht Objekt unserer Anschauung sein, weil unsere Sinne beschränkt sind. Wir schließen aber nicht auf eine Aufhebung des Endlichen, sondern auf eine Unendlichkeit des Endlichen — was Hegel die schlechte Unendlichkeit genannt hat, — und zwar weil Raum und Zeit, die Formen jeder Größe, selbst aus den oben angeführten Gründen, unendlich sein müssen. Unser Schluß auf das mathematisch Unendliche geht also zwar über unsere beschränkte Anschauung hinaus, er ist aber keine Aufhebung der Anschauung, sondern beruht auf ihr.

Bei der Frage, die wir hier erörtern, handelt es sich nur um den mathematischen Begriff des Unendlichen. Die Frage lautet: Können Raum und Zeit als unendliche Größen objektiv wirklich sein? Können

überhaupt unendliche Größen objektiv wirklich sein? Aus rein logischen Gründen dürfen wir diese Frage nicht beantworten, denn das würde voraussetzen, daß Metaphysik und Erfahrung, die auf der Anschauung beruht, sich nicht widersprechen, was wir zwar fordern, aber erst beweisen müssen. Unsere Gründe müssen daher auf der Anschauung beruhen, was die Beweisführung Kants übersieht.

Nun ist jede Größe, also auch Raum und Zeit teilbar. Teilen ist Zählen. Raum und Zeit sind zählbar, Zahlen, als unendliche Größen unendliche Zahlen bestimmter Raum- und Zeitteile.

Hier haben wir nun den Widerspruch, den Kant hervorheben wollte: Das Unendliche, auch als Größe, schließt die Begrenzung aus, die Zahl schließt sie ein. Denn jede Zahl muß gedacht werden können als Resultat des Zählens, des Hinzufügens der Eins zur Eins, woraus nie eine ungeschlossene Zahl entstehen kann. Eine unendliche Zahl kann daher auch nicht von Ewigkeit her da sein, sie kann überhaupt nicht sein, sondern nur entstehen und gerade hierin liegt ihre Unendlichkeit und die Auflösung des Widerspruchs: Die Zahl ist nie unendlich, wohl aber das Zählen, denn ich kann zu jeder Zahl immer wieder eine Eins hinzuzählen. Nicht weil die Zahl als solche unendlich ist, sondern, weil das Zählen selbst unendlich im Sinne der Anschauung ist, gibt es keine höchste Zahl. Somit gibt es in Wirklichkeit keine unendliche Größen und, wenn die Mathematik mit unendlichen Größen rechnet, so sind sie nichts als das Gedankenbild der unendlichen Möglichkeit der mathematischen Konstruktion in einer bestimmten Beziehung zur Wirklichkeit.

Hiermit ist der Widerspruch aufgehoben, den wir zwischen „logisch Unendlich“ und „mathemathisch Unendlich“ voraussetzten und voraussetzen mußten, um die gestellte Frage überhaupt beantworten zu können. Zwischen beiden herrscht kein Widerspruch, sondern ist nur der Unterschied, daß logisch Unendlich die Aufhebung jeder Größe bedeutet, mathematisch Unendlich zwar mit der Größe als solcher rechnet, aber keine reale objektive Wirklichkeit hat, sondern sich nur auf die unendliche Möglichkeit des Zählens, Konstruierens bezieht.

Das logische Denken prüft die Begriffe auf ihren Inhalt nach dem Gesetze der Kausalität und läßt keinen Inhalt zu, der mit dem Begriffe selbst in Widerspruch steht. Unendlich ist für das logische Denken zunächst ein negativer Begriff, die Negation, also Aufhebung des

Endlichen, damit aber auch der Teilbarkeit, denn im Begriffe des Teils liegt der Begriff des Begrenztseins, des Endlichen; daher kann nur das Endliche aus Teilen bestehen, oder teilbar sein. Nun ist aber mit dem Begriffe der Größe ebenfalls der Begriff der Teilbarkeit verbunden, denn ich kann mir jede Größe als Teil einer anderen Größe denken, der Begriff des Unendlichen hebt also auch in der Mathematik den Begriff der objektiven Größe auf und ist demnach der Begriff der „unendlichen Größe" logisch und mathematisch genommen als Objekt undenkbar.

Da wir nun aber nichts Wirkliches vorstellen können, was den Begriff der Größe von sich ausscheidet, so ist der Begriff logisch Unendlich ein Begriff, der die vorstellbare Welt überschreitet, transzendiert, also hinter den wirklichen Objekten, *μετὰ τὰ φυσικὰ* liegt, ein metaphysischer Begriff ist, genau, wie der Begriff des Unbedingten, mit welchem wir ihn auch oben mit Recht verbunden haben, da aus dem Begrenzt- oder Endlich-Sein das Bedingt-Sein resultiert.

Nun ist die bloße logische Denkbarkeit einer Sache noch keineswegs der Beweis ihrer Wirklichkeit, oder ihrer Existenz, nur der Beweis, daß im Begriffe kein Widerspruch anzutreffen ist.

Die Wirklichkeit kann demnach engere Grenzen haben, als die logische Denkbarkeit, aber denkbar muß sie sein, denn sonst könnten wir sie ja gar nicht erkennen und nur die erkennbare Wirklichkeit ist hier in Frage.

Der Begriff des mathematisch Unendlichen schien nun dem zu widersprechen und von uns die Annahme einer unendlichen Größe als Wirklichkeit, also einen logisch nicht denkbaren Begriff zu fordern, weil Raum und Zeit selber zweifellos unendlich sind.

Wir haben aber gesehen, und zwar aus Gründen, die ebenso wie die konstruktive Mathematik, auf der Anschauung beruhen, daß eine unendliche Größe nicht wirklich sein kann, wenigstens nicht im objektiven Sinne, um den es sich hier allein handelt.

Die Frage, ob Raum und Zeit reale Formen der Objekte unserer Anschauung sein können, mußte verneint werden. Eine unendliche Größe hat keine objektive Realität, das „Unendliche" der Größe findet seine Realität in unserem Denken, in unserem vorstellenden, zählenden, Eines nach dem Anderen anschauenden Denken, ist somit vom Subjekt abhängig, also ideal.

Somit ist das, was wir Raum und Zeit nennen, ideal und nicht real.

Raum und Zeit müssen aber objektive Realität haben, wenn Erfahrung überhaupt möglich sein soll, denn die Objekte unserer Erfahrung sind in Raum und Zeit als ihren einzigen Formen.

Um nun die Frage, worin Raum und Zeit ihre objektive Realität finden, beantworten zu können, müssen wir uns nochmals auf den Standpunkt stellen, welcher ihre Objektivität voraussetzt.

Betrachten wir also Raum und Zeit von dem naiv-natürlichen Standpunkte aus, wonach Raum und Zeit die objektiv realen Formen sind, in denen sich das Weltall bewegt, und fragen: Was ist an Raum und Zeit unendlich? Die Antwort lautet: die Gesamtheit der Teile, der Raumteile und der Zeitteile. Hiernach wäre trotz des begrifflichen Unterschiedes von Raum und Zeit, Ausdehnung und Dauer die Unendlichkeit derselben als solche logisch gleich zu beurteilen, nämlich als unendliche Anzahl bestimmter Größen (räumlicher oder zeitlicher).

Wenn wir aber nach der objektiven Wirklichkeit von Raum und Zeit und deren Unendlichkeit fragen, so zeigt sich eine begriffliche Differenz zwischen der Unendlichkeit der Zeit und der des Raumes: Der Raum erscheint als wirklich in allen seinen Teilen, also in seiner Unendlichkeit vorhanden, da zu sein von Ewigkeit zu Ewigkeit als unendlicher Behälter der Dinge. Bei der Zeit ist es anders: Wirklich ist nur der Moment, das Jetzt, die Vergangenheit ist vorbei und kommt nie wieder, die Zukunft ist noch nicht da. Das an der Vergangenheit und Zukunft Wirkliche erscheint nunmehr an den Dingen, welche die Vergangenheit überdauert haben und auf Zukunft hoffen. Die Dinge sind da, die Zeit ist vergangen. Eine leere Zeit ist undenkbar. Wäre eine leere Zeit möglich, dann hätten die Dinge einen Anfang in der Zeit, das wäre eine Entstehung aus dem Nichts, also für unsere Vernunft ein Wunder und als solches undenkbar. Die Zeit setzt demnach als solche Etwas voraus, was beharrt, obwohl sie selbst vergeht, was also nicht von ihr abhängig ist, sondern sie selbst erzeugt, in dessen Wirkungen sie fällt. Ein Etwas, was mit der Zeit die Dauer schafft, die Fähigkeit der Dinge die Zeit zu überwinden, zu überdauern. Dafür haben wir keinen anderen Begriff, als den der Kraft. Die Zeit setzt demnach Kraft voraus.

Hiernach ist klar, daß die Zeit zwar die Form der Wirkungen einer ewigen Kraft ist, daß sie aber als einzige Form nicht genügt, diese Wirkungen in Wirklichkeit zu verwandeln, denn wirklich

ist die Zeit nur im Jetzt, und das Jetzt ist nichts als der Grenzpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft, für sich allein ohne Bestand, also unfähig, Form der Wirklichkeit zu sein. Es bekommt Bestand durch die Dinge, welche die Vergangenheit überdauert haben und das Jetzt erleben. Um aber die Vergangenheit überdauern zu können, müssen die Dinge in einer anderen Form ihre Wirklichkeit gefunden haben, denn wären sie in der Zeit allein, müßten sie auch mit der Zeit vergangen sein. Diese andere Form ist der Raum.

Ohne den Raum wäre die Zeit nicht wirklich, keine wirkliche Form, keine Form der Wirklichkeit. Es ist ein Irrtum, ein Irrtum, den auch der große Kant begangen hat, zu glauben, es könne ein rein zeitliches Sein ohne Raum geben, das Geltungsgebiet der Zeit sei größer, als das des Raumes, das räumliche Sein verlange zwar die Zeit, nicht aber umgekehrt. Vielmehr verlangen beide einander. Was in der Zeit ist, hat Dauer und verlangt einen Ort, wo es existiert, was im Raume ist, dehnt sich aus und die Ausdehnung fordert Zeit — und Kraft. Hierin steckt der beiden gleiche Entstehungsgrund. Zeit und Raum, Dauer und Ausdehnung sind Kraftäußerungen oder Kraftwirkungen. Sie sind beide nicht objektivreale Behälter, in denen die Dinge herumschwimmen, sondern sie sind sekundär, abhängig von der Kraft, welche sie erzeugt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und, wenn wir nun nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit fragen, so ist zweierlei zu beachten:

1. In unserem Bewußtsein wird die räumlich-zeitliche Welt zum Objekt unserer Erkenntnis, Raum und Zeit zu objektiven Formen dieses Objekts, und zwar zu den einzig möglichen Formen, die sich gegenseitig fordern, aber nicht beschränken, da Ausdehnung und Dauer wesentlich verschieden sind, und die von keiner anderen Form beschränkt, also von Nichts beschränkt, unbeschränkt oder unendlich sind.

Diese objektive Unendlichkeit ist rein ideal, nur in unserem Gedanken, Form unseres nur nacheinander und nebeneinander zählenden und damit erkennenden Bewußtseins.

2. Unabhängig von unserem individuellen Bewußtsein sind sie die realen Formen der Wirkungen ewiger Kraft und als solche selbst ewig und unendlich, denn die Überwindung der Zeit als einer Totalität, welche im Begriff der Ewigkeit liegt, fordert zugleich die Überwindung des Raumes in seiner Totalität. Ewigkeit fordert Unendlichkeit.

Aber diese ewige Kraft ist ursprünglich, durch Nichts bestimmt, an sich selbständig und lebendig nicht abgeleitet und deshalb nicht mechanisch. Sie bestimmt sich also in ihren Wirkungen selbst, ist ein selbsttätiges Wesen und als solches ein Subjekt.

Als Realitäten sind demnach Raum und Zeit subjektivreale Formen subjektiver Kraftäußerung.

Vergleichen wir diese beiden Resultate miteinander und versuchen wir sie zu vereinigen, so ist es unschwer zu erkennen, daß das, was wir Raum und Zeit nennen, erst in unserem sinnlichen Bewußtsein Raum und Zeit ist. Denn für uns sind Raum und Zeit die objektiven Formen der uns erkennbaren Objekte, und zwar die einzigen. Alles, was wir als uns erkennbar denken, muß in Raum und Zeit sein. Als objektiv sind aber Raum und Zeit ideal, ideale Formen unseres Bewußtseins, sie verlieren damit nicht ihre Realität als Formen wirkender Kraft, aber als solche erkennen wir sie nicht, denn wir erkennen nun, was wir selber machen, sie verwandeln sich durch unsere erkennende Tätigkeit in Raum und Zeit, in die Formen unserer Objekte.

Wir werden uns der Ewigkeit der wirkenden Kraft bewußt in den unserem Bewußtsein eigentümlichen Formen von Raum und Zeit, die Ewigkeit, welche Zeit und Raum überwindet, erscheint uns als Endlosigkeit der Dinge nach- und nebeneinander.

Die Sache wird uns ganz klar, wenn wir einen Schritt weiter gehen und fragen: Was ist die Materie? Materie ist nur im Raum möglich, was im Raum ist, dehnt sich aus, und, was sich ausdehnt, ist Materie. Wenn der Raum ideal ist, muß auch die Materie ideal sein. Sie verliert aber dadurch nicht ihre Realität als reale Wirkung ewiger Kraft, aber erst in ihrer Wirkung auf unser Bewußtsein nennen wir sie Materie.

Diese Feststellungen sind für die Frage, ob der metaphysische Standpunkt mit dem empirischen Weltbilde überhaupt dadurch vereinigt werden kann, daß er zur Grundlage der Erfahrung gemacht wird, von der allergrößten Wichtigkeit. Denn es scheint die Gefahr vorzuliegen, daß die metaphysische Weltbetrachtung als Grundlage des empirischen Weltbildes dasselbe verschiebt und namentlich die Feststellungen, Gesetze und Berechnungen der Erfahrungswissenschaft, welche vom empirischen Weltbild ausgeht und die Metaphysik gänzlich beiseite setzt, ihrer Geltung beraubt.

Wenn jedoch die metaphysische Betrachtung lediglich darin

besteht, daß sie das Verhältnis von Materie und Kraft herumdreht, und nicht, wie die Erfahrungswissenschaft die Materie als ursprünglich behandelt und sie zum Träger gewisser Kräfte macht, sondern die Materie an sich zur Wirkung metaphysischer Kraft, also zur abgeleiteten Kraft und erst in unserem Bewußtsein zur Materie macht, dann ist das empirische Weltbild mit allen seinen Gesetzen gesichert. Denn diese Gesetze können sich nur auf die Wirkungen abgeleiteter Kräfte beziehen, da Gesetze einer ursprünglichen, nicht abgeleiteten Kraft mit dem Begriffe der ursprünglichen, also ihrem eigenen Antriebe folgenden selbsttätigen Kraft unvereinbar, jedenfalls unerkennbar für unsere Vernunft sind; zwischen Erfahrungswissenschaft und Metaphysik in unserem Sinne herrscht aber darin vollkommene Übereinstimmung, daß die Kräfte der Materie abgeleitete oder mechanische Kräfte sind, ob die Materie selbst als abgeleitete Kraft, oder als Träger abgeleiteter Kraft angesehen wird, kann die Geltung dieser Gesetze unmöglich berühren.

Hiernach ist also klar, daß, wenn wir die Metaphysik in dem oben beschriebenen Sinne zur Grundlage der Erfahrungswissenschaft machen, einerseits an den Errungenschaften der Letzteren nichts geändert wird, anderseits aber der metaphysische Standpunkt uns die Möglichkeit gibt, die Erklärung des Weltbildes und der Weltentwicklung, wie sie die Erfahrungswissenschaft lehrt, weiter auszudehnen, als letztere imstande ist:

Es ist einleuchtend, warum die Wissenschaft, die sich nur auf die Erfahrung gründet, von der Materie ausgeht, denn diese erscheint in unserem Bewußtsein als das Erste, aus dem alles weitere folgt und folgen muß. Sie wird deshalb zu einer materialistischen und mechanischen Weltanschauung geradezu gezwungen und die Entdeckung der Naturgesetze scheint die Richtigkeit dieser Weltanschauung zu bestätigen, denn nur unter der Voraussetzung, daß die Natur streng einer rein mechanisch wirkenden Kausalität folgt, sind Gesetze möglich und erkennbar. Die materialistisch-mechanische Weltanschauung wird also zugleich zum Determinismus und nur als Determinismus verständlich und Verständnis erzeugend.

Diese Weltanschauung würde auch vollkommen genügen und wir könnten die Metaphysik entbehren, wenn sie nicht gerade da Halt machen würde, wo unser größtes Interesse auf Erklärung dringt, nämlich vor der Tatsache des Lebens und Denkens.

Auf rein mechanischem Wege ist Leben und Denken nicht zu erklären, nicht nur unerklärt, sondern unerklärlich, unmöglich, denn Leben und Denken ist lebendige Kraft, mechanische Kraft ist tote Kraft, es ist schlechterdings unmöglich, daß aus toter mechanischer Kraft lebendige Kraft entsteht. Das haben auch die Führer der materialistischen Naturwissenschaft des vorigen Jahrhunderts eingesehen und zugestanden. Daran ändert auch die sogenannte dynamische Welterklärung nichts, welche die Kraft nicht aus der Materie durch den Stoß entstehen läßt, sondern sie als der Materie innewohnend betrachtet. Der Materie innewohnende Kraft ist durch die Materie bestimmt, von ihr abhängig und bewirkt, also mechanisch und kann weder Leben noch Denken hervorrufen.

Kehren wir aber das Verhältnis von Materie und Kraft um und setzen die Kraft logisch der Materie voraus, so kommen wir allerdings zu der Annahme einer metaphysischen Kraft, metaphysisch, weil sie Raum, Zeit und Materie erzeugt und deshalb hinter der räumlich-zeitlichen Welt gedacht werden muß, wir vermeiden aber dabei einerseits den Fehler, den so oft eine falsche Metaphysik macht, indem sie „hoch über der Zeit und dem Raume" ein metaphysisches Sein annimmt, ohne lebendigen Zusammenhang mit der räumlich-zeitlichen Welt, ja sogar in ausdrücklichen Gegensatz zu ihr, annehmbar nur mit Rücksicht auf die Schranken unserer Erkenntnis, sonst gerade so undenkbar, wie die Entstehung des Lebens aus mechanischer Kraft, wir vermeiden diesen Fehler, indem wir einsehen, daß diese metaphysische Kraft Raum, Zeit, Materie und damit die räumlich-zeitliche Welt ihrer Realität nach erzeugt und deshalb mit ihr in demselben lebendigen Zusammenhange bleibt, wie der Begriff ursächlicher Kraft mit dem ihrer Wirkungen, ohne welche sie eben keine ursächliche Kraft sein könnte, denn Ursache und Wirkung, Kraft und Äußerung gehören in der Wirklichkeit zusammen und sind nur logisch, d. h. nur in Gedanken so zu trennen, daß man Ursache und Kraft für sich allein ohne Wirkungen und Äußerungen betrachtet; andererseits wird durch die Annahme einer lebendigen, ursprünglichen Kraft der Mangel einer rein mechanischen Weltanschauung gehoben, denn aus lebendiger Kraft ist Leben und Denken erklärlich, also wenigstens denkbar, und es handelt sich nur mehr um die Konstruktion des Verhältnisses der räumlich-zeitlichen Weltentwicklung, zu deren Produkt auch Leben und Denken zu rechnen ist, zur meta-

physischen Kraft. Der Satz: Nichts entsteht aus dem Nichts, gilt sowohl für die Metaphysik, wie für die Erfahrung. Die Erfahrung lehrt uns, daß jedes Ding seine Entstehungsursache hat und scheint uns auf die Materie als reale Grundlage aller Entstehung hinzuführen. Das metaphysische Denken, welches in der Erfahrung zum Bewußtsein erwacht, lehrt uns das Gleiche mit dem Unterschiede, daß es nicht bei der Materie Halt macht, sondern auf eine der Materie logisch vorangehende Kraft schließt. Wir haben gesehen, daß das Weltbild hierdurch nicht verändert wird. Der Grundsatz, auf den wir unsere Schlüsse aufbauen, ist also der Satz: Nichts entsteht aus dem Nichts, und erst eine logische Folgerung dieses Satzes ist der Satz: Alles hat seine Ursache. Ich erwähne dies hier ausdrücklich, weil so oft der Fehler gemacht wird, den zweiten Satz: Alles hat seine Entstehungsursache zum Grundsatz, und zwar zum absoluten Grundsatz zu erheben und an eine unendliche Reihe entstandener Dinge, also bedingter Dinge zu glauben, welche selbst Nichts voraussetzt und in ihrer Unendlichkeit ihre eigene reale Grundlage finden soll. Das ist ein grundsätzlicher Irrtum, denn auch die Unendlichkeit einer Reihe entstandener Dinge ersetzt nicht die Forderung einer realen Grundlage, einer nicht entstandenen Realität, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit eine unendliche Reihe, also eine ungeschlossene Zahl zu denken. Alles hat seine Entstehungsursache ist ein Erfahrungssatz, deswegen bedeutet „Alles“ nicht absolut Alles, sondern Alles, was Objekt unserer Erfahrung ist und sein kann. Da wir uns nun sehr wohl bewußt sind, daß unsere Erfahrung Schranken hat, denn wir selbst sind zeitlich-räumlich bedingt, haben in Zeit und Raum Anfang und Ende, also Schranken, so muß es etwas geben, was hinter der Schranke liegt, sonst wären es keine Schranken, und das ist gerade die reale metaphysische Grundlage, welche wir als Kraft bezeichnen, weil uns ein Begriff für das uns Unerkennbare naturgemäß fehlt, Wirkungen aber den Begriff der Kraft voraussetzen.

Versuchen wir die Realität der Welt in der Unendlichkeit der Entwicklung begründet zu finden, so werden wir sehen, daß der Begriff der Entwicklung, auf welchem diese rein naturwissenschaftliche Weltanschauung sich aufbaut, selber wegfällt:

Es ist klar, daß Entwicklung nur in Zeit und Raum möglich ist. Ist die Entwicklung selbst absolut, dann sind auch Zeit und Raum absolut, objektiv reale Formen der Welt und selbst unendlich..

Nun verlangt aber der Begriff der Entwicklung Anfang und Ziel, den Werdegang eines Wesens aus niedrigsten Seinsbildungen zu höchster Bildung, deren Überschreiten den Verfall der Entwicklung bedeutet. Im Raum können wir der Weltentwicklung Schranken setzen, ja wir müssen es sogar, denn eine unendliche Materie ist gerade so undenkbar, wie eine ungeschlossene Anzahl Himmelskörper. In der Zeit kann aber die Weltentwicklung keine Schranken haben, denn sonst fehlte ihre Unendlichkeit, in welcher sie ihre Realität finden soll. Damit ist der Weltentwicklung der zeitliche Anfang genommen und mit ihm das Ziel.

Man wird einwenden, daß die Weltentwicklung einen Kreislauf beschreibe, aus dem Urnebel sich die Welt und in ihr aus der ersten Zelle das organische Leben durch Pflanze und Tier zum Menschen entwickle und dann wieder zusammenfalle in den Urnebel, um einer neuen Welt Platz zu machen.

Gewiß! und anders könnte man sich den Werdegang auch nicht vorstellen unter den gegebenen Voraussetzungen. Aber man bedenke:

Die Zeit hat keinen Anfang. In jedem Zeitpunkte ist so viel Zeit abgelaufen, daß alle denkbaren Bedingungen, auch die der höchsten Entwicklung, schon einmal gegeben sein müssen; daß es also, wenn wir z. B. den Menschen als höchste Entwicklungsstufe annehmen, keinen Zeitpunkt geben würde, vor dem nicht schon der Mensch dagewesen wäre. Wenn wir nun noch bedenken, daß der Kreislauf einer Weltentwicklung einen bestimmten, wenn auch für unsere Begriffe unermeßlich großen, Zeitraum erfordert, dieser Zeitraum aber der Ewigkeit der Zeit gegenüber ein absolutes Nichts ist, können wir da noch von Entwicklung an sich reden? Doch wohl nur für unser Bewußtsein, nicht aber an sich. Wir werden also unwillkürlich zu dem Resultate geführt, welches uns der metaphysische Standpunkt gibt und welches bis jetzt dahin zusammengefaßt werden kann:

Das denkbar höchste Wesen ist an sich da von Ewigkeit zu Ewigkeit, in unserem Bewußtsein erscheint es aber als Weltentwicklung.

Daran wird nichts geändert, wenn wir auch im Raume die Schranken fallen lassen und unzählige Welten nebeneinander annehmen. Für jede muß dasselbe gelten, was wir eben ausgeführt haben.

Das, was wir Unendlichkeit der Entwicklung nennen, gibt also der Entwicklung keine selbständige Realität, sondern liefert nur den

Beweis der Abhängigkeit der Weltentwicklung von einem ewigen Wesen.

Was können wir nun von diesem Wesen und seinem Verhältnis zur Weltentwicklung und zu uns als dem Resultate wissen?

Wir haben nach den Bedingungen gesucht, unter welchen Metaphysik und Erfahrung vereinigt werden können. Das, was wir Erfahrung nennen, kann nur durch logisches Denken gemacht werden, aber innerhalb des logischen Denkens könnte eine Grenze bestehen, welche das metaphysische Denken von demjenigen logischen Denken, welches Erfahrung macht, trennt und eine Vereinigung von Metaphysik und Erfahrung unmöglich macht.

Wir haben nun gesehen, daß der Begriff der Erfahrung fordert, daß wir die inneren und äußeren Eindrücke in das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge bringen, denn nur dann, wenn wir wissen, daß unter denselben Bedingungen die gleichen Resultate erlebt werden, können wir von Erfahrung sprechen.

Dasjenige logische Denken, welches mit den Eindrücken diese Operation vornimmt, gehört zur Erfahrung.

Wir haben nun weiter gesehen, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge seinen Begriff verliert, aufhört, dieses Verhältnis zu sein, wenn wir nicht auf das Unbedingte schließen, daß es also ohne den Begriff des Unbedingten keine Ursache, also auch keine Wirkung, keinen Grund, also auch keine Folge gibt, daß demnach der Schluß auf das Unbedingte zur Erfahrung gehört.

Der Schluß auf das Unbedingte ist aber ein metaphysischer Schluß. Dieser metaphysische Schluß gehört zur Erfahrung.

Also gibt es eine grundsätzliche Trennung zwischen Metaphysik und Erfahrung nicht, denn das Charakteristische der Metaphysik ist gerade der Schluß auf das Unbedingte.

Wenn wir dann den Fehler begehen, das Unbedingte mit Eigenschaften auszustatten, welche wir den bedingten Dingen entnehmen, so machen wir innerhalb der Metaphysik diesen Fehler; das beweist aber gar nichts gegen die Geltung und Bedeutung der Metaphysik für die Erfahrung.

Nun kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir bei diesen Erwägungen eine Voraussetzung machen, und es fragt sich, ob wir nicht dadurch schon den Standpunkt strenger Kritik verlassen haben.

Wir setzen die Geltung der Vernunft voraus, sei es nun, daß sie

in der Erfahrung, oder im logischen Denken, oder in der Vereinigung Beider die Dinge erkennt, wir setzen diese Erkenntnis voraus. Wir setzen aber keine unbedingte Erkenntnis voraus, sondern beschränken sie auf das Bedingte, indem wir zwar auf das Unbedingte als dessen Ursache schließen, das Unbedingte selbst aber aus dem Reiche der erkennbaren Objekte streichen. Wir beschränken demnach die Geltung der Vernunft auf Wirkungen und lassen die Erkenntnis der Ursache nur als Schluß zu, wobei wir diesem Schlusse deshalb vollen Erkenntniswert zubilligen, weil wir sonst die Tatsache der Erfahrung verneinen müßten. Wir setzen also mit der Geltung unserer Vernunft nur die Tatsache der Erfahrung voraus, und diese müssen wir voraussetzen, weil wir sonst unser ganzes geistiges Leben verneinen müßten.

Dies wäre durchaus unkritisch. Der kritische Standpunkt unterscheidet sich vom dogmatischen nicht dadurch, daß er keine Voraussetzungen macht, während der dogmatische dies tut, sondern dadurch, daß er die Voraussetzung, welche er macht und machen muß, darauf prüft, ob die Bedingungen, unter denen sie allein möglich ist, auch vorhanden sind, während der dogmatische Standpunkt dies nicht tut.

Es ist unkritisch, die menschliche Vernunft für die absolute Erkenntnis der Wahrheit, oder für die Erkenntnis der absoluten Wahrheit zu halten, denn bei Prüfung dieser Voraussetzung finden wir, daß immer ein unerkennbarer Rest übrig bleibt; es ist ebenso unkritisch, der Vernunft alle Erkenntnis abzusprechen, denn bei Prüfung dieser Voraussetzung finden wir, daß wir Erfahrung machen, denn wir können einander verstehen und feststellen, daß das Weltbild bei allen Menschen das gleiche ist.

Es ist demnach kritisch, wenn wir die menschliche Vernunft als beschränkte Erkenntnisquelle der Wahrheit annehmen und hieraus schließen, daß es etwas für uns Unerkennbares gibt.

Ist nun dieses Unerkennbare deshalb irrational, oder widervernünftig, weil es unerkennbar ist?

Die Frage ist zu verneinen, und zwar deshalb, weil die Unerkennbarkeit dieses Etwas logisch notwendig in unserer Vernunft begründet und darum vernünftig ist.

Jedes für uns erkennbare Objekt ist nämlich um seiner Erkennbarkeit willen Wirkung und setzt somit seine Ursache als unerkennbar logisch voraus.

Betrachten wir die wesentlichsten Standpunkte der Philosophie,

welche die Tatsache der Erfahrung zu erklären versuchen, und wir werden sehen, daß dem so ist:

Der Begründer der kritischen Philosophie, Kant, hat gelehrt, daß jeder Erkenntnisakt eine subjektive Tätigkeit des erkennenden Menschen voraussetzt, also Resultat oder Wirkung dieser Tätigkeit ist, daß wir demnach nur unsere eigene Vernunfttätigkeit in ihrem Resultate erkennen können, daß Alles, was wir erkennen, in diese Tätigkeit fällt, daß Raum und Zeit, weil wir sie erkennen, nur Formen der Anschauung, die Erscheinungen, welche wir als Außendinge bezeichnen, nur Vorstellungen sind, wir also Dinge an sich gar nicht erkennen können. Demnach ist nach Kant jedes erkennbare Objekt um seiner Erkennbarkeit willen Wirkung.

Der Sensualismus und der krasse Materialismus lehren, daß jeder Erkenntnisakt Resultat einer materiellen Einwirkung der Außendinge auf unsere Sinne ist. Auch hiernach ist das erkennbare Objekt Wirkung.

Der absolute Idealismus identifiziert; die unsere Erkenntnis hervorbringende Ursache mit der absoluten Vernunft (gefaßt als absolutes Wesen), in deren Wirkungen die erkennbaren Objekte fallen.

Die Annahme eines blinden, unvernünftigen Willens oder eines unbewußten Geistes als unbedingtes Wesen, welches der ganzen Welt zugrunde liegt, ändert in dem hier fraglichen Punkte nichts, da die Vernunft selbst hiernach in die Wirkungen fällt.

Das Resultat bleibt überall das gleiche: Wir erkennen nur Wirkungen, und ihre Ursache bleibt deshalb logischerweise unerkannt. Der Begriff der Ursache ist an sich logisch, also vernünftig; gilt dieser Begriff objektiv, so kann die Ursache gar nicht irrational sein.

Ist es nun möglich, anzunehmen, daß der Begriff der Wirkung, welcher den der Ursache fordert, nur der menschlichen Vernunft anhaftet, so daß beide Begriffe zwar subjektive, aber nicht objektive, von unserer Vernunft unabhängige Geltung beanspruchen dürfen?

Die Frage muß verneint werden, obwohl Kant sie bejaht. Wir wollen sie nochmals an der Kantischen Kritik selbst prüfen:

Nach Kant erkennen wir nur das Resultat unserer erkennenden Tätigkeit. Die Kausalität ist eine Kategorie, eine Form unseres Verstandes, durch die wir die Objekte unserer Wahrnehmung, das sind unsere Vorstellungen in erkennbaren Zusammenhang bringen,

ohne diese Kategorie ist Erfahrung nicht möglich, sie ist subjektiv und nur subjektiv, nur als subjektive Form nachweisbar, also ist die objektive Geltung der Kausalität unbewiesen und unbeweisbar, demnach ist es unkritisch, ihre objektive Geltung anzunehmen.

Diese Beweisführung scheint unwiderleglich zu sein, sie ist aber unrichtig, weil unvollständig.

Voraussetzungslos geht auch Kant nicht an die Prüfung der Frage, ob Erfahrung Tatsache ist und, unter welchen Bedingungen sie Tatsache ist. Er bejaht die Tatsache der Erfahrung aus bestimmten Gründen, wendet also die Kausalität, die allein Gründe kennt, an, wenigstens für unsere Vernunft, und prüft und verneint nur die Frage ihrer Anwendung auf das Unbedingte, also ihre objektive Geltung. Wenn er die Anwendung der Kausalität auf das Unbedingte für unbeweisbar erklärt, ist damit noch nicht gesagt, daß der Schluß auf das Unbedingte falsch ist, wir können ihn nur nicht beweisen, wie wir überhaupt die Geltung der Kausalität, auch die beschränkte, nicht beweisen können, da jeder Beweis die Anwendung der Kausalität voraussetzt. Die Beweisführung Kants ist also doch die, daß er nicht mit der Kausalität die Erfahrung beweist, sondern umgekehrt, die Erfahrung als Tatsache voraussetzt, und aus ihr die Geltung der Kausalität für die Erfahrung beweist und ihre Geltung auf die Erfahrung beschränkt. Die obige Beweisführung, daß die Annahme des Unbedingten unkritisch ist, ist unvollständig. Der Schluß auf das Unbedingte ist unter der Voraussetzung Kants nur dann unbeweisbar, wenn seine Voraussetzung, nämlich die Tatsache der Erfahrung bestehen bleibt, auch wenn der Schluß auf das Unbedingte nicht nur unbeweisbar, sondern auch falsch ist; fällt jene Voraussetzung, die Tatsache der Erfahrung, weg, wenn der Schluß auf das Unbedingte falsch ist, so ist dieser Schluß beweisbar, denn er gehört dann zu den Bedingungen der Erfahrung, und diese Bedingungen müssen wirklich sein.

Was bedeutet der Satz: der Schluß auf das Unbedingte ist falsch? Er kann zweierlei bedeuten: entweder, daß es nichts Unbedingtes gibt, oder, daß das Unbedingte so völlig von uns unabhängig ist, daß es gar nicht auf unser Erkenntnisvermögen einwirkt, mit ihm nicht im Kausalnexus steht, so daß wir auch nicht einmal auf seine Existenz schließen können.

In beiden Fällen ist die reale, objektive Geltung der Kausalität

ausgeschlossen. In beiden Fällen ist die Tatsache der Erfahrung unmöglich, denn sie ist nur möglich, wenn die uns umgebende Außenwelt, das Objekt unserer Erfahrung, eine von dem einzelnen Menschen und seiner Vernunft unabhängige Wirklichkeit besitzt, die wir als solche vielleicht nicht erkennen, die aber auf unser Erkenntnisvermögen einwirkt; wäre sie mit der erkennenden Vernunfttätigkeit im einzelnen Menschen identisch, dann wäre sie bloß eine individuell subjektive Erscheinung im einzelnen Menschen, die Tatsache, daß allen Menschen zugleich dasselbe Weltbild erscheint, wäre absolut unerklärlich und undenkbar, und die Tatsache der Erfahrung müßte verneint werden, denn zu ihrer Voraussetzung gehört vor allem, daß sie vielleicht unerklärlich, aber nicht undenkbar ist.

Bei Annahme der objektiven — also realen Geltung der Kausalität fällt diese Unerklärlichkeit weg, also ist die objektive Geltung der Kausalität notwendige Voraussetzung der Erfahrung. Gilt aber die Kausalität objektiv, dann gilt sie auch unbedingt, denn ihre bedingte Geltung besteht gerade darin, daß sie nur subjektiv gilt, nur subjektive Form unseres Verstandes ist und nicht objektive.

Das Objekt unserer Erfahrung ist immer Wirkung und setzt die Ursache voraus. Diese Wirkung beschränkt sich auf das Resultat unserer erkennenden Tätigkeit, ist also Vorstellung, aber diese Vorstellung steht in lebendigem Zusammenhange mit der Wirklichkeit, in ihr, in der Vorstellung, erscheint das Bild der Wirklichkeit als Wirkung auf unsere Vernunft; so ist die Vorstellung zugleich Erscheinung.

Nennen wir die Vernunft „Denken“ und die Wirklichkeit „Sein“, so ist in gewissem Sinne „Denken“ und „Sein“ identisch, nämlich ihrem Wesen nach, denn jeder Dualismus im Wesen zwischen „Sein“ und „Denken“ würde die Wechselwirkung Beider und damit die Möglichkeit der Erkenntnis und Erfahrung aufheben.

Das Wesen aber ist Ursache, also unerkennbar, deshalb erscheint dem Menschen „Denken“ und „Sein“ getrennt.

Was ist nun die Ursache oder das Wesen? Können wir von ihr etwas wissen? Die erste Antwort lautet: „Nein, denn sie ist unerkennbar“. Richtiger gesagt: „Sie ist objektiv unerkennbar“. Ist sie subjektiv erkennbar? Wir erkennen nur Wirkungen, und zwar soweit sie zugleich Resultat unserer eigenen erkennenden Tätigkeit

sind. Alle Wirkungen wurzeln in der Ursache. Also sind die Wirkungen der Ursache, soweit sie zugleich Resultat unserer erkennenden Tätigkeit sind, unsere erkennbare Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist demnach die Wirkung der Ursache, oder des Unbedingten auf unsere Vernunft und, indem wir diese Wirklichkeit erleben, sie in unseren Zustand verwandeln, das Verhältnis des Unbedingten zu uns selbst.

Haben wir nun Grund, das Unbedingte = Gott zu setzen und nennen sein Verhältnis zum Menschen Religion, so ist die Religion das Problem unserer Vernunft, welches alle anderen Probleme in sich einschließt.

Gilt nun die Kausalität unbedingt, so darf ich nicht nur von unserer Wirklichkeit, als dem Reiche der Wirkungen auf die Ursache ihrem Sein nach, sondern auch auf sie als ein die Wirklichkeit erzeugendes „Sein" schließen und dieses „Sein" Kraft nennen.

Betrachten wir den Begriff der Kraft genauer, so finden wir, daß er objektiv gerade so unerkennbar ist, als das Unbedingte, denn wir erkennen nur Kraftäußerungen, daß wir also mit ihm nichts Objektives über das Unbedingte aussagen, sondern nur in einem Worte, oder in einem Begriff das für uns erkennbare Verhältnis des Unbedingten zu uns ausdrücken: Es wirkt auf uns und wir erkennen und erleben subjektiv seine Wirkungen.

Wir erkennen nur Wirkungen; Wirkungen sind abhängig von der Ursache, also unselbständig; wir erkennen sie um ihrer Unselbstständigkeit willen; indem wir diese verneinen und dem Unbedingten Selbständigkeit zusprechen, bejahen wir seine objektive Unerkennbarkeit und betonen nur sein Verhältins zu uns. Uns gegenüber ist das Unbedingte selbständige Kraft.

Nun erkennen wir uns ja selbst. Wir selbst gehören zu den uns erkennbaren Wirkungen. Ohne Selbstbewußtsein ist Erfahrung unmöglich, denn sie ist nur in der Unterscheidung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt möglich. Soweit wir uns selbst erkennen, sind wir Wirkungen des Unbedingten und müssen dasselbe als Träger des Erkennens und Denkens, also als Subjekt fassen.

Der Begriff des Subjekts, welches als selbständige, unbedingte Kraft Ursache der uns erkennbaren Welt ist, erfüllt den Begriff Gottes. So gehört demnach der Begriff Gottes zu dem uns erkennbaren Verhältnisse des Unbedingten, oder der Ursache zu uns.

Unerkennbar ist für uns das Unbedingte als solches. Es kann uns nie selbst Objekt der Erkenntnis werden. Aber nicht nur das Unbedingte selbst, sondern auch der Übergang vom Unbedingten zum Bedingten, das Hervorgehen der uns erkennbaren Weltentwicklung aus dem Unbedingten ist unserer Erkenntnis entzogen, denn wir erkennen eben nur Wirkungen und deren Zusammenhang, soweit er aus Wirkungen besteht.

Nun steht das Unbedingte als selbständige, unabhängige, also freie Kraft der Weltentwicklung als deren Grundlage gegenüber, als Grundlage, die nicht selbst Stufe der Weltentwicklung sein kann.

Als Ganzes ist die Weltentwicklung Wirkung einer freien Ursache, also nicht mechanisches Resultat.

Als Resultat einer frei wirkenden Ursache, welche wir als selbstständiges, freies Subjekt fassen, kann sie entweder auf Willkür dieses Subjekts beruhen, oder sie kann die Erfüllung eines bestimmten Zwecks sein. Um diese Frage, ob das Eine oder Andere der Fall sein muß, zu beantworten, müssen wir nochmals auf das Erkenntnisproblem zurückkommen:

Dieses Problem lautete: Erfahrung ist Tatsache; unter welchen Bedingungen ist diese Tatsache möglich?

Wir erkennen nur, was wir selbst machen, allein wir haben gesehen, daß unsere sinnlichen Eindrücke abhängig sind von der Einwirkung der Außenwelt auf uns, daß also unsere Vorstellungen im Kausalzusammenhange stehen mit der von uns unabhängigen Wirklichkeit. Sie sind zwar Resultat unserer subjektiven Erkenntnistätigkeit, aber bestimmt durch die Realität der Dinge. Bei der Erzeugung unserer sinnlichen Vorstellungen sind wir demnach nicht frei. Dagegen sind wir frei im logischen Denken, durch welches wir Erfahrung machen, wir sind frei in der logischen Beurteilung der Eindrücke, also im logischen Urteile. Wäre das nicht der Fall, so wäre, wie schon Descartes nachgewiesen hat, der Irrtum ausgeschlossen, der doch zweifellos Tatsache ist, wäre unser logisches Urteil mechanisch durch die Einwirkung der Außenwelt bestimmt, dann müßten wir so und nicht anders urteilen, ein Irrtum wäre unmöglich, jedenfalls die Einsicht in den Irrtum, ohne die Wissenschaft, Erkenntnis und Erfahrung gar nicht möglich wäre.

Unser Wille muß daher im Denken frei sein.

Wille und Denken fordern einander:

Eine Kraftäußerung auf ein bestimmtes Objekt ist nur dann Wille, erfüllt nur dann den Begriff des Willens, wenn das Objekt in irgend einer Weise als zu erstrebendes Objekt vorgestellt, also gedacht wird. Der Wille setzt das Denken voraus. Ohne Willen aber auch kein Denken, denn nur, indem wir denken, richten wir den Willen auf die Erkenntnis eines Gegenstandes.

Ist Erfahrung Tatsache, so muß also im Denken freie Kausalität, im Sein, dem dem Denken gegenständlichen Sein, mechanische Kausalität herrschen! Für das erkennende Subjekt im Menschen müssen demnach Denken und Sein getrennt erscheinen, sonst ist Erfahrung unerklärlich.

Da nun beide im Unbedingten als ihrer freien Ursache wurzeln, so sind sie ihrem Wesen, oder ihrem Grunde nach frei. Dieses Wesen, dieser Grund entzieht sich aber der menschlichen Erkenntnis.

Würde nun das, was wir mechanische Kausalität des Seins nennen, auf der Willkür des Unbedingten beruhen, so wäre jedes einzelne Geschehen von der Willkür abhängig, wir könnten uns nie darauf verlassen, unter den gleichen Bedingungen dasselbe Resultat zu erleben, die Kausalität des Seins würde nicht mechanisch auf uns wirken und Erfahrung wäre unmöglich.

Beruht dagegen die ganze Weltentwicklung, also das uns gegenständliche Sein, auf einer Zwecksetzung, so bestimmt der Zweck so das uns gegenständliche Sein, daß die darin herrschende Kausalität uns, da wir keine Einsicht in den Zweck haben, mechanisch erscheint.

Wir haben oben gesagt, daß dem erkennenden Subjekt im Menschen Denken und Sein getrennt erscheinen müßten und wollen auf diesen Punkt noch etwas näher eingehen.

Wir müssen das Denken vom Sein trennen, weil wir sonst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, ohne welche Erfahrung nicht möglich wäre, nicht haben würden.

Wir trennen aber das Denken vom Sein als seinem Objekte nur logisch, d. h. nur im Denken selbst, also im schließenden Denken, nicht in der Erfahrung, welche Resultat der gemeinschaftlichen Tätigkeit der mechanischen Kausalität des Seins und der freien Kausalität des Denkens ist.

Ohne Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt gibt es keine Erfahrung, aber ohne Selbstbewußtsein gibt es keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt.

Im Selbstbewußtsein ist das Denken selbst Objekt, fordert also die Vereinigung von Denken und Sein.

Diese Vereinigung erkennen wir als organisches Leben. Das Denken erwacht zum Bewußtsein, also auch zum Selbstbewußtsein nur an der mechanischen Kausalität des Seins, muß sich demnach im Selbstbewußtsein mit dem Sein vereinigt fühlen als Organismus.

So steht in der Erfahrung denkendes Sein dem nichtdenkenden Sein gegenüber, die organische der anorganischen Natur.

Ein Widerspruch zwischen logischem Denken und Erfahrung liegt hier nicht vor, denn wir können uns den scheinbaren Widerspruch logisch erklären.

Betrachten wir als Beispiel das Verhältnis von Ursache und Wirkung:

Wir trennen logisch die Ursache von der Wirkung, die Ursache ist logisch unabhängig von der Wirkung, die Wirkung logisch abhängig von der Ursache.

Es ist aber durchaus logisch, wenn wir sagen:

Die Ursache hört auf Ursache zu sein, wenn sie keine Wirkung hat, also muß sie in der Erfahrung, d. h. in der uns erkennbaren Wirklichkeit an ihre Wirkung gebunden sein; und zwar, da alle Objekte unserer Erfahrungen nur Wirkungen sind, so, daß wir sie nur in ihren Wirkungen erfahren und logisch auf die Ursache schließen, sie hinzudenken, rein logisch erkennen.

Die Wirkung dagegen ist trotz ihrer logischen Abhängigkeit von der Ursache in der Erfahrung selbständiges Objekt unserer Erkenntnis, denn wir können ja überhaupt nur Wirkungen objektiv erkennen.

Ähnlich ist es mit Denken und Sein:

Das menschliche Denken erzeugt nicht die Realität der uns umgebenden Objekte, aber unter der Einwirkung dieser Objekte unsere Vorstellungen. Als subjektive Bedingung unserer Erfahrung müssen wir das Denken vom Sein trennen, aber nur rein logisch, denn in der Erfahrung gibt es kein Denken ohne Objekt, das Objekt macht das Denken zum Denken ebenso, wie die Wirkung die Ursache zur Ursache macht und, da wir unsere Vorstellungen mit den von uns unabhängigen Objekten in der Erfahrung verbinden und verbinden müssen, so ist eben in der Erfahrung das Denken an das Sein gebunden, während das Sein unabhängig vom Denken als

von ihm geschieden auch in der Erfahrung erkannt werden kann und erkannt werden muß, weil in der Unterscheidung allein das Subjekt dem Objekt gegenübergestellt werden kann, also, selbst wenn es unabhängig von der organischen Natur gar keine anorganische Natur geben würde, müßten wir doch das Anorganische im Organischen erfahren, weil wir in der Erfahrung zwar nicht das Denken vom Sein, wohl aber das Sein vom Denken trennen müssen.

Die uns erkennbare Wirklichkeit ist in Zeit und Raum.

Die mechanische Kausalität des Seins, wie wir sie nannten, ist eine zeitliche Kette von Grund und Folge, also von Veränderungen, sie erfüllt damit den Begriff des Werdens, des nach und nach Seins. Das Sein in der Zeit ist ein Werden.

Die freie Kausalität des Denkens ist ebenfalls an Zeit und Raum gebunden, denn sie ist in der Erfahrung Resultat der mechanischen Kausalität des Seins, mit dem Sein, wie oben ausgeführt, untrennbar verbunden, demnach ebenfalls ein Werden, allein dieses Werden ist eine Kette von Grund und Folge mit einem ganz bestimmten Ziele, dem im freien Denken erwachenden Selbstbewußtsein. Dieses Werden ist organisches Werden mit dem bestimmten Resultate des Selbstbewußtseins, erfüllt hiermit den Begriff der Entwicklung, denn Entwicklung ist nichts anderes, als ein Werden, in dem die Veränderungen Zustände desselben Wesens sind und dieses Wesen (hier das selbstbewußte Subjekt) erst als Resultat seines Werdens erscheint.

Nun haben wir oben gesehen, daß Zeit und Raum wegen ihrer Unendlichkeit selbständige Formen der Objekte unserer Erkenntnis nicht sein können, weil sie sonst ungeschlossene Zahlen bestimmter Zeit- und Raumteile sein müßten, was unmöglich ist. Sie sind als das, was wir Zeit und Raum nennen, abhängig von unserem zählenden, eines nach dem anderen erkennenden Denken und, da im Denken das Bewußtsein erwacht, abhängig von unserem Bewußtsein. Unserem zeitlich-räumlichen Bewußtsein muß die vom menschlichen Denken unabhängige Realität der Objekte seiner Erkenntnis in Zeit und Raum, also selber in ihrer Wirkung auf uns zeitlich-räumlich erscheinen, das organische Sein als Entwicklung, das anorganische Sein als ständige Veränderung der Dinge.

Suchen wir nun alle Realität im Unbedingten und sehen in den Wirkungen des Unbedingten auf uns das Verhältnis Gottes zum Men-

schen, die Religion, so erleben wir die Religion in der uns bewußten Wirklichkeit, in ihr als höchste Wirkung Gottes die Willensfreiheit im Denken und im Selbstbewußtsein, deren Ursache im Grunde nur die unbedingte ewige Kraft sein kann, die wir Gott nennen, und die in ihren Wirkungen auf unser zeitlich-räumliches Bewußtsein als Entwicklung mit dem Resultate des selbstbewußten Subjekts im Menschen und als ewige Kette von Grund und Folge in den von unserer Erkenntnis abhängigen Objekten erscheint.

Das Verhältnis der Letzteren zum Menschen ohne Rücksicht auf das Unbedingte ist das Thema der Naturwissenschaft, welche die rein mechanisch wirkende Kausalität der Dinge zu erkennen sucht. Da aber diese rein mechanisch wirkende Kausalität im Grunde freie Kausalität des Unbedingten ist, und sie uns nur darin als mechanisch wirkend erscheinen kann, wenn wir sie unter einem uns allerdings unerkennbaren Zweck Gottes betrachten, so wird, indem wir dieses tun, das Thema der Naturwissenschaft zum Inhalt der Religion.

Im Selbstbewußtsein erleben wir die Freiheit des Willens.

Frei sein heißt unbedingt sein. Wir erleben also in der Freiheit des Willens das Unbedingte, aber nur als logischen Schluß, denn wir erkennen nur Wirkungen als Objekte unserer Erfahrung. Das Selbst als Objekt unseres Selbstbewußtseins ist daher auch nur Wirkung, d. h. wir erleben nur unsere geistige und körperliche Tätigkeit und schließen auf die Ursache derselben als Träger oder Subjekt dieser Tätigkeit.

Wenn ich auf dieses Subjekt als Träger meiner Tätigkeit schließe, so schließe ich auf mein eigenes Subjekt, oder mein Ich. Wenn ich weiter schließe, daß dieses Ich willensfrei im Denken ist, so schließe ich damit direkt auf das Unbedingte, also auf die Identität zwischen Gott und mir, (Gott und dem Menschen), im Denken oder im Geiste.

Die Untersuchung des menschlichen Wesens ist das Thema der Psychologie.

Schließe ich aus dem Wesen des Menschen auf Gott, so mache ich das Thema der Psychologie zum Inhalt der Religion.

Die Frage, welche wir als die Aufgabe unserer Betrachtung dahin formuliert haben, ob die Religion als bewußtes Verhältnis des Menschen zu Gott Problem der Vernunft sein kann, müssen wir bejahen. Die Religion kann und muß Vernunftproblem sein und bleiben,

und wir schöpfen die religiöse Erkenntnis entweder aus der Natur — Naturreligion —, indem wir die Wirkungen der Naturkräfte auf uns als Wirkungen Gottes ansehen, oder aus unserer eigenen geistigen Tätigkeit — Geistesreligion —, indem wir das menschliche Wesen in seiner Selbsterkenntnis auf Gott als Ursache beziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß das letztere Problem das ungleich wichtigere ist, denn in der Freiheit des Willens im Denken scheint uns ein direkter Berührungspunkt mit Gott gegeben und, da wir, wie wir oben sahen, an die Einwirkung der Natur organisch gebunden sind, wird zugleich das erstere Problem in das zweite hineingezogen.

Es ist aber ebenso klar, daß die Selbstbetrachtung und Selbsterkenntnis eine viel höhere geistige Entwicklung des Menschen voraussetzt, als die bloße Naturbetrachtung, daß also in der Erfahrung der Menschheit, welche uns die Geschichte überliefert, die Naturreligion der Geistesreligion genau so vorausgehen muß, wie in unserem Bewußtsein die sinnlichen Eindrücke dem logischen Denken und Urteilen.

Wir haben bis jetzt nur den logischen Weg verfolgt, auf welchem der Mensch zum Begriffe Gottes und der Religion als dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und umgekehrt gelangt. Diese logische Betrachtung setzt die ganze Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft voraus, da nun aber die Religion in die ältesten Zeiten der Geschichte zurückgreift, so kann sie ihre Entstehung unmöglich jener logischen Betrachtung verdanken, welche die ganze Entwicklung unseres wissenschaftlichen Denkens voraussetzt.

Es erübrigt daher noch die Frage, wie die Religion historisch entstanden und wie ihre historisch-empirische Entstehung logisch zu erklären ist.

Wie kommt der Mensch ohne Bildung und Wissenschaft zum Gottesbegriff? Das ist die erste Frage, denn ohne Gott keine Religion. Die nächstliegende Antwort wird wohl lauten: Auf Grund seines Aber- und Wunderglaubens.

Je ungebildeter und unwissender der Mensch ist, desto größer ist für ihn das Reich des Unbekannten, Unerklärten und für ihn Unerklärlichen; dieses Reich bevölkert er mit seiner Phantasie, er sucht in oder hinter der Erscheinung der Gestirne, in oder hinter den Naturkräften, die er erlebt, aber nicht erklären kann, eine unsichtbare Macht, oder viele unsichtbare Mächte und verwandelt sie schließlich in Gottheiten.

Diese Erklärung könnte genügen, wenn wir nicht mit einer historischen Tatsache rechnen müßten, welche diese Erklärung zum mindesten als unvollständig erscheinen ließe.

Es ist nämlich historisch sehr wahrscheinlich, daß wir die erste Religion, oder, vielleicht richtiger gesagt, die Vorstufe der Religion in dem sogenannten Animismus und dem Ahnen- und Totenkult zu erblicken haben.

Unter Animismus versteht man den Glauben an das Beseeltsein aller, auch der nicht lebendigen Objekte unserer Erfahrung.

Unter Ahnen- und Totenkult versteht man die Verehrung der gestorbenen Ahnen als Gottheiten.

Pfleiderer hat nun gelehrt, daß der Vorgang in der Überlegung der Menschen bei der letzteren Erscheinung so zu denken sei, daß nicht etwa die gestorbenen Ahnen zu Göttern erhoben wurden, sondern daß umgekehrt der betreffende Volksstamm in seinem Stammtypus die Gottheit des Stammes erblickte und diesen Gott zum Ahnherrn des Stammes machte.

Mir scheint diese Erklärung wenigstens der Regel nach deshalb richtig zu sein, weil sie leicht ihre logische Begründung findet.

Ich habe in einem Aufsatze: „Die Entstehung des Geschmacks und seine Bedeutung für unsere Erkenntnis der Dinge“ — erschienen im Archiv für systematische Philosophie in Berlin 1912, XVIII. Band Heft 4 S. 390, 391 — die logische Begründung dieser historischen Tatsache zu geben versucht und will sie hier wiederholen.

Wir haben unser menschliches Bewußtsein durch die Sprache und die Sprache durch die Begriffe. Wir können unmöglich allen einzelnen Gegenständen unserer Erkenntnis Bezeichnungen geben, obwohl ihre durchgängige Verschiedenheit diese zu fordern scheint. Wir sammeln ähnliche Erscheinungen unter einen Begriff — also z. B. die einzelnen Menschen aller Rassen unter den Begriff „Mensch“, die einzelnen Tiere trotz ihrer enormen Verschiedenheit unter den Begriff „Tier“ usw. — und bezeichnen mit dem Begriffe alle diese ähnlichen Erscheinungen.

Unter die Gattungsbegriffe subsummieren wir dann die Artbegriffe.

Wenn dem so ist, woran wohl kaum gezweifelt werden kann, so ist der Begriff im Bewußtsein früher, als der einzelne, sinnliche Eindruck, denn ohne Sprache kein Bewußtsein, ohne Begriff keine Sprache.

Damit nun der Begriff zur Bezeichnung der Dinge in der Sprache werden kann, muß er, soweit er sich auf die sichtbare Welt bezieht, ein inneres Bild sein, welches der Mensch innerlich festhält, oder erinnert.

Die Einwirkung der äußeren Gegenstände auf unsere Sinne vorausgesetzt, ist es auch ganz natürlich, daß nicht der einzelne Eindruck, sondern der Begriff in der Erinnerung der Erste sein muß; denn er gibt uns ein Bild des den einzelnen Eindrücken Gemeinsamen, und das Gemeinsame wirkt viel öfters auf uns ein, als das dem Einzelnen Eigentümliche, so daß also das erste Bild, an das wir uns erinnern, aus dem Gemeinsamen innerlich verarbeitet wird.

Nun ist klar, daß zu dem den einzelnen Erscheinungen Eigentümlichen alle Fehler gehören, daß also wenigstens der Gattungsbegriff alle Fehler von sich ausstößt, während der Artbegriff manche der Art gemeinsame Fehler zulassen mag.

Es ist weiter einleuchtend, daß der unwissende Mensch in dem Typus seines Volksstammes nicht den Artbegriff, sondern den Gattungsbegriff „Mensch" erblickt, und, daß er als größten Fehler des Einzelnen die Vergänglichkeit oder Sterblichkeit vom inneren Bilde des Begriffes unwillkürlich ausscheidet und dadurch zu dem Begriffe eines unsterblichen, fehlerlosen Wesens kommt, aus dem unschwer der Gottesbegriff folgt.

Wird die Vergänglichkeit der Dinge überhaupt als Fehler betrachtet, so entsteht unter Ausscheidung dieses Fehlers vom Begriffe der Glauben an die Ewigkeit und damit das Beseeltsein der Dinge, der sogenannte Animismus.

Wird nun der Stammesgott zugleich mit den geheimnisvollen Kräften der Natur verknüpft, so wird er zum Naturgott. Als solcher braucht er nicht in menschlicher Gestalt gedacht zu werden, wenngleich er aus dem Begriffe „Mensch" hervorgegangen ist. Die menschlichen Eigenschaften werden frei von Fehlern gedacht und darum potenziert; da nun einzelne Eigenschaften sich beim Tier in viel höherer Qualität, als im Menschen, vorfinden, wie z. B. die Stärke und Schnelligkeit, so kann auch die Tiergestalt zum symbolischen Ausdruck der Gottheit werden.

Vereinigen sich viele Stämme zu einem Volke, so verbinden sich die einzelnen Stammes- und Naturgötter zu einem Götterreich.

Mit dem einen Stammesgott als Ahnherr des Stammes wird die menschliche Familie, mit dem Götterreich eines Volkes wird der menschliche Staat zum Thema der Religion.

Das Thema der Religion ist immer ein menschliches Erlebnis, in dem das Verhältnis zur Gottheit erblickt wird. Das Problem dieses Erlebnisses in der Naturreligion, welche die Einwirkung rein äußerer Mächte auf den Menschen zum Thema hat, ist die durchgehende Abhängigkeit des Menschen von der Gottheit.. Die Frage, welche dieses Problem stellt, lautet: „Wie kann der Mensch die Götter gnädig stimmen, wie kann er sie dahin beeinflussen, ihm Gutes zu tun?"

Die Lösung dieses Problems geschieht durch den Kultus.

Der Kultus erfordert Menschen, die es verstehen, die Götter gnädig zu stimmen, weil sie wissen, oder zu wissen vorgeben, was die Götter wollen. Der Kultus führt daher mit Notwendigkeit zur Priesterreligion.

Eine strenge historische Grenze zwischen der Naturreligion und Geistesreligion zu ziehen, ist unmöglich. In den ältesten Zeiten hat es Denker gegeben, die hoch über ihrer Zeit standen und im Menschen selbst das religiöse Problem fanden und zu lösen suchten. China, Persien und Indien geben uns hierfür Beispiele. Tatsache ist aber, daß stets der Kultus und die mit ihm verbundene Priesterreligion diese Regungen unterdrückt haben.

Das Problem der Geistesreligion ist die menschliche Freiheit, die religiös-tiefste Fassung dieses Problems ist die Frage: „Wie ist die Sünde, die ja ohne menschliche Willensfreiheit unmöglich ist, in die Welt gekommen und wie können wir von ihr erlöst werden?"

Auch aus rein logischen Gründen kann es eine strenge empirische Grenze zwischen den Problemen der Abhängigkeit und der Freiheit nicht geben.

Wir haben gesehen, daß das logische Denken an den sinnlichen Eindrücken, die uns die Natur gibt, zum Bewußtsein erwacht und aus ihm das Selbstbewußtsein hervorgeht, ohne diese Einwirkung also unmöglich ist. Wir haben weiter gesehen, daß diese Einwirkung der Natur als eine rein mechanische von uns aufgefaßt wird und werden muß, daß wir sie demnach als Zwang, auf unserer Seite als Abhängigkeit empfinden. Nur im Denken ist unser Wille frei.

So bilden im Selbstbewußtsein der Menschen die Freiheit im Denken und die Abhängigkeit unserer Sinnlichkeit von der Natur Gegensätze, die tatsächlich im Bewußtsein vereinigt werden; so ruft das Problem der Abhängigkeit notwendig das der Freiheit, das Problem der Freiheit das der Abhängigkeit logisch hervor, nur wird bei der historischen Entwicklung des religiösen Geistes das Problem der Abhängigkeit früher betont, als das der Freiheit.

Auf die Entwicklung im Einzelnen und auf die verschiedenen Arten der Lösung können wir nicht näher hier eingehen, es wäre dies eine Aufgabe für sich, die wir uns hier nicht gestellt haben; es genügt der Hinweis, daß die natürliche Entwicklung die Probleme trennt, das Problem der Abhängigkeit zuerst betont wird und seine Lösung in der Priesterreligion findet.

Wir hatten als letzte Frage unserer Aufgabe die nach der empirischen Entstehung der Religion gestellt und zunächst die Entstehung des Gottesbegriffes behandelt; der Inhalt jeder Religion ist immer ein menschliches Erlebnis, das Erleben der Natur und das Erleben des Menschen als solchen. Durch die Beziehung dieses Erlebnisses auf Gott wird es erst zum Inhalt der Religion. Wir müssen daher jetzt fragen, wie entsteht die Priesterreligion? Wir sahen, daß die Priesterreligion aus dem Kultus notwendig resultiert, eigentlich eine Begleiterscheinung ist; um die Götter gnädig zu stimmen, muß der Mensch wissen, was die Götter wollen, diese Wissenschaft haben die Priester, sie geben Antwort auf die Frage: Was müssen die Götter gedacht und bezweckt haben, damit dieses bestimmte menschliche Erlebnis, welches zum Inhalt der Religion gemacht werden soll, möglich und wirklich werden konnte?

Diese Antwort ist immer eine religiöse Fabel, eine Göttergeschichte, die die Priester erfinden, an die sie aber selbst glauben, weil sie als einzig mögliche logische Erklärung dieses menschlichen Erlebnisses gedacht wird. Absichtliche Täuschungen sind dabei natürlich nicht ausgeschlossen.

Diese religiöse Fabel kommt in jeder positiven Religion vor, auch in den Geistesreligionen, sie ist der größte Gegner der Vernunftreligion, denn sie täuscht über den wahren Inhalt der Religion, der allein das menschliche Erlebnis in seiner Beziehung auf Gott ist, an seine Stelle tritt die religiöse Fabel. Von dieser Fabel den wahren

Inhalt der Religion frei zu machen, ist die praktische Aufgabe des religiösen Geistes.

Der Inhalt jeder wahren Religion ist und kann nur sein das menschliche Leben, der Mensch als solcher, denn sein Selbstbewußtsein schließt die Unterscheidung von der Natur und zugleich seine Abhängigkeit von ihr ein. Bringen wir das menschliche Leben zu Gott in das Verhältnis der Wirkung zu ihrer Ursache und beziehen wir zugleich das menschliche Leben auf den Menschen selbst als das im freien Denken das Handeln im Leben bestimmende Subjekt, so wird das menschliche Leben als Inhalt der Religion zu einer dem Menschen von Gott gestellten Aufgabe.

Es ist bezeichnend, daß in den vier Geistesreligionen, Buddhismus, Mosaismus, Christentum und Islam ein ganz bestimmter Mensch in ein direktes Verhältnis zu Gott gebracht und sein Leben tatsächlich zum Inhalt der Religion gemacht wird.

Jede der vier Religionen hat das Volksbedürfnis durch den Kultus zur Priesterreligion gemacht unter Bewahrung des geistigen Inhalts.

Wie innerhalb des geistigen Inhalts die vier Religionen die Probleme der Abhängigkeit und Freiheit behandeln, ist zu untersuchen interessant. Ich will mit einer kurzen Übersicht über diesen Punkt meine Ausführungen schließen: Wird das Problem der Freiheit betont, so wird der Zwang, unter dem wir leben, nicht etwa verneint, sondern nur die Möglichkeit, vom Zwange frei zu werden bejaht, die Frage lautet deshalb: „Wie werden wir von dem Zwange der äußeren Natur und unserer Sinnlichkeit frei?“

Frei sind wir im Denken, unfrei in den sinnlichen Eindrücken, also in der Sinnlichkeit. Demnach lautet die Antwort:

„Wir werden frei, indem wir uns in das Reich des Denkens zurückziehen und die Sinnlichkeit abtöten (durch Denken oder Glauben und Askese). Im reinen Denken gehen wir auf in der Gottheit, die Sinnlichkeit ist das einzige Hindernis, welches dem entgegensteht, sie ist darum die Quelle des Bösen und da sie abhängig ist von der Materie, so ist die Materie die Ursache des Bösen.

Diese Lösung findet sich schon in der ältesten Religionsphilosophie der Inder und ist in den Buddhismus übergegangen. Die notwendige Konsequenz dieser Lösung führt zur Verneinung des Lebenstriebes, der in der Sinnlichkeit wurzelt.

Den direkten Gegensatz hierzu bildet der Islam. In ihm herrscht das Problem der Abhängigkeit, welches gelöst wird durch die völlige Vorherbestimmung Gottes. Der Mensch ist durchweg unfrei und hat als Werkzeug Gottes die Bestimmung oder Aufgabe, die Ungläubigen mit dem Schwerte zu unterwerfen.

Im Mosaismus entwickelt sich durch die Propheten die Geistesreligion zum Monotheismus aus den Formen der Anbetung eines Stammesgottes, der zugleich Naturgott ist, aber in seiner Macht zunächst auf das Volk Israel beschränkt ist.

Moses löst das Problem der Freiheit des Menschen durch die Gesetzesgerechtigkeit. Er gibt dem Volke das Gesetz Gottes, durch dessen Befolgung der Mensch gottwohlgefällig und gerecht wird.

Die ganze Entwicklung drängt nach der religiösen Vertiefung des Problems zu der Frage:

„Wie werden wir nicht vom Zwange der Sinnlichkeit, sondern trotz dieses Zwanges frei von der Sünde?“

In der Sünde beruht allein die religiöse Unfreiheit. Diese Frage und ihre Beantwortung bildet den eigentlichen geistigen Inhalt des Christentums.

Wir wollen von allen fremden Elementen religiöser und philosophischer Natur, die das Christentum beeinflußt haben, absehen und versuchen die Frage zu beantworten, ob wir in der Lehre Jesu, wie sie uns in der Bibel überliefert worden ist, eine Lösung des Problems herausfinden können, welche so originell erscheint, daß sie auf eine bestimmte Persönlichkeit als ihren Träger hinweist. Ich glaube diese Lösung folgendermaßen fassen zu können:

Der Mensch wird von der Sünde frei nicht durch die Gesetzesgerechtigkeit, denn die bloße Gesetzesgerechtigkeit ändert an sich nichts an der inneren Gesinnung des Menschen, welche sündig ist. Die Umwandlung der sündigen Gesinnung (geistige Wiedergeburt) geschieht durch die Liebe, aber nicht durch die Liebe als Gesetz unter anderen Gesetzen, auch nicht als höchstes Gesetz, denn in diesem Falle wäre die Befolgung dieses Gesetzes auch nur Gesetzesgerechtigkeit, sondern durch die Liebe als Gesetzgeberin. Nimmt die Liebe zu Gott und den Menschen so Besitz von der menschlichen Gesinnung und damit auch von seinem Wesen, daß sie ihm seine Handlungen vorschreibt, dann wird der Mensch frei von der Sünde, denn aus Liebe kann man zwar irren, aber nicht sündigen.

Hat die Liebe das Wesen des Menschen ganz ergriffen, dann braucht er kein Gesetz Gottes mehr, das Gesetz ist erfüllt und unnötig geworden.

Das ist das menschliche Erlebnis, welches in seiner Beziehung zu Gott zur christlichen Religion, der Religion Jesu geworden ist.

Aber auch hier wird der rein menschliche Inhalt der Religion durch die religiöse Fabel in den Hintergrund gedrängt.

Die griechische Auffassung der Lehre Jesu gibt dieser Fabel einen tiefsinnigen Inhalt. Sie fragt: „Was muß Gott sein und was muß er getan haben, damit der Mesnch dieses Erlebnis haben konnte?“ Die Antwort lautet: „Gott ist die Liebe und aus Liebe zu den Menschen mußte er Mensch werden und für die Menschen sterben, damit der Mensch Gott werden konnte.“

Frei sein heißt Unbedingt sein, Unbedingt sein heißt Gott sein. Ist der Mensch vom Zwange der Sünde frei, dann ist zurückgekehrt zu Gott und in ihm ihm gleich.

Was aus dieser tiefsinnigen Fabel die dogmatische Entwicklung des Christentums gemacht hat, das zu untersuchen würde mich zu weit führen, sie hat aber den wahren Inhalt der christlichen Lehre, das rein menschliche Erlebnis, so zurückgedrängt, daß es die religiöse Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist, den rein menschlichen Inhalt der Religion wieder frei zu machen und praktisch zu erleben.