

biet angeht, als festliche Unterbrechung der Arbeit, der Spezialphilosoph meidet umgekehrt die Einmischung in die Einzeluntersuchung der Erfahrung und zieht sich auf die formelle Seite der Sache zurück. Und was beide verbindet: die Haltung des Forschers, das Bewußtsein der Vorläufigkeit eigener Leistung, die Gewissenspflicht ewiger Selbstkritik trennt sie wieder vom Tag des öffentlichen Lebens, seiner Phrase, seinem Blenderbedürfnis, seinen leichten Erfolgen.

Die Überwindung dieser Gegensätze ist gewiß nicht Sache des Entschlusses oder ein Problem redaktioneller Taktik. Diese Gegensätze überwindet die Wissenschaft nur im Geiste der Philosophie, die Philosophie nur im Geiste der Wissenschaft. Bereitschaft, voneinander auf dem Weg über die Prinzipien der Erkenntnis zu lernen, eint heute die Forscher in höherem Maße als noch vor einem Jahrzehnt. Wie aber könnte die Philosophie solchen Aufgaben gewachsen sein, wenn sie nicht selbst mit aller Macht daran ginge, die Begriffswelt aus einer langen schulmäßigen Erstarrung zu lösen?

Gerade die Wissenschaftsinteressen der Philosophie treiben sie heute in die konkrete Welt der Erscheinung, zwingen sie zur Lebensnähe, zum Studium der Unmittelbarkeit mit einer Nachdrücklichkeit und einem Ernst, wie sie modisches Bedürfnis nie aufzubringen vermöchte.

Es wird nicht leicht sein, für diesen Gedanken auch die richtige Form der Verwirklichung zu finden. Gegenüber der eigentlichen Spezialuntersuchung, die nur den Fachmann angeht, gegenüber der die „allgemein interessierenden“ Ergebnisse freundlich vermittelnden Recension muß der „Anzeiger“, soll er seinem Namen Ehre machen, die kritisch anknüpfende, positiv weiterführende Arbeit der Aussprache fördern, „unakademisch“ in der Wahl der Stoffe, wissenschaftlich in der Handhabung der Mittel, philosophisch in der Art ihrer Behandlung.

Eine philosophische Zeitschrift also, aber nicht nur für Philosophen, ein Organ der Kritik, aber nicht nur für Kritizisten. Ein Journal ohne Rezensionen, Referate, Marginalien und Glossen, ein Hilfsmittel der Forschung, die stets Auseinandersetzung mit Bestehendem und Überbietung des Geleisteten ist. Mit diesem Ziel und diesen Schwierigkeiten vor Augen soll die Öffentlichkeit an das neue Unternehmen herangehen.

DER KAMPF UM DEN RAUM IN DER METAPHYSIK DER NEUZEIT

Von HEINZ HEIMSOETH-Königsberg

Die Fragen nach Wesen und Seinsweise des Raumes stehen in den philosophischen Diskussionen der Gegenwart mit in vorderster Reihe. Und immer noch, ob nun der Ausgangspunkt von physikalischen oder von mathematischen oder von psychologischen Gegebenheiten her genommen wird, setzt die Erörterung gern mit den Kantischen Thesen und der Kritik an diesen ein. Merkwürdig aber ist dabei, wie gänzlich dem Zeitbewußtsein die metaphysischen Fragen aus den Augen entschwunden scheinen, die in den klassischen Zeiten unserer neueren Philosophie durchaus den Kern der Raumproblematik bedeuteten, und die doch gerade auch bei Kant, wenn man bis auf die Hintergründe der Entscheidungen durchdringt, sich als die treibenden Momente zeigen. Es scheint von mehr als nur historischem Belang, sich jenen großen Kampf zu vergegenwärtigen, welchen die Führer der neuzeitlichen Wissenschaft und Metaphysik miteinander um das Wesen des Raumes geführt haben. Vielleicht ist es auch auf diesem Felde noch möglich, einige Fäden einer gewaltigen Tradition, die das 19. Jahrhundert hat abbrechen lassen, wieder mit unsern Fragen zu verbinden. Die Gegensätzlichkeit und vielfache Paradoxie der Thesen, die jener Kampf hervortreibt, mag auch dem Widerwilligen den Gedanken nahe legen, daß hier um etwas Wichtiges, dem tieferen Fragen Unausweichliches gerungen wird.

Zwei Arten von metaphysischen Raumproblemen sind zu unterscheiden: einmal diejenigen, die unmittelbar nur aus dem eigentümlichen Raumwesen selber sich ergeben – dieser vertrautesten und zugleich unfaßbarsten unter allen Gegebenheiten der Erfahrung. (Hierhin gehören alle die Fragen nach Einheit und Unteilbarkeit, Unendlichkeit und Ganzheit, Punktmanngfaltigkeit und Kontinuität des wirklichen Raumes.) Zum andern dann diejenigen, die sich ergeben, wenn man die Raumrealität zu-

sammennimmt mit anderen Wirklichkeiten, mit Dingen und Substanzen etwa – vor allem mit den seelisch-geistigen Wirklichkeiten, die von ganz fremder Art ihr gegenüber scheinen. Die Fragen, die uns hier beschäftigen werden, sind von der letzteren Art; in ihre Entscheidungen nur spielen auch Erwägungen vom ersten Typus mit hinein.

Die weltanschauliche Lage, in der die neuzeitlichen Kämpfer um den Raum mit-sammen stehen (sie ist nicht sehr verändert für uns Heutige, nur daß unser Bewußt-sein von ihr verblaßt ist) birgt gerade in dieser Frage eine tiefe Problematik.

Wie für alles primäre und natürliche Weltauffassen das räumlich Gegebene den Prototyp des Wirklichen überhaupt abgeben will, so daß hier „Welt“ zusammenfällt mit dem Raumkosmos und Existenz mit Irgendwosein, also der Raum selbst das um-fassende Totalitätsprinzip darstellt – so nimmt auch die griechische Philosophie kei-nen Anstoß daran, alles Seiende im Raum zu denken. Und nicht nur die bloße Wirk-lichkeit, auch Wert und Schönheit, Rhythmus und Harmonie des Seienden ist für den Griechen eng und wesenhaft verbunden mit dem Räumlich-Formhaften, den plasti-schen Gestalten und Proportionen, der Gliederung des sichtbaren Kosmos. Wohl wird der bloße Raum empfunden und gedacht als das Formlos-Abgründige, das unheim-lich Substanzlose, als ein μη ὄν an Seinskraft und Wert gegenüber den formhaften erfüllten Dingen und gar den Formprinzipien selber; so daß die These Demokrits als Paradoxon sich einführen muß: auch das Leere sei, und nicht weniger als die festen Dinge. Aber darum ist doch der Raum Aufnehmendes und Hintergrund für alles Wirk-liche, ja mehr: für alles Sein schlechthin. Es wird kein Zweifel laut darüber, daß der Mensch und seine Seele durchaus hineingehören in den Kosmos als räumlichen In-begriff der Dinge. Selbst die Ideen Platos (so wenig ihr Prinzipsein und ihre dialek-tische Ordnung von räumlicher Art sind) haben ihren überhimmlischen Ort; – die Schilderung des Phaidros vom großen Umlauf auf dem Himmelsrücken spricht gegen den für uns heute nur allzu nahe liegenden Gedanken, die Räumlichkeit sei hier bloß Gleichnis. Wie sich der Nus des Anaxagoras, bei aller Abgrenzung vom Materiellen, durchaus doch innerhalb des Räumlich-Teilbaren und -Ausbreitbaren hält, ohne daß eine innere Schwierigkeit dabei empfunden wird, so bleibt auch sonst dem „Geisti-gen“, wie es die Griechen fassen (primär als objektives Seinsprinzip und kosmi-

sche Gestaltungskraft gedacht), die Bindung an das Räumliche. Der Übergang vom Geist ins Räumlich-Kosmische bringt (etwa im Gedanken der „Weltseele“) keine be-sondere Schwierigkeit.

Die christliche Weltstellung schafft eine völlig neue Situation. Die wahre, eigent-lich zentrale und umfassende Realität ist hier nicht mehr das räumlich ausgebreitete Weltsystem und seine Prinzipien. Die Weisung für ein wahres metaphysisches Welt-begreifen ist die Augustinische: *In te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. Eine neue „Welt“ will jetzt in ihrer absoluten Eigenart und tieferen Ursprünglich-keit begriffen werden: der Inbegriff von geistigen Personen; eine Allheit von Wesen, die durch andere Fäden als die der räumlichen Ordnung und Wirkungsart aufein-ander bezogen und miteinander zur Welt verbunden sind. Und es stellt sich nun das „Innere“ selbständig allem Äußeren entgegen und rückt es, als unwesentlich für den Sinn des Daseins, von sich ab. Hier kann kein Zweifel sein, daß alle räumliche Rede (von einem „corpus“ mysticum z. B.) nur Gleichnis sein will. Es soll begriffen wer-den, auch gegen alle Widerstände der natürlichen, in räumlichen Kategorien befan-genen Denkweise und Welthaltung, daß etwa in der Zweiheit und Entgegenstellung des Ich zum Ich im inneren Konflikt des Selbstbewußtseins die räumliche Distanz und Zweiheit schlechthin fehlt. Daß eine völlig andere Ordnung sich Ausdruck verschafft in den räumlichen Bildern von Gottnähe und Gottferne, von Zu- oder Abwendung, von Spaltung im Haß, Verschmelzung in der Liebe, von Gott in mir und ich in Gott, von aller Wechselwirkung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Gott in Liebe und Gegenliebe. Das göttliche Prinzip selbst, gefaßt als absolute wissende und lie-bende Person, entbehrt jeder ursprünglichen Beziehung und jedes Übergangs auf räumliche Ausdehnung. Und diese neu zu fassende raumfremde Ordnung gilt nun-mehr als die wahre Welt; die sicherste im innersten Erlebnis selbstgewisse Wirklich-keit nicht nur, sondern auch aller Wert des Daseins und Geschehens liegt in ihr. Das ὄντως ὄν ist hier, nicht in der Außenwelt und ihren Seinsprinzipien zu suchen. Gleich-gültig, schattenhaft unwirklich kann, gegen diese Welt des „Geistigen“ gehalten, alles Räumlich-Kosmische und was dahin strebt scheinen.

In dieser Spannung steht der Weltgedanke nun seit anderthalb Jahrtausenden. Der Raum bleibt für das primäre Welterfassen und für die wissenschaftliche Erfor-

schung des zunächst Gegebenen das allumfassende Prinzip, die Basis des Wirklichen. Noch die höchste Spekulation hält sich, in Sprache und Bild, an die sinnfällige Klarheit räumlicher Relationen und Gebilde. Aber von den inneren Realitäten des persönlichen Lebens aus ist (ganz anders als etwa im griechischen μή οὐν-Motiv!) die Seinsbedeutung des Raumes und aller räumlichen Ordnung fragwürdig geworden. Eine schwer überbrückbare Dualität liegt vor, und ein Kampf um den Vorrang im Sein muß sich erheben. –

Die mittelalterliche Philosophie hat den Kontrast nicht eigentlich in seiner Schwierigkeit empfunden. So sehr es von den ersten Vätern an den Philosophen darauf ankam, das Geistige in sich von räumlich-materieller Deutung frei zu halten und auch den neuen Sinn des „Geistes“ rein herauszuschälen, so schien doch wiederum kein Grund, auf ein unmittelbares und harmonisches Zusammengehen von Räumlich-Äußerlichem und Innerlich-Geistigem zu verzichten. Dem geistig-religiösen Gegensatz von Irdischem und Himmlischem durfte der räumlich-kosmologische (antike) zwischen Terrestrischem und Himmlischem sich gatten; die Sphären des astronomischen Himmels sind zugleich der Ort für die Abstufung der geistig-personalen Wesen. Und es ist mehr als dichterische Anschauungssprache, wenn Dante Hölle und Fegeberg und alle Himmelskreise auf klar bestimmte Orte und Raumordnungen festlegt.

Das konnte sein, weil eben doch die ganze Leidenschaft des mittelalterlichen Erkenntniswillens nur auf das Geistige und seine Heilsordnung geheftet blieb. Was kam es darauf an, welche Realität, Bild- oder Wirklichkeitsbedeutung, dem Raum und Räumlichen zu geben war. Der Kosmos war die Nebenfrage, wenn man nur fest auf seiner inneren Gewißheit stand und von hier aufs Absolute vordrang. Die Lehre vom Kosmos haben die Griechen vollendet; man kann im Wesentlichen, Prinzipiellen sich daran halten. Die Aufgaben des christlichen Denkers liegen in einer anderen tieferen Dimension des Seins; das „Äußere“ wird damit schon zusammenstimmen.

Die ganze Schwere des Problems geht erst der Neuzeit auf: weil jetzt mit einer neuen und selber nun religiös beschwingten Kraft sich leidenschaftlicher Forschungswille auch wieder auf die äußere Natur und ihre Wesensformen wendet, und ohne daß darum die alte Position verlassen würde, die Sinn und Kern des Daseins in der inneren Personenwelt und ihren Ordnungen gegründet weiß! Und eben jetzt, in den

Methoden und Systemen der neuen Wissenschaft und Naturphilosophie (von Galilei und Descartes bis zu Newton und Kant) erhält das Raumprinzip eine eigentümliche gewaltige Verstärkung – selbst gegenüber der natürlichen und der antiken Weltauffassung! Es wächst dem Raum ein neues Seinsgewicht zu aus einer neuen Wertung seiner Wesenseigenschaften, vor allem der Unendlichkeit, Gleichförmigkeit und Rationalität.¹⁾

Die Raumunendlichkeit (als Wesenseigenschaft von altersher erkannt) galt den antiken Denkern meist geradezu als Zeichen seiner Unzulänglichkeit zum vollen Sein. Das Weltganze ist (unter dem Bilde oder dem Formprinzip einer Kugel) als fertiges vollkommenes Sein endlich, es hat Grenze und Maß. Welche Realität soll einem etwa sich darüber hinaus erstreckenden Leeren zukommen? Nach Aristoteles ist solche äußere Unendlichkeit kein Wirklich-Sein, sondern bloße Möglichkeit. Auch für das Mittelalter ist solche Auffassungsweise maßgebend geworden; so will z. B. Augustin auch nichts von einem Raume außerhalb der Welt wissen, da in Gott alles sein Maß habe. – Ganz anders sind die Wert- und Wesensdirektiven des neuzeitlichen Denkens. Die Zuwendung zur äußeren Wirklichkeit erfolgt unter dem Streitruf vom Buche der Natur: in dem sich Gott nicht minder offenbare als in der Schrift und in der Seele; und dieses religiöse Pathos dringt sogleich darauf (vom Cusaner ab) die Welt, als Schöpfung des Unendlichen, selbst als in sich unendliche zu fassen.²⁾ Der Unendlichkeitsgedanke erhält damit eine völlig neue Stellung – und eben das kommt nun dem Raumprinzip zugute. Was schon in der einen (und ziemlich isolierten) Linie der atomistischen Naturphilosophie im Altertum anklang, das breitet sich nun zum herrschenden und religiös gesteigerten Weltpathos aus: unendliche Welt (oder Welten) im unendlichen Raume. Und es ist nun gerade der wesenhaft Eine und einzige Raum, dessen Unendlichkeit die gegebene Vermittlung bietet zwischen dem einzigen unendlichen Gottesprinzip und der unendlichen Vielheit und Ausbreitung der

¹⁾ Vgl. hiermit die Wesenszüge des neuzeitlichen Raumprinzips nach Schmalenbach (Leibniz, München 1921, S. 30 f.): Qualitative Unendlichkeit, Unendlichkeit nach außen und Unendlichkeit nach innen. ²⁾ Vgl. mein Buch über die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, Berlin 1922 Cap. II.

Dinge. In ihm zeigt sich das gottgeschaffene Universum als ein einziges, so viel es auch an Weltsystemen geben mag. So empfinden den Raum sogleich die italienischen Naturphilosophen der Renaissance als den Erstling der Schöpfung, ihre „erste Substanz“ und erste Ausstrahlung. Vom Gedanken der wirklich-unendlichen Gotteswelt aus kann der Raum in seiner Einheit und Unendlichkeit als das dem Gotteswesen gleichsam Nächstgelegene erscheinen. Er wird zum allumfassenden Gefäß und Schauplatz göttlicher Daseinsäußerungen. Und wie das metaphysisch-religiöse Pathos von Bruno bis zum jungen Kant den unermesslichen Reichtum der Welten dichterisch besingt, fällt erstlich und vor allem auf das Raumprinzip, als den unendlichen Umfang der Werke des Unendlichen, die Wertempfindung einer erhabenen unsagbaren Weite und Allumfassungskraft. Diese neue Wertung verdrängt die alte Empfindung vom nichtseienden Leeren. Jetzt erst scheint der Raum so recht zum positiven Sein geworden. Je weiter die Entwicklung der Astronomie, die alte Endlichkeitskosmologie und ihre Eingeschränktheit auf ein festes Zentrum umstoßend, dem philosophischen Gedanken von der Weltunendlichkeit nachkommt, um so höher steigt die Seinsbedeutung des einen aktual unendlichen Raumes. Der Raum wird als die Eine in vollendeter Unendlichkeit gegebene Größe vorgestellt.

Damit zusammen geht die neue Wertung der Gleichförmigkeit des Raumes. Die nach der alten Ansicht absoluten Gegensätze von oben und unten, Weltperipherie und -Zentrum, von Himmelschalen und Terrestrischem sinken zu relativen Orts- und Richtungsunterschieden herab, die alle gleichermaßen den einen Raum voraussetzen. Auch hier wird das Prinzip durch Nikolaus von Kues philosophisch festgelegt; die astronomische Durchführung folgt. Von welcher Art nun noch der Unterschied der Stoffe und der Bewegungsarten in den Weltgegenden sein mag, die räumlich Grundlage ist davon unabhängig und überall vorausgesetzt. Der Raum ist ewig einer und vor allen Einteilungen und allem Wechsel; in erhabener Gleichförmigkeit und zeitloser Indifferenz ist er das Prius (apriori) gegenüber allen Dingen und Bewegungsrichtungen, frei noch von allen Spannungen und Widerständen des Materiellen. Der Gegensatz berührt ihn nicht; er ist ganz was er ist, in jeder Richtung, überall. In sich selbst beharrt er, in der reinen Identität eines ursprünglichen Seins. Auch hiermit wieder wächst der Raum gleichsam über alles Endlich-einzelne von Din-

gen und Welten hinaus und weist hinüber auf die erhabene ungeteilte und gegensatzlose Gotteseinheit, als auf das Erste Einzige vor allem Sein der Kreaturen. Das alte atomistische Prinzip des Leeren erhält in diesem Pathos eine einzigartige Bedeutung, ein Seinsübergewicht selbst über alle vollen Dinge.

Die Rationalität endlich verleiht dem Raum besondere Bedeutung in Beziehung auf die menschliche Erkenntnis. Von hier, zeigt Nikolaus von Kues, ist uns ein streng begrifflicher Zugang zum Wesen des wahren Unendlichen selbst gegeben. Im Ineinanderfallen geometrischer Verschiedenheiten und Gegensätze beim Übergang ins Räumlich-Grenzenlose denken wir klar und exakt den offenbaren Abglanz der mystischen Koinzidenz. Geometrie zeigt dem Erkennen einen einzigartigen und unvergleichlichen Weg zu Gott. – Und Galilei wieder setzt voraus, daß das noch unerschlossene Buch der Natur geschrieben sei in mathematischen Lettern, in Dreiecken und Kreisen; – in Raumbeziehungen und räumlichen Bewegungen erschließt sich die innere gesetzliche, begreifbare Struktur der für die sinnliche Auffassung wie für die Lehre von geheimen Strebekräften unübersehbaren, verworrenen Weltmannigfaltigkeit. So läßt die methodische Einstellung der neuen Wissenschaft, durch überraschenden Erfolg sehr schnell als wahren Zugang zur Natur erwiesen, die Raumwahrheiten der Geometrie (und „geometrischen“ Bewegungslehre) zum Prototyp der „ewigen Wahrheiten“ überhaupt für alle neuen Denker werden; das Werk Euklids wird überall zum Ideal des wissenschaftlichen Systems. In seiner durch die mathematische Erforschung aufgedeckten inneren Systematik und vielfältig-harmonischen Strukturnotwendigkeit bietet der Raum das große Vorbild einer höchsten reichsten Rationalität. Auch in dieser Richtung scheint er vermittelnd zwischen Gott und Welt zu stehen, der menschlichen Erkenntnis die Natur und selbst das Gotteswesen (in seinem Abglanz) aufzuschließen.

Der weltanschauliche Konflikt in jener Spannung zwischen einer inneren Eigenwelt von geistig-personalen Wesen und einem räumlich umschlossenen und strukturierten Universum wird damit auf ein höchstes Maß gesteigert. Jetzt droht erst recht der Raum zur Grundform alles Wirklichen zu werden. Diese unendlich-einzig, ursprünglich-ewige, dem Geist durchdringbare Realität droht allen Anspruch jener andersartigen Substanzen und Beziehungen zu übertönen. So kommt es im Aufbau

des neuzeitlichen Weltsystems zu dem gewaltigen Kampfe, dessen Etappen wir hier zu skizzieren haben.

Descartes zuerst weitet die neue Methodik zum metaphysischen System. Natur ist schlechthin mathematisch-quantitatives Sein, sonst nichts. Sinnliche Qualitäten, verborgene Kräfte und Formen werden verbannt. Materie ist ein Inbegriff von räumlichen Bestimmungen. Denkt man den Raum nur als ein leeres äußeres Gefäß für irgendwelche dunklen Kräfte, selbst für Atome von unbegreiflicher Unteilbarkeit, dann freilich faßt das mathematische Erkennen (Geometrie und Phronomie) nur äußerliche Akzidenzien und nicht die inneren Gesetze und Strukturen selbst. Für den neuen Standpunkt ist das Natursein ganz und bis ins Innere mathematisch; seine klar und deutlich fassbare Realität ist immer der Raum und die Raumbestimmungen. – Das gibt zur neuen Frage nach Wesen und Seinsbedeutung des Raumes die erste (paradoxe) These: der Raum ist Substanz; er selber ist die eigentliche substantielle Realität in allen Naturgegebenheiten, der Grund für alle Qualitäten unserer Wahrnehmung, das Bleibende in allem Wechsel der Erscheinungen. Die Überzeugung des natürlichen Denkens von der selbständigen Existenz des Raumes wird so bestätigt, übertroffen; er ist nicht irgend ein leeres Nichtsein; von Nichts kann es keine Ausdehnung geben. Der klar und deutlich vorgestellte Raum ist etwas. So denkt Descartes ihn, ganz im Sinne der neuen Wertung, als eine volle ursprüngliche und erstgeschaffene Substanz. Seine Unendlichkeit (primär gegenüber allen endlichen Abschnitten und Dingen) bedeutet eo ipso die Unendlichkeit der Welt – als Abglanz und Folge göttlicher Schöpfungskraft. Seine Gleichförmigkeit macht alle selbständig und vielfältig erscheinenden Dinge, Bewegungen und Orte zu bloßen relativen Modi Einer großen Allheit, die (sekundär) bis ins unendliche teilbar und durch Bewegungen differenzierbar ist; und seine Rationalität verbürgt dem wissenschaftlichen Erkennen die Einsicht in die Gründe aller Naturerscheinungen – durch das natürliche Licht der mathematischen Ratio erfaßt der Mensch die göttlich ewigen und in sich einfachen und klaren Gesetze des Naturzusammenhanges.

So stellt Descartes als Wortführer und Metaphysiker der neuen Wissenschaft die These. Aber zugleich erfaßt der Schüler Augustins die tiefste und primäre Seinsge-

wisheit im Cogito sum. Das Wissen um Seele und Gott, um eine andere innergeistige Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem geht, gerade auch an Klarheit und Deutlichkeit, allem Natur- und Raumerkennen, den allereinfachsten mathematischen Einsichten sogar, voran! In dieser ersten Seinsgewisheit zeigen sich Substanzen von schlechthin anderer Artung. Gerade das Wesensmerkmal der extensio ist das absolut unterscheidene Prinzip alles Nichtgeistigen. Die geistigen Substanzen sind nichtextensiv, unteilbar-innerlich, lebendig aus sich tätig in Akten des Denkens und Wollens, unendlich frei selbst in der Endlichkeit (also ganz anders Abbild der göttlichen Kraft, als irgend etwas in der äußeren Natur, die nur als Ganzes ihre unendliche Extension hat), schlechthin gesondert gegeneinander (das Endliche sogar selbständig irgendwie in dem Unendlichen, und nicht nur Modus) und doch zu tiefst verbunden durch die Wahrheitskraft der Ratio, der eingeborenen Ideen; verbunden miteinander und mit Gott.

Das ist der Dualismus, und nun stehen sich die Ansprüche schroff gegenüber. Die bloße Nebenordnung der Substanzen kann nicht genügen. Denn es muß fraglich werden, ob der wesenhaft erfüllte Raum, die eine unendliche Ausdehnungssubstanz in ihrer Undurchdringlichkeit noch gleichsam Platz läßt für die geistigen Substanzen. Und ob er nicht, in seiner Universalität und eigentümlich anschaulichen Rationalität Sein und Beziehungen der geistigen Substanzen in sein Schema zwingen muß. Fraglich muß es schon sein, wie die unendliche Geistsubstanz Ursprung sein kann für die schlechthin heterogene res extensa. Hier kann Descartes sich nur zurückziehen auf den religiösen Schöpfungsgedanken. Im Menschen aber treten beide Seinsarten zusammen: beide Substanzen finden wir in inniger Verbindung. Was kann es dabei heißen, daß die Seele dem Körper innewohnt? Sollen die ausdehnungsfremden geistigen Substanzen in einem Teile (Modus) der Ausdehnung residieren? Descartes kennt keine andere Möglichkeit. Die „Seele“, soweit sie mit dem Körper verbunden ist, befindet sich an ganz bestimmtem Orte, ist an einem Raumpunkt im Gehirn, und wirkt von da. Und an demselben Raumpunkt kann (zu diesem Zugeständnis zwingt das geistige Erlebnis, Gewisheiten des sittlichen und religiösen Lebens) gleichzeitig anderes Geistiges sich finden, andere Substanzen, vor allem Gott. „Wir sehen leicht“, behauptet nun Descartes, daß der menschliche Geist und Gott und die Engel an ei-

nem und demselben Ort zugleich sind! Gott selber ist und wirkt im Raum. Seiner Essenz nach frei von jeder Beziehung zum Ort, muß die unendliche Substanz doch hinsichtlich der Macht als überall im Raume gegenwärtig verstanden werden. Die selbst unräumliche ewige Kraft muß sich in jedem Raumpunkt äußern können. So müssen, um der Raumproblematik willen, Vermögen und Essenz in Gott geschieden werden, obwohl das eigentlich nur bei den endlichen Wesen erlaubt scheint.

So liegt schon in Descartes, trotz seines scharfen Dualismus und des Ausgangs von der geistig-personalen Seinsgewißheit, ein Ansatz wieder für die Überwucherung des Geistigen durch das Räumliche. Im englischen und französischen Materialismus hat sich das, neben anderem, ausgewirkt. Die durch Descartes erreichte Selbstgenügsamkeit der Natur als Raumwelt, gelöst von allen inneren „Formen“ und immateriellen seelenartigen Prinzipien, wird zur Grundlage für Tendenzen, die alles Seiende nach diesem Schema fassen wollen, auch Mensch und Staat und alles Geistige – und denen dann auch der Bezug auf ein erstes göttlich-überweltliches Form- oder Geistprinzip entbehrlich scheint. Gegen solchen Materialismus nun und Atheismus sind fast alle kommenden Systeme der großen Metaphysiker und Naturphilosophen ausdrücklich und bewußt gerichtet; und gerade ihre Raumdiskussionen haben dies als oberstes Anliegen: das Raumprinzip von jener aus ihm wachsenden Tendenz zu lösen, den Übergriffen zu begegnen, womöglich gar vom Raume selbst aus einen notwendigen Übergang zum Geistigen aufzuzeigen. –

Eine besonders wichtige Rolle in dieser antimaterialistisch eingestellten Raumphilosophie spielt England. ¹⁾ Der Anhänger und Korrespondent Descartes', Henry More, sucht einen neuen Weg und Ausweg: der Raum ist selbst als solcher schon ein übermaterielles Sein, das uns als Übergang zum Seelisch-Spirituellen dienen muß! – Entgegen der Cartesianischen Paradoxie muss von der kompakten undurchdringlichen Substanz des Körpers der leere Raum unterschieden werden. Aber damit ist auch schon der erste Schritt zur Überwindung des Cartesianischen „Materialismus“

¹⁾ Vgl. zum Folgenden den Briefwechsel Descartes' mit H. More, dann besonders E. Cassirers Geschichte des Erkenntnisproblems in der Neuzeit, Bd. II; für Newton auch Laßwitz' Geschichte der Atomistik.

getan. Denn dieses Leere, das da allen Besonderheiten der Entfernungen, Bewegungen und Dingbeziehungen vorausliegt, als ein ewig unbewegliches, von Dingen unabhängiges und gleichsam selbstgenügsames, selbst niemals wegzudenkendes Realprinzip, kann offenbar nicht stofflich, nicht materiell sein; ein Höheres ist es vor und über allen materiellen Dingen. Auch ist sein Wesen ja eben nicht erschöpft damit, Bewegungen der Körper zu ermöglichen: sonst wäre ja Gott aus der von Körpern ganz und gar erfüllten Welt ausgeschlossen! Ein körperfrei gedachter Raum ist darum noch nicht wirklich leer, und gleichsam ausgedehntes Nichts: geistige Wesen können in ihm wirken, und überall ist er erfüllt von der Ausdehnung der göttlichen Kraft! Auf dieses göttlich-geistige Prinzip weisen ja auch die Eigenschaften des Raumes: Unendlichkeit, Unbeweglichkeit, Unabhängigkeit und Einheit. In ihnen zeigt sich uns die göttliche Allgegenwart. Gottes „Vermögen“ ist eben doch eine reale Weise Gottes; soll es überall im Raum sich auswirken können, so muß auch Gott im Raume überall sein. Ganz allgemein gehört doch offenbar die Wirksamkeit im Räumlichen zur Fähigkeit geistiger Wesen! Der Raum ist ebenso der Ort der Geister, wie er der Schauplatz für Bewegungen der Körper ist; er einigt beide Welten. Die Seele des Menschen z. B. hat ihre bestimmte Wirkungsphäre, also eine ihr zugehörige Ausdehnungsbestimmtheit; und die Wirkung des Geistes auf den Körper ist eben dadurch möglich, daß beiden eine Ausdehnungsbeziehung doch gemeinsam ist. Der Unterschied, daß geistige Wesen ohne Undurchdringlichkeit im Raume sind, sich wechselseitig und die Körper wiederum durchdringen können – die Körpersubstanzen dagegen einander ausschließen, betrifft nicht den Raum selbst und als solchen. Der Raum ist durch seine Immaterialität den geistigen Substanzen eng verwandt. Und als Unendlicher, von Körpern Unabhängiger weist er unmittelbar auf die unendliche allgegenwärtige Erstreckung des unendlichen Geistes. – So kann und muß Gott durch dieselbe Pforte in die Welt wieder eingeführt werden, durch welche die Cartesianische Philosophie ihn von ihr auszuschließen suchte. Die Körperwelt beweist gerade in ihrer Räumlichkeit, in dem Bedingtsein durch das unendlich-unbewegte Raumprinzip den tieferen Zusammenhang mit einer immateriell-geistigen Welt, von deren Urprinzip sie durch den Raum abhängig ist.

Das soll bestätigt und bestärkt werden durch naturphilosophische Gedanken über

die Prinzipien der Bewegung. Bewegung ist nicht bloße relative Ortsveränderung, sondern setzt Kraft und Tätigkeit voraus. Ein immaterielles hylarchisches Prinzip muß für alle Naturerklärung angenommen werden, „geistige“ Kräfte, spiritus naturae. Und eben für diese Kräfte ist wieder der Raum das Band der Wechselwirkung, die eine verbindende Basis. Das Prinzip der Bewegungen liegt also in der spirituellen Erfüllung des Raumes. Auch darin zeigt sich die Abhängigkeit des Materiellen von der geistigen Welt; auch hier kommt dem Raume die überragende Vermittlung zu. Und alle Naturforschung führt durch die unvermeidliche Beziehung auf das Prinzip des einen, ewigen, unendlichen und unabhängigen Raumes den Menschen auf die Attribute Gottes. So bewährt sich in dieser Perspektive das Wort vom Buche der Natur mit seinen geometrischen Letztern und dem einheitlichen Gottessinn.

Aber gerade diese Argumentation deckt die ganze Bedenklichkeit und Unklarheit der neuen Position auf. Indem das Geistige so unbefangen auf den Raum, als Wirksamkeit und Kraft in ihm, bezogen wird, verliert es wieder ganz die eindeutige Fassung, die ihm Descartes' Ausgang vom Cogito und Ablösung von der Imaginatio gegeben hatte. Aus einer Welt unteilbarer Personeneinheiten wird eine ins Teilbar-ausgedehnte sich verlierende und verfließende Allheit von Kräften. Die ganze Unklarheit in der Verwendung „geistiger“ Prinzipien für die Erklärung räumlicher Bewegungen und Wirkungen, die gerade durch den Dualismus überwunden werden sollte, wird nun wieder zum Prinzip erhoben. Das personale Geistprinzip des christlichen Gottes wird (wie das sogleich Descartes in seinen Briefen gegen More betont) zu einer „der Materie geeinten Weltseele“ verfälscht. Der Geist wird wieder objektiv-universales, ins Räumlich-Teilbare und Sinnlich-Anschauliche leicht übergleitendes Prinzip. —

In der durch H. More bezeichneten Tradition steht nun auch Newton mit seinen Schülern und Verteidigern. Seine Mechanik erfordert das Prinzip des absoluten Raumes (Voraussetzung der absoluten Bewegung und des Trägheitsprinzips) als einer unendlichen und unbeweglichen, immer gleichförmigen Realität. Da dieses als Grundlage für den absoluten Inbegriff räumlicher Relationen und Bewegungen gedachte Sein nicht stoffliche Substanz noch Eigenschaft der Dinge ist (von denen es vielmehr immer vorausgesetzt wird), so scheint es auf einen höhern Träger und substantiel-

len Hintergrund zu weisen. Zugleich treibt das Prinzip der Fernwirkung in dieselbe Richtung! Materiell ist diese Dynamik schlechterdings unbegreiflich; das Aufeinanderwirken räumlich getrennter Körper setzt eine nicht-materielle Vermittlung voraus. Sofern der Raum Träger der Fernwirkung ist, muß also in ihm solche Gemeinschaft ausgebreitet sein; er ist kein leeres Nichts, sondern eben die Ausbreitung eines Immateriellen. Teleologische Erwägungen über die Ordnung und Harmonie des räumlich-attraktiven Weltsystems treten hinzu, um den Gedanken zu vollenden, daß eine immateriell-lebendige geistige Kraft allüberall die tote Materie durchdringt und lenkt: Gottes Allgegenwart bezeugt sich in allen Wirkungen im Raum. Der Raum ist auch hier wieder der Mittler zwischen dem materiellen Einzelsein und der allen Dingen vorausliegenden unendlichen immateriellen und ewigen Kraft. Das Wort vom Buche der Natur erfüllt sich darin, daß alle Bestimmungen, die der Naturforscher an materiellen Dingen aufdeckt, als räumliche Bestimmungen und Einschränkungen des einen absoluten Raumes auf das immaterielle, allgegenwärtige, unendlich unbewegte und einheitliche Wesen Gottes hinweisen. Wenn Descartes das eigene endliche Ich-Sein nur auf dem Hintergrunde gleichsam der infinita cogitatio erblickt, sodaß vom endlichen Denkkakt unmittelbar der Übergang zum Dasein Gottes sich ergibt —, so wird hier analog das körperliche Sein als ein besonderes nur auf dem Hintergrunde eines unendlichen, dynamisch-teleologischen Zusammenhangs gesehen, dessen Überlegenheit über das Einzelne der leere Raum mit seinen Wesenseigenschaften uns unmittelbar repräsentiert, dessen substantieller Kern aber, zugleich Grund jener Eigenschaften, die göttliche Schöpferkraft selbst sein soll. Die Analyse der Körper und Bewegungen führt uns unmittelbar auf die Erkenntnis Gottes und seiner Attribute. Durch Newton ist dann auch das Wort vom Raume als dem unendlich-einförmigen Sensorium Dei berühmt geworden. Es zeigt, daß immerhin das göttliche Geistwesen ursprünglich nicht als objektiv-kosmisches Prinzip, sondern als einem wahrnehmenden Subjekt analoge Personalität gedacht wird. Wie der geistige Blick des Menschen im sinnlichen Organ die Vielheit äußerer Dinge (durch ihre Bilder) zumal und unteilbar umfaßt, so macht der Raum den geistigen Übergang von Gottes Einheit und Einigkeit zum Inbegriff der materiellen Dinge selbst, die sein Blick und Wirken allgegenwärtig in sich faßt.

Man sieht, es geht schon auf die These zu: der Raum ist nicht Substanz, sondern Attribut; und da er als einziger, unendlicher und unbewegter nicht Attribut von Dingen sein kann, sondern allem dinglichen Sein und ihrem Allzusammenhang vorausliegt, so ist er – Attribut Gottes. Ausdrücklich sagt auch Newton: Gott sei Allgegenwärtig nicht durch seine Kraft allein, sondern auch durch seine Substanz! Keine Kraft könne ja ohne Substanz subsistieren. Gott selbst muß eine (unbegrenzte, stetige, in sich einfache) Erstreckung haben. Gott ist da, ist überall: damit ist das Prinzip des absoluten Raumes schon ausgesprochen. Und das Einzelding ist in seinem Sein umschlossen von der unendlichen Substanz; nur so hat es Bestand. „In ihm leben, weben und sind wir“ – auf dieses alte Wort beruft sich Newton gern. – So wie bei More schon, muß man sich hier fragen, ob durch Erwägungen von dieser Art nicht sowohl das Räumliche oder der Raum spiritualisiert, vergeistigt – als vielmehr das Geistige verräumlicht und dem Materiellen angenähert wird: soviel sich Newton gegen das Aufgehen des göttlichen Prinzips im Gedanken der Weltseele sträubt („in ihm ist enthalten und bewegt sich alles, aber ohne wechselseitiges Leiden; Gott leidet nichts von den Bewegungen der Körper und jene wieder fühlen keinen Widerstand von der Allgegenwart Gottes“), so sehr er fordert, daß die Welt nicht als „Leib Gottes“ verstanden werde, und in religiösen Wendungen das Herrsein Gottes der Welt gegenüber betont – so unvermeidlich treibt ihn doch die eigene Fassung des Raumprinzips auf ein pantheistisches Enthaltensein des Einzelnen im Ganzen, und auf ein Raumverhaftet-Sein des Geistigen hin. Daß die Seelen ihren Ort im Raum (als der ausgebreiteten göttlichen Allgegenwart) haben, das ist jetzt selbstverständlich. Und so sind sie denn auch, von hier gesehen, nicht anders „in“ Gott, als alle Dinge im Unendlichen des Raumes und damit Gottes sind. Die eigentümliche Selbständigkeit, die auf dem Boden des Geistig-Personalen (so bei Descartes' *res cogitans finita* in ihrem Verhältnis zur *res cogitans infinita*) dem Endlichen stets gegenüber dem Unendlichen verbleibt, verwischt sich, wenn dies Gegenüber und Enthaltensein nach räumlich-anschaulichem Schema gedacht wird. – Indem die Gegner des Materialismus vom Körperlichen durch das eigentümliche Zwischending des reinen immateriellen Raumes hinüberführen wollen auf das Geistige und Göttliche, ziehen sie das Geistig-Personale hinunter in ein naturalistisch sich ausbreitendes Kraft- und

Ordnungsprinzip. Der „Geist“ ist wieder, als „lebendiger“, Prinzip für räumliche und materielle Bewegungswirkungen geworden. Damit verschwindet die Grenze zwischen Geistigem und Körperlichem wieder ganz; die klärende Methodik Descartes' wird verlassen. –

In dieser Richtung der Gedanken (nicht in historischer Abfolge natürlich) gibt der Pantheismus des Spinoza die ganz klare und endgültige These. Der Raum ist Attribut der göttlichen Substanz so gut wie die Geistigkeit; das eine ist dem anderen beigeordnet. Die Definition von Endlich und Unendlich wird ohne Zögerung den Raumverhältnissen entnommen; im Begriff des unendlichen Raumes erfaßt die Ratio unmittelbar und eindeutig den Seinsprimat des Unendlichen vor allem Endlich-Eingeschränkten – als dem von außen her Begrenzten! Dieses Verhältnis wird ohne weiteres auf das Geistige (und damit auf das Seiende überhaupt, auf den Wesensbegriff von Substantiellem) übertragen. Ganz allgemein muß uns die Rationalität und Folgenotwendigkeit, wie sie Geometrie und mathematische Naturerkenntnis aufweisen, das Urbild aller ewigen Gesetzmäßigkeit und Seinsstruktur bedeuten. Das Weltsystem selbst läßt sich *more geometrico* entwickeln. Die Raumbeziehungen erschöpfen nicht das Sein schlechthin, aber sie stellen auf ihre besondere eingeschränkte Weise den Seinszusammenhang vollkommen dar; nichts kann die räumlich-mathematische Naturnotwendigkeit durchbrechen oder auch nur überhöhen. Das Wesensattribut der unendlichen *Extensio*, als Ausbreitung einer ewigen und immanenten Sinn-Notwendigkeit verstanden, kann nicht dem Wesen Gottes fremd oder sekundär sein. Alle teleologischen Prinzipien (geistige Zwecksetzungen) bleiben an objektivem Sinn- und Notwendigkeitsgehalt zurück hinter dieser über allen Wünschen und Begehrungszielen erhabenen reinen Rationalität und Systematik. Der absolut unendliche Raum, der nur als einziger und Einheit in seiner ewigen Notwendigkeit gedacht werden kann, ist gar nichts anderes als die unendliche Einzigkeit des göttlichen Seins selber, von einer Seite gleichsam angesehen – nicht also nur (wie etwa für Nikolaus von Kues) ein rationaler Abglanz oder ein glückliches Symbol der in sich selber unerreichbaren und schlechthin unbegreiflichen Gottesunendlichkeit.

Auch das alte Schöpfungsrätsel löst sich so. Warum sollte, so sagt Spinoza, die räumlich-körperliche Natur Gottes unwürdig sein? Außer Gott kann es doch keine

Substanz geben, von der er leiden würde. So kam es bei Descartes heraus. Vielmehr ist alles in Gott und folgt aus Gottes Wesen und nach den Gesetzen der unendlichen Natur Gottes – Räumliches wie Geistiges. Gottes Erhabenheit erschauen wir in der vollendeten Unendlichkeit und ewigen Indifferenz des Raumes, die aller Unterschiedenheit und allenwechselnden vergänglichen Besonderungen als die beharrende Totalität vorausliegt. Die reine Raumeinheit ist, als Kontinuum, unteilbar; denn sie besteht ja nicht aus Teilen, die Teile sind darin nicht trennbar; nur grober sinnlicher Imagination erscheint die Linie als zusammengesetzt aus Punkten, das Unendliche aus Schritten, das Sein aus Dingen und Substanzen. Nie kann die Teilung, die wir dem Raume anzutun suchen, auf Komponenten eines zusammengesetzten Etwas führen; der Raum, streng nach der eigenen Seinsnotwendigkeit betrachtet, ist unteilbar, wie Gott unteilbar ist. (Ein Argument, das übrigens auch in der englischen Bewegung seine Rolle spielt).

Die Sachlage ist gegenüber dem Dualismus (und Trialismus) der Cartesianischen Substanzen zweifellos vereinfacht. Und mit der Frage nach der Vereinbarkeit eines rein geistigen Schöpfers mit einer geschaffenen Ausdehnungssubstanz ist auch die andere nach dem Ort der Seele und der Geistwesen im Raum erledigt. Die *res cogitantes* haben wirklich, für sich betrachtet und auch in ihren gesetzlichen Zusammenhängen miteinander, gar nichts mit Raum und Ausdehnung zu tun – als nur das eine, daß sie sie erkennen. Sie sind nicht im Raum, in keinem Sinne, sondern sie spiegeln ihn nur ideal. Dem Körper ist die Seele zugeordnet; aber sie ist nicht „in“ ihm! Sie hat, mit ihren jeweiligen Vorstellungen und Vorgängen, ihren „Ort“, wenn man so sagen darf, in einer gänzlich anderen Dimension des Seins. Die Ordnung und Verbindung der „Ideen“ (im substantiellen Seinsgrunde identisch mit denen der Körper) ist eine schlechthin unräumliche Aufreihung und Systematik. – So scheint die Welt des Geistigen tiefer in ihrer Eigenart gewürdigt als selbst bei Descartes. Und der Naturbegriff hat seine Reinheit hier gewahrt: von „geistigen“ Prinzipien der Naturbewegungen, von spiritualen Kräften ist hier nicht die Rede. Nicht einmal beim Menschen kann Geistiges Ursache räumlicher Bewegungen werden.

Und doch hat in dieser Auflösung des Cartesianischen Dualismus durch die Koordination der Attribute Gottes der Raum den Sieg davon getragen über das Prin-

zip des Geistes! Der Materialismus zwar wird ferngehalten, aber die Seinsweise des Geistigen wird verfälscht. Die wesenhafte Gliederung der seelisch-geistigen „Welt“ in personale, unteilbare Substanzen mit ihrer eigenartigen Verschiedenheit und Bindung wird durch die Parallelheftug der *cogitatio* an das Kontinuum des einen Raumes beseitigt. Personale Freiheit geht verloren in einem Gefüge notwendiger Folgen von analoger Art, wie Geometrie und geometrische Naturlehre es uns weisen. Das Endliche und Viele hat keinerlei Bestand mehr gegenüber dem Unendlichen und Einen. Und innerhalb der „Seelen“ wieder löst unendliche Zerteilbarkeit des Modalen, vom Rauming hergenommen, den ichzentrierten Mikrokosmos in ein Gestäube ichloser „Ideen“ auf. Das Ich (von dem Descartes als dem Gewissesten ausging) hat keine Kraft und Selbstheit mehr, nach außen wie nach innen. Nur künstlich kann das Selbstbewußtsein und ein Unsterblichkeitsgedanke angekittet werden. Der Raumnaturalismus hat das letzte Wort. Henistisch wird, wie bei Descartes die Welt der Ausdehnung als der einen Raumschubstanz, jetzt auch die Welt des Geistigen verstanden. Es gibt nur eine geistige Substanz (vielmehr die Eine göttliche Substanz, betrachtet nach dem Attribut der *cogitatio*), nicht mehrere; nur einen Willen, eine Freiheit, eine Liebe und Erkenntnis. Der personale Charakter des Geistigen ist ausgelöscht – so für das Endliche wie für die göttliche Substanz. Der Pantheismus ist, vom räumlichen Alleinheitsschema her, komplett geworden. Nirgends zeigt sich so klar wie bei Spinoza, daß der „Geometrismus“¹⁾ den Pantheismus (zugleich den Akosmismus) unausweichlich mit sich zieht. Der Pantheismus aber bedeutet, zum mindesten in dieser Form, Auflösung und Vernichtung der geistigen Welt, wie sie der christliche Personalismus fordert.

Die schärfste (und bewußte) Reaktion gegen die so vollzogene Überwältigung des Geistes durch den Raum ist Leibniz' Tat. Sein Kampf gilt ebenso sehr Spinozas pantheistischem Naturalismus wie der Philosophie Newtons und Clarkes, die, wie er sagt, mit ihrem Idol vom „absoluten“ und realen Raume dem Materialismus nicht so entgegengesetzt sei wie jene glaubten, sondern recht nahe stehe einem „Demokrit, Epi-

¹⁾ Dies eine glückliche Begriffsprägung von Schmalenbach; der Gegenbegriff eines „Arithmetismus“ dagegen scheint mir, zumal für Leibniz, verfehlt.

kur und Hobbes". Daß diese „christlichen Mathematiker" neben dem absoluten Raumsein auch noch geistige Substanzen zulassen, das kann ihm nicht genügen! Leibniz' Weltgedanke nimmt dagegen entschlossen wieder den Ausgang vom Geistig-Personalen – und dies nicht nur der methodischen Abfolge nach, wie das System Descartes', sondern gerade inhaltlich. Wie die Substanz zu definieren ist, das sucht er nicht an Dingen zu lernen, die räumlich aneinander grenzen, sondern am Selbsttätigkeitsbewußtsein der individuellen endlichen Person. So gelingt ihm die schärfste metaphysische Ausprägung des personalistischen Gedankens, die je gefunden worden ist. Der Pluralismus in der christlichen Rede von den „Kreaturen" wird hier wirklich metaphysisch durchgeführt.

Das Raumprinzip verliert damit sofort an Seinsbedeutung. Der Raum ist teilbar seinem Wesen nach, während die wirklichen Substanzen durch Unteilbarkeit und innere (tätige) Einheit definiert sind. Der Raum kann also schon aus diesem Grunde nicht Substanz, auch nicht Wesensattribut und unmittelbarer Folgeausdruck einer Substanz sein. Wenn Spinoza (nicht anders auch Newton-Clarke) sich auf die Einheit des Kontinuums beruft, die niemals als Zusammensetzung denkbar sei, also ohne trennbare Teile, also im Wesenskern unteilbar, – so hält Leibniz dem entgegen, daß es zugleich eben doch zum Wesen des Raumes gehöre, daß man ihn (sei es auch nur in Gedanken) einteilen kann und, wenn man überhaupt endliche Dinge in ihm definieren will, einteilen muß! Es reicht vollkommen aus, daß der Raum Teile hat; und es ist relativ gleichgültig, ob diese Teile trennbar sind oder nicht! Wirkliche Teilbarkeit gehört zum Raum, sobald er als Realprinzip genommen wird. Und da ist potentielle Teilarbeit selber nur möglich auf Grund einer aktualen Geteiltheit. Wir können nicht an den Dingen tun, was nicht in ihrer eigenen Struktur schon angelegt wäre. Die bloße unbestimmte unvollzogene Teilbarkeit gibt es nur im Idealen; das Reale ist aktuell gegliedert. Also auch der reale Raum. Und so scheint es gar keine in jeder Hinsicht falsche Betrachtungsweise, wenn man den Einen Raum aus allen endlichen Räumen sich zusammen gesetzt denkt. Sollte etwa der unendliche Raum subsistieren können, wenn alle endlichen zunichte gemacht würden?

Die Einheit des göttlichen Geistwesens kann Leibniz nicht zusammendenken mit der Einheit des räumlichen Kontinuums. Gott wäre dann eben doch zusammenge-

setzt in diesem Attribut; „wenn Gott ausgedehnt wäre, so hätte er Teile". Seine Essenz wäre, mit den Veränderungen in der Körperwelt, bald leer und bald erfüllt; die Körper gingen einher in den Teilen der göttlichen Essenz. Gott kann nicht im Raume sein und gleichsam einen Platz darin nötig haben; seine geistige Wesenheit würde damit abhängig von diesem Extensionsprinzip. – Spinozas notwendig zum Akosmismus führende, alle Einteilungen nur auf die menschliche Imagination abschiebende Versteifung auf die Einheit des Kontinuums als solchen ist mit Leibnizens Auffassung vom Realen schlechthin unvereinbar. Für ihn gibt es keinen Zusammenhang und keinen Übergang zwischen der personalen Einheit einer geistig-tätigen Substanz und der Einheit eines extensiven Kontinuums. Das wahre Unendliche ist nicht die Raumunendlichkeit oder ein ihr analoges „Ganzes", sondern „das Unendliche der Kraft, welches ohne alle Teile ist."

Aber auch zu den endlichen Substanzen steht der Raum in Gegensatz. Sie sind Einheiten und unteilbar in sich selbst, geschlossene Systeme gleichsam, die niemals durch Angrenzung ineinanderfließen können, wie die selbst wieder ins Unendliche teilbaren Teile des Raumes. Die Welt der Monaden, so wie wir sie in den geistig-personalen Substanzen kennen, hat eine schlechthin andere Struktur als das Kontinuum des Raumes oder einer bloß räumlich definierten Materie. Hier herrscht der unbedingte Pluralismus. Es gibt keine âme universelle, die die anderen aufschluckt – so wie die Raumsbstanz Descartes' (und ähnlich Spinozas Allsubstanz) die Einzelkörper in sich auflöst. Es scheint nicht anders mit den niederen, den nichtgeistigen Substanzen zu stehen. Auch die organischen Wesen sind individuelle abgeschlossene Lebewesenheiten und in sich unteilbar; die räumliche Ausbreitung ist demgegenüber sekundär. Und sollte es mit dem Bloß-Materiellen anders stehen? Die Cartesianische Identifikation von Ausdehnung und Körper ist jedenfalls unhaltbar. Der Mechanismus setzt andere Prinzipien als geometrisch-phoronomische voraus; und gerade in diesen dynamischen Momenten steckt das Tätige und also Substantielle der Körperwelt. Corpus est agens extensum. Die Extension ist Folge, Auswirkung, nicht Fundament. Nicht der Raum ist die Substanz; sondern das Räumliche ist Resultat unteilbarer und in sich unausgedehnter Krafteinheiten. – So wird das Gegenüber von Geistpluralismus und Ausdehnungshenismus, welches die Spannung im Cartesianischen

Dualismus bildet, von Leibniz ausgeglichen, – in einem Sinne, der dem Spinoza strikt entgegen ist. Die geistigen Einheiten behaupten sich nicht nur gegen die henistische Tendenz der Raummaterie, sondern sie bilden den Begriff der letzteren im pluralistischen Sinne um. So wird von hier das Raumkontinuum (wenn man nicht dazu übergehen will, den Raum selbst als Punktaggregat zu fassen, wie es ja auch vor Leibniz die Pythagoräer und in der Neuzeit Galilei und G. Bruno versucht hatten) fragwürdig in seiner Seinsbedeutung.

Gleichzeitig arbeitet Leibniz' Individualitätsgedanke gegen das Übergewicht des Raumes. Der schlichten Weltvorstellung liegt es nahe, das Einzelding in seiner einzigen Besonderheit durch den räumlichen Hinweis zu bezeichnen, und in der philosophischen Prinzipienforschung ist ja denn auch der Raum (in zweiter Linie auch die Zeit) immer wieder als das principium individuationis aufgetreten. Zwei Dinge von sonst absoluter Gleichheit (zwei Atome etwa) werden immer noch verschieden und gleichsam Individuen sein durch die verschiedene Lage; so scheint in dieser Ordnung das Fundament für alle Individualität auch höherer Art zu liegen. Demgegenüber gehört zu den treibenden Motiven des Leibnizischen Systems die Einsicht und Überzeugung, daß das Wesen der personalen Individualität in ihrer geistig-qualitativen Besonderheit beruht und daß diese innere in sich geschlossene Einzelheit und Einzigartigkeit als solche gar nichts zu tun hat mit räumlichen Orten und Beziehungen.¹⁾ Auf diese Überzeugung ist zuletzt das berühmte principium identitatis indiscernibilium begründet. Indem Leibniz den Begriff der Substanz und des Einzeldings vom Icherlebnis aus zu fassen sucht (nicht aber vom Körper, etwa vom Atom her), greift dieser Individualitätsbegriff, unter Vermittlung wieder der qualitativen Besonderheit organischer Einzelwesen, über auf alles Seiende. Alles was ist, ist durch sich selbst und rein in seinen eigenen „inneren“ Qualitäten individuell. Die räumliche Verschiedenheit der Dinge ist bloß ein äußerer Relationsausdruck für die viel tiefer liegende substantielle Besonderheit und Differenzierung. Nicht nur in den geistigen Personen, sondern auch an den Lebewesen mit ihren immanenten Entwicklungsge-

¹⁾ In der Gegenwart ist dieser Gedanke in sehr bedeutsamer Weise wieder wirksam geworden bei M. Scheler (vgl. *Wesen u. Formen der Sympathie*, 1923, S. 75/6 f.)

setzen und ihrer bis in einzelne und kleinste Glied reichenden qualitativen Individualisierung ist dies Prinzip zu fassen. Und wenn von hier der Blick fällt auf die ungeheure Mannigfaltigkeit alles Wirklichen, so drängt sich der Gedanke auf, daß dieser Reichtum der Kreaturen-Welt eine Unendlichkeit solcher innerlich-qualitativ individualisierten Substanzen darstellt, und daß auch hinter aller räumlich-äußeren Teilbarkeit und Geteiltheit (die notwendig ja ins Unendliche gehen) unendliche Vielheiten solcher Monaden-Individuen stecken. – So stellt Leibniz sein neues Individualitätsprinzip den immer naturalistisch orientierten¹⁾ alten Lehren vom Raum (und räumlicher Materie) als dem principium individuationis entgegen.

Wieder also zeigt sich der Raum als etwas Sekundäres. Ja, wenn man ihn als Sein rein für sich selbst nimmt, muß er geradezu als ein wirklichkeitsfremdes Prinzip sich darstellen. Die absolute Gleichartigkeit und Uniformität des reinen Raumes (für Spinoza das Zeichen göttlicher Erhabenheit über alles bloss Einzelne und Dingliche) widerspricht dem Grundcharakter der Individualisiertheit und differenzierten Fülle alles Realen. Der bloße Geometer und bloß räumlich denkende Naturphilosoph, wie der Mystiker und „Monopsychit“ eines esprit universel, mögen sich verlieren im Indifferent-Alleinen; vom personal gedachten Geistprinzip aus stellt die Welt, im Endlichen wie im Unendlichen, sich anders dar! Hier scheidet sich Leibniz' Seinsbegriff vielleicht am schärfsten von Spinozas abstraktem Henismus ab. Er kann auch die göttliche Weltüberlegenheit und -ursprünglichkeit nicht in einem Prinzip leerer Indifferenz erblicken. Die Gleichförmigkeit des Raumes bedeutet ihm nicht erhabene Überlegenheit über die Einzelwesen, sondern ein Zurückbleiben hinter dem Realitätsgewicht von in sich selbst unendlich erfüllten und besondern Substanzen. Die räumlichen Verschiedenheiten selber können offenbar nicht aus dem reinen leeren Raumprinzip gewonnen werden, sondern nur aus den individuellen Kräften, die in wirklichen dynamischen Beziehungen zueinander stehen. Zwei Orte rein für sich genommen, sind ununterscheidbar. Raum in sich selbst (diese chose uniforme et qui ne renferme aucune variété) ist nur die stete endlose Wiederholung eines Identischen.

¹⁾ Auch noch in Schopenhauers und E. v. Hartmanns Lehre vom principium individuationis hat der Naturalismus das entscheidende Wort!

Also kein selbst Reales – denn das Reale ist überall konkret, unterscheidbar und individuell. Das indifferenziert-gleichförmige Raumkontinuum kann nur ein Ideales und Abstraktes sein, ein bloßes être de raison; gerade die Indifferenz beweist, als Un-Bestimmtheit, die Abstraktheit. So führt Leibniz denn auch im Streit mit Newton-Clarke seinen Satz vom Grunde (zuletzt das Prinzip der Mannigfaltigkeit und Vielheitsharmonie des Seienden) gegen den Gedanken vom absoluten Raum ins Feld. Wäre der Raum das reale und fundamentale Weltprinzip, für das Jene ihn ansehen, so gäbe es, sagt Leibniz, keinen inneren noch äußeren Grund, in seiner Einförmigkeit Teile zu unterscheiden. Und er zwingt immerhin den Gegner, ihm dann sein Hauptprinzip, den Satz vom Grunde zu bestreiten, um nur den absoluten Raum zu retten.

So kommt Leibniz zu seiner These: der Raum ist nicht Substanz und überhaupt kein absolutes Sein, nicht existence à part; er ist nicht göttlich-immaterielle Wirkungssphäre für die Dinge, ein Prius ihnen gegenüber, nicht Attribut der göttlichen Substanz, – sondern nur Akzidenz der endlichen Substanzen, ein être relatif, untergeordnet den anderen geschaffenen Wesen, Produkt, Resultat und Ordnung ihrer dynamischen Vielheit und Beziehungen. Wenn es keine Kreaturen gäbe, so würde der Raum nur in den Ideen Gottes sein, als bloße Möglichkeit der Ordnung. So sehr er für unser unmittelbares Wahrnehmen dem Einzelsein der Dinge als umfassendes Prinzip voranzugehen scheint, – der tieferen wissenschaftlichen und metaphysischen Betrachtung erweist er sich als abhängig von Kraftsubstanzen und ihrer Auswirkung. Er ist kein leeres absolutes Etwas; es gibt kein Subjekt, das nichts als Ausdehnung hätte. Nur als Phantasma unserer Einbildung entsteht ein solches Sein. Sondern immer ist der Raum erfüllt. Diese Erfülltheit aber eignet ihm nicht als eigene Substantialität (so bei Descartes), sondern sie stammt aus wirklichen Realprinzipien, zu deren Relationen er nur die „Ordnung“ gibt. Die Relativität aller Orts- und Bewegungsbestimmungen, die Newton auf das Prinzip des absoluten Raumes trieb, läßt Leibniz vielmehr auf die Seinsabhängigkeit des Raumes von den nicht-relativen Substanzen schließen. Das Räumliche ist das, was der Geist an Permanentem in den sinnlichen Manifestationen der Beziehungen zwischen den absoluten Substanzen erfassen kann. Diese Substanzen selbst und in sich – vor allem die geistig-personalen – sind nicht durch Raumstruktur bestimmt. Der Raum als Wesen für sich genommen, als dies un-

wandelbare ewige unendliche Ding, das substantieller sein soll als die endlichen Substanzen, hat nur „mentale“ Existenz. Seine Unendlichkeit ist vielmehr die der Welt, die ein aktuell-unendlicher Inbegriff von Einzelsubstanzen mit ihren Kräften und Wirkungszusammenhängen ist; er ist die Ordnungsform dieser unendlichmal unendlichen Aktualität. Seine Gleichförmigkeit ist Ausdruck seiner absoluten Unbestimmtheit. – Und seine Rationalität? Sie bleibt in vollen Ehren, wie auch die geometrisch-phoronomische Methodik ihren Wert behält. Die geometrischen Sätze sind ewige Wahrheiten, die von keinem empirischen Phänomen jemals verletzt werden können. Nur muß man wissen, daß diese „Gründe“ nicht ins Substantielle hinabreichen, sondern im Phänomenalen und Relativen, in der Sphäre der Auswirkungen und Resultate bleiben. Die räumliche Entzifferung des Buches der Natur geht auf Gegebenheiten, welche auf ihre Art die absolute Realität „ausdrücken“, nicht aber diese selber sind; das Räumlich-Wirkliche ist schon eine symbolische und zuletzt in gewissen Zügen auch inadäquate Übersetzung der Beziehungen der Monaden. Die geometrischen Wahrheiten sind als ewige Wahrheiten gegründet im Verstande Gottes, und insofern ist der reine Raum „in“ Gott und göttlich-rational; hier bleibt ihm auch, als Idealprinzip, die Einheit und Unendlichkeit. Die geometrischen Gesetze bleiben uns auch das Vorbild wissenschaftlicher Exaktheit in der Auseinandersetzung mit der äußeren Natur, als allgemeinste und notwendige Ordnungsformen ihrer Phänomene. Aber die Wissenschaft selbst und als solche hat ihre absoluten Grenzen; wo sie endet, beginnt die große Aufgabe der Metaphysik, die über Einzelbestimmungen und -berechnungen der Phänomene hinaus nach den Substanzen fragt! Der Mechanismus selbst setzt metaphysische Prinzipien von unräumlich-immaterieller Art voraus. Und die Prozesse der seelischen Innerlichkeit unterliegen einer ganz anderen Gesetzmäßigkeit als der mechanischen. Die Rationalität des Raumes ist gepaart mit einer grundsätzlichen Eingeschränktheit auf bestimmte sekundäre Seinsgebiete. So ist das Substantielle selber und damit vor allem eben das Geistige rein vom Raumzwang. Auch die Beziehung Gottes zu den Kreaturen wird nicht beschwert durch eine Setzung des reinen absoluten Raumes. Sondern Gott wirkt auf die Substanzen (als Kraft auf die Kräfte), deren ursprüngliche Seinsordnung seine prästabilierte Harmonie ist. Ein ideeller geistiger Zusammenhang verbindet die in sich geschlossenen Mona-

den, in erster Linie die personalen Mikrokosmen. Und sekundär erst, in der Auswirkung der endlichen Kraftsubstanzen, ergibt sich dann der Raum. Gott (dessen „Unermeßlichkeit“ etwas von allem Räumlichen schlechthin Unabhängiges bedeutet) ist allgegenwärtig in den immateriell-unteilbaren Einheiten; und erst durch diese kann dann auch von einer räumlichen Allgegenwart die Rede sein. Gott selbst ist nicht „im“ Raum; wer so denkt, macht ihn zur „Weltseele“. Im Raume sein, ist nicht eine Eigenschaft Gottes. Und so nimmt auch Gott die Dinge in sich selbst wahr, nicht aber im Raum und durch ein räumliches „Sensorium“; der Raum ist der (erst durch die endlichen Substanzen selbst gesetzte) Ort der Dinge, und nicht der Ort der Ideen Gottes.

So kann denn Leibniz geradezu (ganz im Sinne der christlich bestimmten Geistesmetaphysik) die Stufen der Realität und Vollkommenheit danach schichten, wieweit die räumliche Ausschließlichkeit und Äußerlichkeit jeweils maßgebend sein darf. Eine wichtige und wenig beachtete Stelle in seinem *Discours de metaphysique* lautet: „Die vollkommensten aller Wesen, und die am wenigsten Volumen einnehmen, d.h. die einander am wenigsten hindern, das sind die Geister, deren Vollkommenheiten ihre Tugenden sind.“ In der Tugend der Liebe durchdringen sich, recht im Gegensatz zur Undurchdringlichkeit alles Raum-Körperlichen, die Personen (ohne dadurch von ihrer inneren Geschlossenheit und Selbstheit einzubüßen); hier genießt Eines das Glück des Andern. – Damit stellt sich der Raum in Leibniz' Lehre nicht nur als eine bloß phänomenale Wirklichkeit, d.h. als sekundäre Auswirkung unräumlicher Substanzen dar, sondern er scheint mit seiner abstrakten Allgemeinheit des Außersichseins (um hier einmal ein Wort von Hegel anzuwenden) in dem Maße hinfällig zu werden, als man zu höheren Seinsformen, zu seelisch-geistigen Monaden, aufsteigt.

Und dennoch hat auch hier der Raum die Tendenz der Uebergreifens auf das Geistige. Wenn Leibniz ihn, im Gegensatz zu den bisherigen substantiellen oder attributiven Fassungen, als einen bloßen *ordre de coexistence* definiert, so meint er damit nicht eine spezifische Weise der Koexistenz (die der niederen Monaden etwa mit ihren eigentlich dynamischen Beziehungen), sondern die wesenhafte Grundform alles möglichen Koexistierens überhaupt! Der Raum ist nicht das *principium*

individuationis, sondern den Individualsubstanzen und ihren ideellen Harmoniebeziehungen nachgeordnet; aber in ihrem wirklichen Koexistieren kann er sie nur im Raumzusammenhang sich denken. Auch die geistigen Wesen sind, sofern sie gleichzeitig da sind und eine Wirklichkeit und „Welt“ miteinander bilden, – „im“ Raum, durch räumliche Beziehungen einander zugeordnet. Jede Monade hat kraft ihres Existierens ihre „Lage“; die simultane Aneinanderreihung vieler Lagen aber erzeugt die Ausdehnung. So hat denn also jedes endliche Wesen nach Leibniz seine räumliche und damit (da der Raum nur in dynamischen Beziehungen möglich ist), seine körperliche Seite! Ein geschaffener Geist ohne Materie (so sagt er gegen Bayle) würde ein *deserteur de l'ordre general* sein. Alle Annahme von höheren gänzlich körperlosen Wesen und Intelligenzen ist widersinnig, weil dem Begriff der Welt als einer universalen Verknüpfung und Ordnung widersprechend; solche Wesen würden ohne „die nötige Verbindung“ sein, ein jedes wäre schlechthin und wirklich eine Welt für sich. Auch beim Tode also bleibt unserem unsterblichen Personwesen Körperliches angeheftet. Auch die Seelen sind immer an einem Ort. – So bleibt ein Stück Raumnaturalismus in der Vorstellung von den geistigen Wesen und ihrer Welt sogar beim „Urheber des Systems der prästabilierten Harmonie“ und der repräsentierenden Monaden. Von hier gesehen ist es nicht so verwunderlich, daß in der Leibniz-Nachfolge des 18. Jahrhunderts der Raum vielfach wieder zu einem obersten und allgemeinsten Seinsprinzip wird, daß er bei Crusius z. B. als *complementum possibilitatis* umfassendes und selbst das göttliche Sein mitbetreffendes Existenzprinzip wird.

Demgegenüber bedeutet Berkeleys und Colliers radikaler Spiritualismus eine wirkliche Befreiung. Auch ihre Gedanken arbeiten sich heraus im Kampfe gegen die materialistische und atheistische Gefahr, die aus der neuen Wissenschaft und Raummetaphysik erwachsen ist. Und auch sie arbeiten gegen die zweideutige Ausflucht, die in der englischen Naturphilosophie und ihrer Raummetaphysik versucht wird. – Die wissenschaftliche Erklärung der materiellen Wirklichkeiten treibt hinaus auf ein Prinzip des absoluten Raumes. Aber man darf diesem Wesen keinesfalls Realität zusprechen! Als für sich bestehende, allgegenwärtige, unendliche und unveränderliche, unteilbar-eine, gleichförmige und unabhängige Wesenheit tritt der Raum

mit seinen eigenen Ansprüchen als gleichsam ebenbürtig neben die göttlich-geistige Substanz, beschränkt also ihr Sein (Vergl. die entsprechenden Argumente bei Leibniz im Briefwechsel mit Clarke). Und die Schwierigkeit wird nicht gelöst, wenn man die Ausdehnung zu einem Teile des göttlichen Wesens selbst, zum Attribut dieser Substanz erklärt. Sollen Gott und Welt nicht in eine pantheistische Alleinheit verschmelzen, so müßte man dann wieder den Raum als Gottesattribut und den Welt-raum unterscheiden – zwei unendliche Räume wären das Ergebnis. So fordert das Prinzip des unendlichen Geistes die Abweisung der Raumrealität, damit zugleich aber (so zeigt besonders Collier) die Bestreitung einer absolut-realen räumlichen Materie, die eben jenes Raumprinzip voraussetzen müßte. – In Wirklichkeit sind auch, wie Berkeley betont, jene erhabenen Prädikate des absoluten Raumes im Grunde nichts als negative (privative) Eigenschaften. Die Leere des Raumes ist auch ihm wieder das Merkmal seiner Nichtigkeit. Unsichtbar muß er sein, untastbar, ohne Teile, ohne Grenzen, ohne Bewegung, ohne Wirkungskraft – also das reine Nichts; die vollkommenste Vorstellung des Nichts, die man sich denken kann! In Wirklichkeit kann solcher Raum weder vorgestellt noch gedacht werden; ein bloßes Idol unserer Einbildungskraft ist er, ein abstraktiver Mißgedanke, und der zum „Materialismus“ führt. Auch für Berkeley ist es gerade die Gleichförmigkeit und Indifferenz des Raumes, die ihn mit Mißtrauen erfüllt gegen seine Realbedeutung. Nur das Diskrete, Individuelle ist für ihn real. Seine Ablehnung des mathematischen Unendlichkeitsbegriffs arbeitet in derselben Richtung. Die einzige positive Eigenschaft des Rätselwesens Raum, die Ausdehnung, wird eben dadurch wieder diskreditiert, daß sie unmeßbar und unendlich-teilbar (zugleich aber in sich unteilbar) sein soll.

Nur durch den radikalen Spiritualismus entgeht man diesen Schwierigkeiten und abstrakten Mißbegriffen. Was wir allein als „Raum“ kennen und haben, das ist die Ausdehnung unserer wirklichen und sinnlichen Außenweltvorstellungen; diese aber ist weder unendlich noch unendlich-teilbar, noch ewig und gleichförmig, sondern konkret, gegliedert und begrenzt. Auch gibt es hier kein „Leeres“; Raum und Körper unterscheiden sich nur als die bloß sichtbare Ausdehnung von der auch tastbaren. Die wirklich wahrgenommene Ausdehnung zeigt sich weiterhin als etwas gar nicht in sich Selbständiges und Einheitliches, sondern als bloße Erfahrungskombi-

nation zwischen Gesichts- und Tastvorstellungen. Die Raumgebilde unserer wirklichen Vorstellungen sind subjektiv, nicht anders als die Sinnesqualitäten. Was aber berechtigt uns dazu, nun noch als angebliches Urbild eine Räumlichkeit an sich zu fordern? Die Schwierigkeiten des Cartesianischen Dualismus, die auf den Occasionalismus hinausgetrieben hatten, sprechen gegen solche äußere Realität. Unausgedehnte, unteilbare und aktiv-lebendige „Geister“ haben so wenig zu tun mit einer ausgedehnten, teilbaren und toten Wirklichkeit, daß nicht begriffen werden kann, auf welche Weise Dinge auf Geister wirken, Körper in abbildende Ideen sich umsetzen sollen. Kein Philosoph kann das erklärlich machen. Wenn aber Malebranche beide Seinsordnungen voneinander unabhängig macht, so nimmt er eine Raumrealität und materielle Welt an, die zu nichts mehr dient – wenn doch unsere Vorstellungen in ihrem eigenen Umkreis bleiben und in der Beziehung auf die göttlichen Ur Ideen ihre Funktion erschöpfen. Also: es existieren nur die *res cogitantes* (wir sind uns ihrer unmittelbar bewußt im Selbstgefühl und der vernünftigen Reflexion), das göttliche Urwesen und das Reich der „Geister“, das Gott geschaffen hat, mit allen den Vorstellungen in diesen Wesen. Eine räumlich-materielle Existenz an sich und ablösbar vom Wahrgenommenwerden in Ideen der Geister ist ein abstrakter in sich unverständlicher Gedanke. Damit sind nun die geistigen Substanzen ganz befreit von aller Bindung an den Raum. Die Ursubstanz vor allem hat nichts Räumliches, ist reiner Geist, unteilbare und aktive Kraft; sie hat auch keinen Raum als Folge oder Schöpfungswirkung neben sich. Gottes Allgegenwart in allen Geistern hat nichts Räumliches. Erst in den Geistern selbst tritt Räumliches auf – aber rein ideell, als Vorstellung! –

Hier aber findet sich auch Platz noch für das dritte Wert- und Wesensmerkmal des Raumes: für die Rationalität. Die Vorstellungen von einer äußeren Natur sind ja nicht sinnlose und wirre Traumbilder der endlichen Geister, sondern eine große und reiche, gegliederte und geordnete Folge von Ideen, durch welche die göttliche Urkraft zu unserem Geiste spricht. Und dies ist die gewaltige Aufgabe der mathematischen Naturwissenschaft: die Ordnung dieser Ideensprache zu erforschen. Sie findet innere Konstanz und Regelmäßigkeit in den Erscheinungen, die dem natürlichen Erfahren noch vielfach unzusammenhängend und zufällig scheinen. In Wirklichkeit ist ja die

Aufgabe der Wissenschaft, gerade in der neuen Methodik, nicht das Fragen nach den realen Ursachen und Kräften, die den Erscheinungen zu Grunde liegen (solche Kräfte, sagt Berkeley, würden doch immer wieder okkulte Qualitäten sein, abstrakt und dunkel; die „Schwerkraft“ oder eine „absolute“ Bewegung im Sinne des Trägheitsprinzips ist nicht sehr verschieden von den „substantiellen Formen“ oder den Entelechien einer früheren Naturbetrachtung), sondern das Aufdecken gesetzlich-notwendiger Zusammenhänge und Konformitäten in den Gegebenheiten, den Erscheinungen selbst! Sie schließt nicht durch Erscheinungen auf absolute Dinge, sondern deutet die gegebenen Zeichen in ihrem Sinnzusammenhang. So ist gerade für den subjektiven Idealismus Berkeleys die Natur ein Buch, in dem wir lesen und das die Wissenschaft erst recht entziffert. Die geometrisch-phoronomische Durchdringung und Vorusberechnung der Erscheinungen deckt die Grammatik dieser Sprache Gottes zu den Geistern auf und stellt diese Erkenntnis in den Dienst geistigen Handelns. Wie aus nur wenigen Buchstaben zahllose Worte und Wortzusammenhänge von erhabenem Sinn gebildet werden können, so zeigen uns die „künstlichen Maschinen“ der Natur, das Triebwerk, das die Wissenschaft uns aufdeckt, eine ungeheure Fülle, eine sinnvolle Ordnung und Harmonie von Gebilden aus einfachen vorstellbaren Elementen. Es ist ein „Materialismus“, wenn man diese Zeichen und die darauf gebauten Hypothesen der Wissenschaft auf eine absolute äußere Realität umdeuten will. Die Rationalität des Raumes und der mathematisch verstandenen Natur weist nicht auf eine höhere Realität von schlechthin außergeistiger Art, sondern sie ist selbst nichts als die Sinngliederung und Regelmäßigkeit in einer Sprache zwischen Geist und Geistern. Die Aufdeckung der geometrischen Strukturen und Gesetze bedeutet ein fortschreitendes Gewahren von Symbolen der ewigen Konstanz und Idealität Gottes.

So ist das Geistige von aller Raumesbindung frei – aber um welchen Preis! Nicht nur die Aussage des natürlichen Realitätsbewusstseins und der Wertüberzeugung vom eigenen Realitätsanspruch der Dinge und Lebewesen, mit denen der Mensch in Gemeinschaft steht – sondern auch die aller Naturforschung wesenhafte Realitätstendenz wird verkannt und umgedeutet. Die Gegensätze der Hypothesen, etwa des Ptolemäischen gegen das Kopernikanischen Weltsystem, stellen sich diesem

Standpunkt als bloße Unterschiede von Betrachtungsweisen dar, deren Wahrheitsbedeutung sich in der grösseren Harmonie und Regelmässigkeit der von der stärkeren Auffassung gezeichneten Bewegungen erschöpft. Das aber ist eine Wendung, die der Tradition der neuen Wissenschaft und Naturansicht, so wie sie ihre großen Führer schufen, zuwiderläuft; der reine Spiritualismus ist unverträglich mit dem Weltpathos dieser neuzeitlichen Bewegung. Wenn Fichte später vom metaphysischen Blick auf die geschichtliche Welt aus, und kaum berührt von Fragen der Natur und der Naturforschung, auf einen absoluten Idealismus von immerhin verwandter Art hinauskommt, so ist das eine in sich selbst harmonische Position; für das Zeitalter Newtons aber und für die Denker und Forscher, die ganz im Zusammenhange der Naturbewegung stehen, mußte Berkeleys These eine unmögliche Paradoxie bedeuten, die u. a. auch den berechtigten und notwendigen Seinsanspruch des Raumprinzips fundamental verkenne.

So sind es denn die realistischen Fassungen, welche die Raumspekulation des 18. Jahrhunderts beherrschen. In ihren Traditionen steht der junge Kant bis zu dem Zeitpunkt, wo er mit seiner neuen These sich den bisherigen Lösungen insgesamt (mit Einschluss der von Berkeley) entgegenstellt.¹⁾ Wie sehr das naturphilosophische Hauptwerk des jungen Kant und damit seine ganze Frühmetaphysik unter dem Uebergewicht des neuzeitlichen Raumpathos steht, braucht nicht ausgeführt zu werden. Der aktual-unendliche Raum ist das erhabene Allheitsprinzip, das alle Weltinhalte und Weltbildungen umfaßt, und eben damit der „unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart.“ Räumliche Anordnungen bestimmen die Wirkungsweisen nicht nur materieller Körper, sondern auch noch der geistigen Wesen: die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen und die Freiheitskraft ihres Willens ist (zufolge ihrer Gebundenheit an stofflich leibliche Grundlagen) Funktion ihrer Entfernung vom Weltmittelpunkt. Und die Unsterblichkeitserwägungen träumen vom künftigen Dasein der Seelen in anderen „Punkten des Weltraumes“, auf anderen ent-

¹⁾ Für den folgenden Abschnitt bin ich gezwungen, Einiges zu wiederholen aus einem Aufsatz über „Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“ im Kantfestheft der Kantstudien 1924. Dort auch die Belegstellen.

fernten Himmelskugeln. Nur schwache Andeutungen weisen gelegentlich über den Raumnaturalismus des Newton-Schülers hinaus.

Dennoch hat Kant in keinem Augenblicke seines Lebens sich durch die pantheistischen Tendenzen dieses Alleinheitsprinzips gefangen nehmen lassen. Die metaphysischen Frühschriften weisen ihn aus als Fortsetzer des Leibnizischen Pluralismus. Der Raum ist Folge und Auswirkung („Phänomenon“ im objektiven Sinne) von dynamischen Monaden, deren ursprüngliche und substantielle Einheitsordnung nicht durch den Raum, sondern durch eine ideelle (vom geistigen Urprinzip gesetzte) Harmonie konstituiert wird – die also ihrerseits im Raumzusammenhang sich nachträglich und sekundär nur ausdrückt. Aus späteren Bemerkungen (besonders in den Vorlesungen) geht unzweideutig hervor, daß ein entscheidendes Moment für diese pluralistische Abwehr jedes „Spinozismus“ die Selbstgewißheit des personalen Ich gewesen ist, ganz wie bei Leibniz; von hier aus erweist sich der Begriff „dependent“, selbsttätiger Substanzen als notwendig gegenüber dem henistischen Zwang in der Substanzdefinition Spinozas. So werden auch die materiellen Kräfte auf einfache Einheiten von substantieller Art zurückbezogen, und der Weltbegriff überhaupt stellt sich (um mit den Termini der späteren Inaugural-Dissertation zu reden) von Anfang an dar unter der Form eines compositum substantiale, eines Substanzenaggregats – entgegen dem (henistischen) totum, als welches das Raumkontinuum rein für sich selbst erscheint.

Aber der Raum behält, an die zweite Stelle gedrückt, doch Eigenkraft genug, um den Gedanken des geistig-personalen Seins in wesensfremde Kategorien hineinzuziehen. Daß die Seele „in einem Orte“ ist und dort auf den Körper wirkt (so in Kants Erstlingsschrift), scheint als Selbstverständlichkeit bestehen zu bleiben und wird offenbar nicht als Problem empfunden; und was das geistige Urprinzip anlangt, so wird sein Verhalten zum Weltganzen (als dem ambitus der göttlichen Präsenz) ohne Bedenken in Analogie gesetzt zur physischen Monade in ihrer dynamisch-räumlichen Auswirkung (als dem „Umfang ihrer äußeren Gegenwart“).

Das ändert sich erst allmählich und in dem Maße, als aus dem naturwissenschaftlich ausgebildeten und naturphilosophisch orientierten Metaphysiker das tiefer und ursprünglicher in ihm gelegene Lebensinteresse für die geistige Welt hervorbricht.

Die großen äußeren Anstöße werden durch die Namen Rousseau und Swedenborg bezeichnet, und die entscheidende Wandlung vollzieht sich im Verlaufe der 60iger Jahre, um mit der „kritischen“ Wendung von 1770–1781 zum vollkommenen Sieg und Primat des Geistes gegenüber allen Tendenzen des Raumnaturalismus zu führen. Ein neues Interesse fällt in diesen 60iger Jahren auf die Verschiedenheit des Seelisch-Geistigen gegenüber den physisch-materiellen Monaden: während diese in ihrer Wechselwirkung miteinander „ein Ausgedehntes und einen Klumpen“ ausmachen, sind jene, in ihren Relationen selber nicht raumsetzend, im Raume „nicht durch Undurchdringlichkeit“ und können, in Verbindung mit dem Körper, Raum „einnehmen“, ohne ihn doch zu „erfüllen“. Leibniz' Versuch, die Räumlichkeit als ein Moment an jeder endlichen Monade darzustellen, liegt hier fern; es gibt zwei grundverschiedene Arten von Substanzen; und so wenig für Kant die Kraftmonaden „immateriell“ sind, weil sie erst das Räumlich-Materielle setzen, so wenig haben die Seelen als solche für ihn eine räumliche Kehrseite oder Auswirkung. Kant hat stets mit der Möglichkeit „reiner Intelligenzen“ gerechnet und das Verhältnis von Seele und Körper streng dualistisch, wie Descartes, gedacht. – Um so dringlicher wird eine Frage wie die nach dem Sitz der Seele im Körper oder die allgemeinere: „Wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als denen anderen von ihrer Art?“ Die Art, „wie ein Geist im Raume gegenwärtig sein kann“, sei noch nie gegeben worden – heißt es in dieser Zeit.

Und gleichzeitig erweist sich der Begriff einer „lokalen“ Allgegenwart des göttlichen Prinzips als undurchführbar. Nichts kann an mehreren Orten zugleich sein; kein Sein kann mit sich selbst in einem äußeren Verhältnis stehen. Es könnte nur ein Teil des Urwesens an jedem Orte sein. Das sind Bedingungen, die dem geistig-personalen und weltüberlegenen Urprinzip schlechthin widerstreiten. Gott als ausgebreitet und allgegenwärtig im Raume, der Raum als unendlicher Umfang der göttlichen Gegenwart – das ist eine Vorstellungsweise, die den Urgeist zur „Weltseele“ umbildet und hinabzieht! Der Begriff des sensorium Dei ist abzuweisen, ebenso der vom Raum als complementum possibilitatis, also als Wesensform auch des göttlichen Daseins (Crusius) oder der vom Raum als realer Bedingung für die Existenz aller endlichen und abgeleiteten Wesen (Mendelssohn). Erst recht muß von der Wesenheit des ens

realissimum das Räumliche ausgeschlossen werden: Ausdehnung kann nicht Eigenschaft von Demjenigen sein, „der da Verstand und Willen hat“; der Begriff vom unendlichen Geiste, als einer unendlichen und notwendigen Substanz, fordert zuerst und vor allem die Negation der Ausdehnung! So arbeiten, in der Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen, Kants geistesmetaphysische Gedanken gegen die Thesen von Newton, Leibniz und Spinoza.

Aber wie soll die Ablösung vom Raume gedacht werden? Wenn der Raum real ist (sei es auch nur als Folge und Phänomenon dynamischer Beziehungen), wie kann dieses Reale dann dem *ens realissimum* schlechthin abgesprochen werden? Wie soll es verhindert werden, dass dessen „virtuale“ Gegenwart in endlichen Substanzen nicht *eo ipso* auch „lokale“ Gegenwart wird, mit allen Konsequenzen, die das mit sich bringt? Wie soll es sich vermeiden lassen, daß die Intelligenzen irgendwo an einem Orte, die Seelen irgendwie „im“ Körper sind und in Beziehung zu „denen anderen von ihrer Art“ räumlich gebunden sind? –

Die Lösung wird ermöglicht durch die neue These, die Kant den früheren entgegensetzt. Der metaphysische Kampf zwischen dem personalen Geistprinzip und der Raumwirklichkeit, zusammenwirkend mit erkenntnistheoretischen und wesensmetaphysischen Betrachtungen des Raumes rein in sich selber, treibt auf die Leugnung einer geisttranszendenten Realität des Raumes hinaus¹⁾ – nur in ganz anderem Sinne als bei Berkeley. Die Kr. d. prakt. Vernunft sagt es ganz klar und unzweideutig: wenn man die Idealität des Raumes nicht annimmt, bleibt nur der *Spinozismus* übrig; durch den dann alle endlichen Wesen zu bloßen „Akzidenzien“ Gottes werden. Und eine

¹⁾ Merkwürdig ist es, wie wenig diese metaphysischen Einwände gegen die Realität des Raumes in ihrer Wirksamkeit bei Kant beachtet und gewürdigt worden sind; es ist dann allerdings kein Wunder, wenn in der Kant-Literatur immer wieder darüber geklagt wird, dass Kants bekannte Raumargumente nicht beweiskräftig seien für seine These und dass auch die indirekte Begründung durch die Antinomien schon voraussetze, was zu beweisen sei. – Sehr merkwürdig ist auch, wie im Kantianismus des späteren 19. Jahrhunderts die Idealität des Raumes als Kantisches Dogma weiterlebt, obgleich der Sinn für die eigentlichen Gründe abgestorben ist.

Stelle aus den Vorlesungen paßt genau dazu: „Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Teile der Welt sind Teile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit; er ist einig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden, es ist alles in ihm.“

Der Raum ist, so sagt die These von der „transzendentalen Idealität“, nicht Substanz (das „Unding“ eines ausgedehnten Nichts), noch Attribut und Folge einer Ursubstanz. Er ist auch nicht ein Relationsprodukt von wirklichen Substanzen – das würde sich schlecht zu der Art reimen, wie wir ihn und die Kräfte in ihm erfahren. Aber er ist auch nicht ein Nichts, ein reiner Schein, ein bloßer Sprachausdruck für innergeistige Beziehungen. Sondern er ist die Wesensform unseres äußeren und sinnlichen Anschauens von wirklichen Dingen. Er (und ebenso die Zeit) stellt etwas völlig anderes dar, als alle uns sonst bekannten Entitäten: weder Substanz noch Akzidenz ist er, weder sinnlich-körperliches noch unsinnlich-spirituales Sein, weder (in seiner Einzigkeit) ein Individuum, noch auch (in seiner Allgemeinheit) Gattung, weder ein Sein vor den Dingen noch deren Folge, weder ein imaginäres Nichts, noch ein reales Sein.¹⁾ Er ist Form unserer Anschauung. Nur in bestimmter Einstellung und Relation des Geistes auf die Dinge tritt er, dann aber auch als ein Notwendiges, auf.

Ein völlig neues Licht fällt damit auf die großen Wesenseigenschaften der Unendlichkeit, Gleichförmigkeit und Rationalität. Die Unendlichkeit des Raumes ist nicht die eines göttlichen Sensoriums oder einer Wesensdimension des Göttlichen noch die Unendlichkeit des Universums. Reale gegenständliche Unendlichkeit von extensiv-quantitativer Art kann uns, als endlich-diskursiven Wesen, niemals gegeben werden. Der Raum aber wird von uns „als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt“. Damit ist er (mit ihm die Zeit) ein Unikum der endlichen Erkenntnis: ein eigentümliches Analogon zur allumfassenden „Idee“ im göttlichen Verstande. Denn den unendlichen (anschauenden) Verstand haben wir uns doch so zu denken, daß er vom Ganzen aus das Einzelne *limitando* begreift, etwa aus einer Harmonie der Zwecke das einzelne Weltwesen; während der endliche Verstand stets nur an den besonderen

¹⁾ Absichtlich beziehe ich mit diesen Formulierungen Kant zurück auf die ersten Raumdiskussionen der Renaissance.

Daten der Erfahrung ansetzen kann, um von da durch Analyse und durch die Mittel anschauungsleerer Allgemeinbegriffe auf die Totalität als eine ihm unendlich ferne und schlechthin unerreichbare „Idee“ hinzutendieren. Die Raumerkenntnis, rein für sich genommen, ist von der ersteren Art: ich gewinne und begreife die Teile hier durch Einschränkung des Ganzen, das in der Anschauung als Eine Einheit und Unendlichkeit vorgegeben ist. So ist die geometrische Erkenntnis „a priori“ und synthetisch – im Idealen also das, was im Realen nur die göttliche Erkenntnis leisten kann. Sofern aber diese Raumidealität die Wesensform unseres äußeren Anschauens und damit auch der angeschauten Gegenstände als „Erscheinungen“ darstellt, greift solche synthetisch-apriorische Erkenntnis auch über auf die Wirklichkeit, wenn auch nur auf die Wirklichkeit für uns! Raum und Zeit sind für die Erscheinungswelt „Urbilder“ und der Mensch (als das principium originarium der Erscheinungen), in dessen Intelligenz sie als Anschauungsformen ursprünglich gelegen sind, kann durch sie die Erscheinungen a priori überblicken. So wie das Noumenon in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des mundi intelligibilis; wir erkennen die Dinge a priori nur, soweit wir selbst die Urheber von ihnen sind, entsprechend der urbildlichen Anschauung der Welt an sich durch ihren Schöpfer. Durch seine apriorisch-intuitiven Formprinzipien ist der Mensch „Kosmotheoros, der die Elemente der Welterkenntnis a priori selbst schafft“; in der erkennenden Intelligenz liegt „beziehungsweise das All der Realität aller möglichen Erscheinungen“.¹⁾

Nicht das „Sensorium“ Gottes also ist der Eine unendliche Raum, sondern die anschaulich-apriorische Fundamentalfunktion der menschlichen Vernunft! Seine Unendlichkeit liegt über alle Endlichkeit gegebener Dinge und Weltsysteme hinaus – als Allheitsprinzip der möglichen Erscheinungen in unserem Geiste! Der Raum ist „Idee“ (so sagt Kant ausdrücklich einmal), d. h. unendliches Totalitätsprinzip; zugleich aber doch (formale) Anschauung; so ist er ein Unendlich-Überlegenes und Einheitlich-Primäres gegenüber allen Dingen der empirischen Realität. Wäre er ein unendliches Sein an sich, dem Geiste transzendent, wie könnten wir dann von ihm

¹⁾ Vgl. dazu: Kants Reflexionen (hrsg. B. Erdman) Bd. 2, Nr. 966, 929, 1133, 1285 und Kants Opus postumum (nach Adickes) S. 756, 771.

wissen; wir haben ihn vielmehr, als diese eigentümliche unmittelbare Unendlichkeitsgegebenheit, weil er die „im Gemüte bereit liegende“ Form ist. Wir sehen den unendlichen Raum nicht, wie Malebranches Ausweg wollte, in Gott (als dem Urprinzip aller Unendlichkeit), sondern wir sehen ihn in uns. Die quantitativ-extensive Unendlichkeit ist eine Anschauungsweise des endlich-sinnlichen Geistes, nicht eine Daseins- oder Wirkungsweise des unendlichen Verstandes selber. Wir sehen alles äußerlich gegebene Endliche auf dem Hintergrund der Raumunendlichkeit: das ist eine fundamentale Wesensbestimmtheit unseres Geistes und ein Unendlichkeitsmoment an ihm selbst. Aber es folgt daraus nicht die Seinsüberlegenheit des Raumes als eines ontologischen Prius über die Substanzen, sondern vielmehr die apriorische Erkenntnisüberlegenheit des menschlichen Geistes über alle empirischen Gegebenheiten.

Damit ist auch die Homogenität des Raumes, seine ewige Erhabenheit über alle Besonderungen zurückbezogen auf die Formkraft des Geistes. Es ist zu negativ, wenn Leibniz die Indifferenz als Ausdruck blosser Unbestimmtheit fasst. Auch der leere unbestimmte Raum ist etwas: ein höchst reales und konstitutiv-notwendiges Prinzip endlicher Wirklichkeitsanschauung; ein ens rationis in einem ganz neuen und unverächtlichen Sinne. Die Dinge und Bewegungen kann man wegdenken, nicht aber den leeren Raum: diese „Form“ gehört zur endlich-sinnlichen Vernunft, gibt ihr die Apriorikraft. Aber es wäre allerdings sehr falsch, wenn man aus diesem Totum und Kontinuum ein selbständiges und vom erkennenden Geiste abgelöstes Sein machen wollte. Und alle Versuche, das Anschauungskontinuum aus selbständig-diskreten Elementen zusammen zu setzen, sind grundsätzlich verfehlt: seine Einheit ist nicht die eines materiellen Aggregats, sondern die einer Form und Funktion des Geistes in seiner Auseinandersetzung mit Gegebenem.

Und schliesslich wird auch die Rationalität des Raumes neu verständlich durch diese „Idealität“ im transzendentalen Sinne. Als Form der Anschauung gehört der Raum dem Geiste selbst ursprünglich zu, ist daher für denselben schlechterdings durchdringbar in seiner apriorischen Struktur. In der formalen Wesensharmonie des Raumes, in seiner intellektuellen und objektiven „Zweckmässigkeit“¹⁾ erfasst

¹⁾ Vgl. Kr. d. Urteilkraft § 62.

die endliche Vernunft nichts anderes als die immanente Sinnstruktur einer ihr selber zugehörenden Grundfunktion! Zugleich ist diese „Form,“ als fundamentale Bedingung für alle Gegegenstände äusserer Erscheinung, die sichere Basis für alle Wirklichkeitserkenntnis nach mathematischen Methoden; das Buch der Natur erschließt sich dem Kenner der geometrischen Schriftzeichen, weil die Natur selbst als Erscheinungswelt unter diesem apriorischen Prinzip des Geistes steht. – Aber diese Rationalität ist von ganz eigener Art: der Raum ist Apriori-Form der Sinnlichkeit! Die geometrischen Wahrheiten sind daher von einer einzigartigen Anschaulichkeit und Klarheit, sie haben den unvergleichlichen Vorzug einer konstruierbaren Konkretheit, – aber sie dürfen nicht zum Muster für rationale Seinsprinzipien überhaupt genommen werden. Seit Descartes' Zweifelsabstieg noch über die mathematischen Gewissheiten hinweg zur Evidenz des Cogito und der fundamentalen rein intellektualen Wesenheiten, als der ursprünglicheren und gewisseren, – war dies immer eine ungelöste Spannung im neuzeitlichen Rationalismus: es soll die Forderung einer der mathematischen streng analogen Evidenz der philosophischen Wahrheiten und Beweise (*more geometrico*) zusammengehen mit der Suche nach ontologischen Prinzipien, die aller „*imaginatio*“ wesenhaft unzugänglich bleiben müssen. Kant klärt die Situation, indem er durch den neuen Begriff der „reinen Anschauung“ als einer apriorischen Sinnlichkeit die geometrisch-anschauliche Rationalität auf ihr besonderes Gebiet einschränkt. Dadurch wird einerseits das Eigenrecht der mathematischen Naturmethodik, das durch Leibniz' Übergang zum Metaphysischen bedroht war, rein wiederhergestellt; nicht nur für Folgewirkungen der Naturkräfte ist die geometrische Betrachtungsweise zuständig, sondern für alle wissenschaftliche Erforschung der äusseren Natur. Es gibt nur einen rationalen Zugang zum Natursein: die mathematische Naturwissenschaft; auch die dynamischen Prinzipien sind ihr eingeordnet. Es gibt keine Metaphysik, die uns daneben und davor noch über die innere Struktur der äusseren Dinge an sich belehren könnte. Andererseits aber wird durch denselben Schritt das Vorurteil beseitigt, dass alle Rationalität, alle erkennbare Seinsgesetzlichkeit von der mathematisch-anschaulichen und konstruktionsfähigen Art sein müsste: für Gegenstände, die nicht der „sinnlichen“ Anschauungssphäre angehören, muss eine andere höhere (wenn auch weniger greifbar einleuchtende)

Rationalität angenommen werden, soll überhaupt Erkenntnis von denselben möglich sein. Die Rationalität des Raumes ist eine einzigartige, – aber sie ist nicht die einzige, noch in jedem Betracht die „höchste“ Rationalität. –

Das Übergewicht des Raumprinzips und selbst die so gefährliche Koordination zum Geistigen ist damit beseitigt, ohne daß seine Bedeutung für die gegebene Wirklichkeit und deren Erkenntnis verkannt würde. Beseitigt ist zunächst jede Gefahr des Übergreifens auf das Seelische, soweit wir es im inneren Sinn erfahren: der Raum ist nur Bedingungsform des äußeren Sinnes. Für die empirische Betrachtung wird die Frage nach dem „Sitz der Seele“ sinnlos. In ganz verschiedenen Aktrichtungen erschließt sich uns das äußere und das innere Sein; es ist nur falsche Einstellung, die da im Räumlichen nach Seelisch-Innerlichem suchen will. „Was bloß ein Objekt des inneren Sinnes ist, kann kein Objekt des äußeren sein.“ Die Anschaulichkeit des inneren Sinnes ist von schlechterdings raumfremder Art. „Meinen Ort im Körper kann ich nicht bestimmen, denn sonst müßte ich mich in einer äußeren Relation anschauen können“; „wenn aber die Seele . . . kein Gegenstand der äußeren Anschauung ist, so ist sie auch nicht im Raum“.

Erst recht wird aber die Frage sinnlos für die „Seele“ als Wesen an sich selbst, als „Intelligenz“. Der Raum ist eben nicht allumfassendes Seinsprinzip für die Dinge an sich, sondern er gilt nur relativ auf unser apriorisches Erfassen von „Gegebenem“. Damit wird für die Welt an sich eine andere Seinsordnung möglich und wahrscheinlich, als wir in unserer räumlichen Anschauungsweise kennen. Die Welt kann als *compositum substantiale*, als Aggregat aktiver Substanzen gedacht werden, ohne daß die henistische Tendenz des Raumkontinuums gegen solche „einfachen“ Elemente des Weltganzen streiten dürfte. Und der Zusammenhang dieser Substanzen kann als teleologisches Harmoniesystem gedacht werden, welches (anders als die Wesensharmonie des Raumes!) dem Einzelnen seine Selbstheit und Tätigkeit beläßt. Der Spinozismus tritt zurück; die eine Grundform der Erscheinungswelt schien auf ihn hinzutreiben, aber die Dinge an sich erheben sich darüber.

Und es gibt ja auch einen Zugang, ein rationales aber unsinnlich-unanschauliches Wissen um diese Welt an sich – soweit nämlich, als sie eine Welt der seelisch-geistigen Substanzen ist. Entgegen der Koordination von innerem und äußerem Sinne be-

deutet unsere übersinnliche, moralische Beziehung auf uns selber und alle anderen Personen als Endzweckwesen ein Vordringen zum absoluten Sein gegenüber allen Erscheinungsrelationen theoretischer Erfahrung. Aus dem Komplex von innerer Empirie und metaphysisch-rationalem Wissen, den Descartes' Ausgang vom Selbstbewußtsein noch darstellt, löst sich die übersinnliche und rein intelligible Seinsbeziehung der praktischen Vernunft heraus. Das „Reich der Zwecke“ tut sich auf, dem wir uns zugeordnet wissen und dessen Ordnungsgesetzlichkeit wir in der eigenen praktischen Vernunft erkennen. Diese im Sittengesetz sich uns erschließende Ordnung des Personalen aber ist eine schlechthin andere als die der räumlichen Alleinheit; und so sehr für unser sinnlich gebundenes Erkennen immer die räumliche Natur als „Typus“ für die geistige Welt sich darbieten wird, so sehr muß die Besonderheit der „übersinnlichen“ Freiheitswelt von sinnlich-räumlichen Entstellungen rein gehalten werden. Hier ist das Einzelne nicht Teil und Einschränkung bloß eines Ganzen, sondern in seiner autonomen Selbstheit ist es zugleich Glied und selbsttätige Bedingung des Welt-Aufbaues. Und dabei ist der Zusammenhang dieses Personenaggregats von einer Unmittelbarkeit und Innigkeit, der gegenüber alle Räumlichkeit allerdings nur als die „große Kluft“ erscheinen muß, die „alle Gemeinschaft aufhebt“. Hier ist der Raum weder das Prinzip der Individuation, noch das der Koexistenz und des Zusammenhangs.

Erst recht aber ist nun auch vom geistigen Urprinzip das räumliche Moment ganz abgefallen. Der letzte Abschnitt der transzendentalen Ästhetik hebt ausdrücklich dies Resultat und seine Wichtigkeit für die „natürliche Theologie“ hervor. Die Frage nach dem Fehlen der Raumrealität im *ens realissimum* ist gegenstandslos geworden, wenn der Raum selbst kein (ursprüngliches noch sekundäres) Sein bedeutet, sondern eine besondere Formbedingung menschlichen Erkennens. Auch die alte Frage nach der Möglichkeit der Schöpfung eines Extensiven durch das geistige Urwesen ist beseitigt: „Das Phänomenon von einem Dinge ist ein Produkt unserer Sinnlichkeit. Gott ist Urheber der Dinge an sich.“ „So ist der Raum nichts an sich selbst und kein Ding als göttliches Werk, sondern liegt in uns und kann auch nur in uns stattfinden.“¹⁾ So fällt

¹⁾ Vgl. Reflexionen Nr. 1160, 1161.

die „lästige Bedingung“ des Raumes und der Ausdehnung für Dinge an sich selbst und ihren Ursprung weg. Gott wirkt auch nicht „im“ Raum; die Idee des geistigen Urprinzips, wie wir es durch den Nexus der Zwecke im Moralischen erfassen, hat keine Neigung, in einen „Weltseele“-Gedanken umzuschlagen. Gottes „Allgegenwart“, wie wir sie als die Gegenwart des Einen absoluten Sollens in uns erleben, ist „unmittelbar und innig, aber nicht lokal“. Nur insofern unser äußerer Sinn die Dinge und den Dingzusammenhang, deren An-sich auf der Setzung des göttlichen Prinzips beruht, in aller Mannigfaltigkeit und Unbegrenztheit durch die Raumordnung erfaßt (der Raum ist nicht Prinzip des Scheins, sondern der Erscheinung von Dingen an sich) – insofern darf der Raum als ein „Phänomenon der göttlichen Allgegenwart“ bezeichnet werden. „Dadurch, daß die Dinge alle da sind durch Einen, machen sie eine Einheit aus. Wenn diese Einheit sinnlich vorgestellt wird, so ist es der Raum. Der Raum ist also ein Phänomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich nicht Organon, wie Newton meinte. . . . Wenn dieser Raum durch den Verstand vorgestellt wird, so ist das die Allgegenwart Gottes.“ „Die Wirkungen sind die Symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirklich Dinge als notwendig vermittelt eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden) ein Symbol der göttlichen Allgegenwart, oder das Phänomenon der göttlichen Kausalität“ (Reflexionen Nr. 339). Wenn man die für den Raum in seiner Idealität charakteristische Struktur der Einheitskontinuität zu übertragen sucht auf die von ihm nur sinnlich und symbolisch dargestellte Welt an sich –, dann freilich ist der pantheistische Naturalismus und die Verkennung alles eigentümlich Geistigen gegeben. Die „wahre Unendlichkeit“ der geistigen Welt und ihres Ursprungs ist in ihrer inneren Struktur eine vollkommen andere als die Unendlichkeit des Räumlichen.

So wird durch Kant das *Corpus mysticum* vernünftiger Wesen, als Inbegriff der seelisch-geistigen Realitäten, hinausgehoben als eine eigene und die eigentliche „Welt“ über alle Bindungen des Raumprinzips. Gegenüber dem Reich der Dinge an sich, das uns in diesem seinem Kerngehalte durch praktische Vernunft zugänglich wird, kann alle Räumlichkeit nur eine äußerliche und auf die sinnlich-ingeschränkte Subjektivität des Menschen relative Erscheinungswirklichkeit bedeuten. So hat, am Ende einer grossen philosophischen Epoche die unter dem Zeichen des neuen

Naturgedankens steht, der christliche Theismus und Personalismus doch den Sieg davongetragen gegen alle naturalistischen Ueberwältigungstendenzen des Raumprinzips. – Das 19. Jahrhundert hat keinen wirklich grossen Beitrag mehr gegeben zu der Frage. Der Deutsche Idealismus mit seinen mannigfaltigen Versuchen der „Deduktion“ des Raumes aus einem ideell verstandenen Absoluten steht ganz unter der Kantischen Direktive, den Raum als Funktion des Geistes selbst, in seiner Verendlichung und Veräußerlichung aufzufassen; aber der ursprüngliche Kontakt mit den Anforderungen und Gegebenheiten der naturwissenschaftlichen Betrachtung fehlt. Und in dem Masse, als die Epigonen diese Verbindung wieder herzustellen versuchen, erhebt der Naturalismus wieder das Haupt; bei E. v. Hartman etwa wird der Raum, wenngleich selbst nur ein Relationsprodukt der von der ideellen absoluten Kraft gesetzten dynamischen Prinzipien, doch wieder zum Prinzip der Individuation. Neue Motive allerdings kündeten sich an im Evolutionismus Bergsons: Leben und schöpferische Entwicklung sollen (noch vor dem eigentlich Spirituellen) als unvereinbar sich zeigen mit der starren Gesetzmässigkeit des räumlichen Mechanismus; der Raum soll daher nur das Schema für den Intellekt, nicht aber die Denk- und Anschauungsform auch für die eigentlich realitätserfassende Intuition sein. Und es gibt Tendenzen in der gegenwärtigen Philosophie, die von hier übergehen zur lebendigen Entwicklung und schöpferischen Freiheit des Geistes selbst – auch hier den Gegensatz zum starren Raum und den durch ihn uns nahe liegenden Gesetzestypen unterstreichend. Aber auch diese Betrachtungsweisen (ihres Ursprungs aus der Kantisch-idealistischen Metaphysik und deren Kampf zwischen Raum und Geist sind sie sich meistens nicht bewußt) haben keinen echten Zusammenhang mit dem naturwissenschaftlichen Ringen um das Raumproblem, das ja gerade in unseren Tagen zu ganz neuen höchstbedeutungsvollen Fragen und Möglichkeiten geführt hat, – wie denn andererseits die mathematisch-naturwissenschaftliche Diskussion des Raumproblems (und die damit sich verbindende erkenntnistheoretische und psychologische) gar kein Verhältnis zu haben scheint zu den metaphysischen Fragen, die mit dem Raum von je verbunden sind. Vielleicht kann die vorliegende historische Betrachtung einen Anstoß zu einer tieferen systematischen Besinnung geben.

VOM VORTHEORETISCHEN SPRACHBEWUSSTSEIN

Von H. J. POS-Amsterdam

Die frühere Ansicht, die Sprache sei etwas in sich selbständiges, dem menschlichen Bewußtsein entgegengeltendes, wie durch eine höhere Ordnung ihm auferlegtes, hat bei der neuen Entwicklung einer entgegengesetzten Anschauung Platz gemacht. Heute gilt es, die durch das isolierende Forschen zwischen dem Bewußtsein und der Sprache geschaffene Kluft soviel wie möglich zu überbrücken und das anfänglich Herausgestellte in den Geburtsschoß des Lebendigen zurückzuführen. Hiermit ist nun soviel gewonnen, daß für die Beziehungen, die eine flach-schematisierende Erkenntnisart zwischen den sprachlichen Erscheinungen direkt zu konstatieren meint, von jetzt ab immer der vermittelnden Funktion des sie alle tragenden Bewußtseins Rechnung getragen wird. Daß dies aber in der Forschung auch faktisch immer geschieht, kann man nicht behaupten. Denn die zum Vergleich zusammengestellten Spracherscheinungen, so wie sie auf dem Papier stehen, haben gar nichts bewußtseinsähnliches an sich, und die meisten Grammatiker reden fast ausschließlich von Worten und Formen, und für einen verschwindenden Prozent von Bewußtsein. Daß hinter jedem niedergeschriebenen oder eingemeißelten Wort als Urheberin die lebendige Person steht, kommt in der Fachtechnik wohl selten zu vollem Bewußtsein. So war es eine relativ späte Entdeckung, obwohl die Tatsache sofort einsichtig ist, daß das Manuskript vom Abschreiber und das Original vom Hersteller, der auch ein Mensch war, herkommt und daß man dem Rechnung zu tragen hat: so sehr ist im anfänglichen Anschauen Sprachwerk und Quelle distanziert. – Ist aber der „Gewinn“ etwas mehr als ein Gewinn an Gesichtspunkten? Eröffnet er auch neue Inhalte? So sicher ist das von vornherein nicht. Ist doch eben das Merkwürdige, daß die großen Entdeckungen, z. B. die Auffindung weitreichender Zusammenhänge in anscheinend entlegenstem Sprachma-