

HANDBOUND
AT THE

UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS





1194
1



KANT- STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, J. E. CREIGHTON, B. ERDMANN, R. EUCKEN,
P. MENZER, A. RIEHL,
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. HANS VAHINGER **Prof. Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER**
IN HALLE IN HALLE

UND

DR. ARTHUR LIEBERT
IN BERLIN.

v. 22

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND.

MIT DREI BILDNISSEN.

1917-1918



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1917-1918.

1
21
1/2
3



858167

INHALT.

	Seite
Zum Gedächtnis Lotzes. Von Carl Stumpf	1
Philosophie und Pädagogik. Von Max Frischeisen-Köhler	27
Skizzen zur Kantauffassung und Kantkritik. Von Hans Driesch	81
Franz Brentano. Von Emil Utitz	217
Phänomenologie und Empirie. Von Theodor Elsenhans	243
Aesthetische Idee und Kunsttheorie. Von Walter Meckauer	262
Zur Logik der Gottesbeweise. Von J. M. Verweyen	302
Aus der Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Von Arthur Liebert	329
Neue Wege der Goethe-Wissenschaft. Von Rudolf Lehmann	341
Emil Lask. Ein Nachruf von Georg von Lukács	349
Zur erkenntnistheoretischen Begründung des Noologismus. Von Bruno Jordan	371
Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung. Von Heinrich Scholz	393
Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus. Von Paul Natorp	426
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Von Arthur Liebert	460
 Besprechungen:	
Cassirer, Ernst, Freiheit und Form. Von Hans Lindau	125
Spranger, Eduard, Begabung und Studium. Von Hans Lindau	134
Vierkannt, Alfred, Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. Von F. Staudinger	136
Köster, Adolf, Der junge Kant im Kampf um die Geschichte. Von Emil Kraus	137
Buchenau, Artur, Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Von Emil Kraus	141
Kühn, Emil, Kants Prolegomena in sprachlicher Hinsicht. Von Emil Kraus	143
Hönigswald, Richard, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. Von Kurt Sternberg	143

	Seite
Switalski, B., W., Der Wahrheitssinn. Von Julius Schultz	146
Stern, William, Vorgesdanken zur Weltanschauung. Von Otto Braun	147
Drews, Arthur, Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Von Otto Braun	148
Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus, 2. Band. Von Otto Braun	149
Solovjeff, Wladimir, Die geistigen Grundlagen des Lebens. Von Otto Braun	151
Marsilius, Ficinus, Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl. Uebers. von K. P. Hasse. Von Otto Braun	152
Heynen, Walter, Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens. Von Paul Menzer	152
Pfordten, Otto von der, Religionsphilosophie. Von Heinrich Scholz	153
Pfordten, Otto von der, Ethik. Von Heinrich Scholz	154
Wundt, Wilhelm, Leibniz. Von G. Schwaiger	155
Döring, A., Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen. Von Wilhelm Reimer	162
Eisler, Rudolf, Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. Von Hans Driesch	164
Riezler, Kurt, Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. Von Bernhard Hell	167
Roretz, Karl von, Bedingt der Weltkrieg eine Umgestaltung unserer Weltanschauung? Von Viktor Henry	169
Dietrich, Albert Johannes, Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum- lehre und sein Verhältnis zu Leibniz. Von Victor Henry	171
Mohr, Walter, Die Idee, das erwachsene Volk zu erziehen, in den Elementarkulturen des Altertums. Von Max Frischeisen- Köhler	172
Deutschbein, Max, System der neuenglischen Syntax. Von Max Frischeisen-Köhler	172
Allgemeine Geschichte der Philosophie, Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg. Von Max Frischeisen- Köhler	172
Platon, Der Staat, Uebersetzt und erläutert von Otto Apelt. Von Willi Schink	173
Simmel, Georg, Rembrandt. Von Elisabeth von Orth	174
Falkenfeld, Hellmuth, Die Musik der Schlachten. Von James Simon	177
Bauch, Bruno, Immanuel Kant. Von Richard Hönigswald	178
Becher, Erich, Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Von Julius Schultz	180
Köhler, F., Kulturwege und Erkenntnisse. Von Bruno Jordan	183
Wagner, Richard, Fichtes Anteil an der Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen. Von Artur Buchenau	184
Schmidkunz, Hans, Philosophische Propädeutik in neuester Literatur. Von E. Schleier	186
Dessoir, Max, Vom Jenseits der Seele. Von Emil Utitz	464
Meinong, Alexius von, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Von Max Frischeisen-Köhler	469
Simmel, Georg, Kant und Goethe. Von Rudolf Lehmann	473
Stern, William, Die Psychologie und der Personalismus. Von Arthur Liebert	47

	Seite
Oesterreich, Traugott, Konstantin , Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Von Heinrich Scholz	478
Radbruch, Gustav , Grundzüge der Rechtsphilosophie. Von Alfred von Verdross	481
Weiser, Christian, Friedrich , Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Von Paul Menzer	485
Marcus, Ernst , Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. Von O. Döring	486
Grützmacher, Richard H. , Nietzsche. Von Kurt Sternberg	489

Selbstanzeigen :

Kynast, Richard, Das Problem der Phänomenologie S. 187 — Schleier, Emil, Kant und das mathematische Geltungsproblem. S. 188. — Moog, Willy, Kants Ansichten über Krieg und Frieden. S. 188. — Moog, Willy, Fichte über den Krieg. S. 189. — Marcuse, Ludwig, Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches. S. 189. — Meckauer, Walter, Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson. S. 190. — Kurowski, Alphons von, Der Kern der Philosophie und Ethik Schopenhauers. S. 191.

Franz, Erich, Politik und Moral. S. 494. — Braun, Wilhelm, Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. S. 494. — Schneider, Erwin, Religion als Erfahrung am Worte Gottes nach Luther. S. 495. — Sternberg, Kurt, Der Kampf zwischen Pragmatismus und Idealismus in Philosophie und Weltkrieg. S. 496. — Hamburger, M., Das Form-Problem in der neueren Ästhetik und Kunsttheorie. S. 496. — Kesseler, Kurt Dr., Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. S. 497. — Kesseler, Kurt Dr., Deutscher Idealismus. S. 497. — Einhorn, David Dr., Xenophanes. S. 497. — Henry, Victor, Das Realitätsproblem bei Leibniz. S. 498.

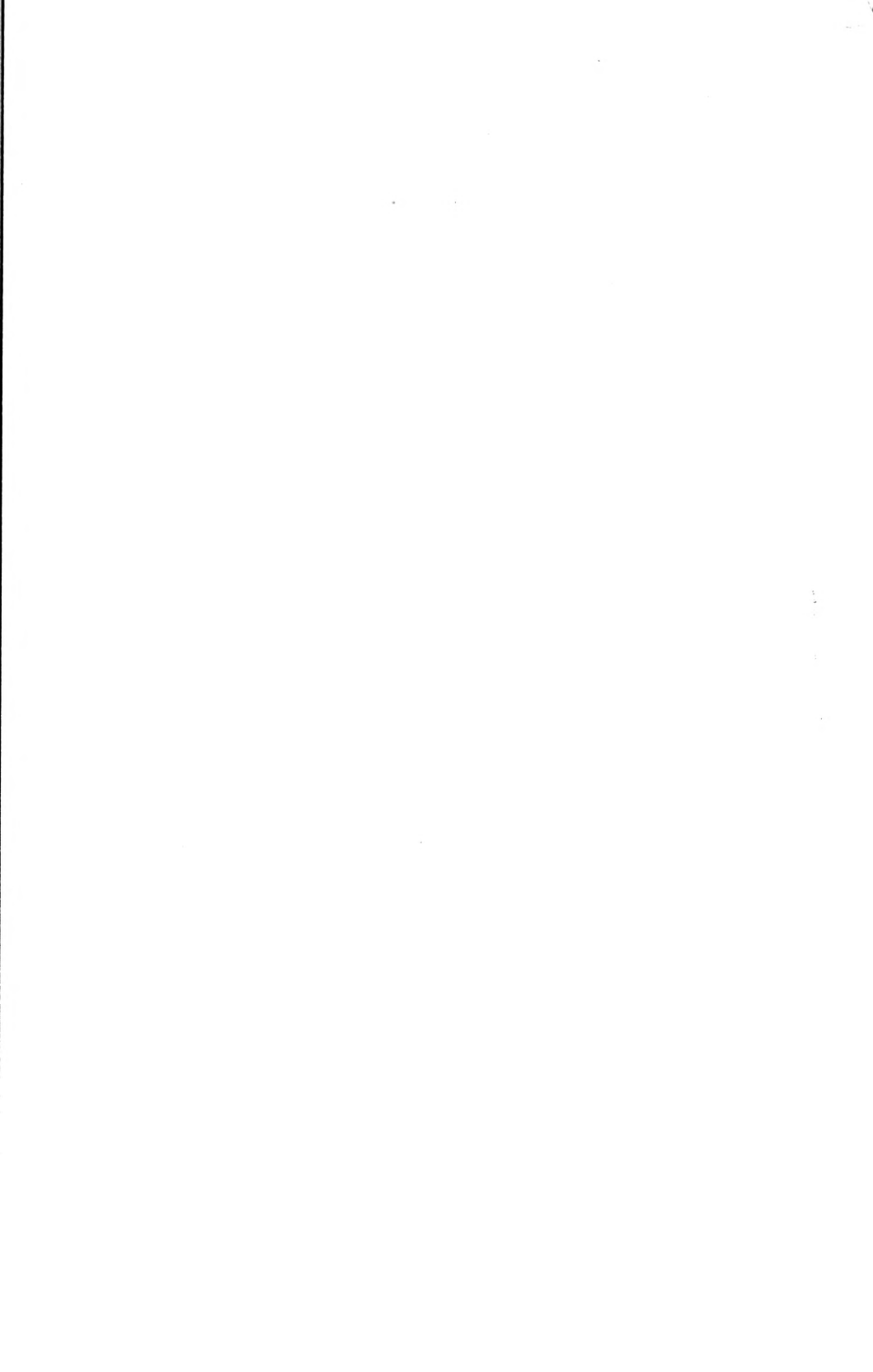
Mitteilungen :

Johannes Imelmann † . Von Max Schneidewin	192
Arthur Lange †	195
Zwei Kantstiftungen	195
Berichtungen	196
Zur Erinnerung an W. Schink . Von Rudolf Eucken.	498
Die Philosophie in der neuen Prüfungsordnung für das Lehramt an höheren Schulen in Preussen . Von Max Frisch-eisen-Köhler	499
Zur verschollenen Rede Kants . Von A. Warda, Königs-berg i. Pr.	503

Kantgesellschaft :

An die Mitglieder der Kantgesellschaft	197
Aenderung der Ablieferungstermine der laufenden Preis-aufgaben	204
Jahresberichte 1914, 1915, 1916	204
Neu angemeldete Mitglieder für 1917, 1. Ergänzungsliste	210
Achtes Preisausschreiben: Zweite Carl Güttler-Preisaufrage	213

	Seite
Zur Eduard von Hartmann-Preisauflage	505
Vortragsveranstaltung. 5. Bericht	505
Neu angemeldete Mitglieder für 1917, 2. Ergänzungsliste . .	506
Register:	
1. Sachregister	508
2. Personenregister	514
3. Besprochene Kantische Schriften	517
4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen	517
5. Verzeichnis der Mitarbeiter	518





Autotypie von J. G. Huch & Co. in Braunschweig

Kantstudien XXII

Gerhard Löbke

Zum Gedächtnis Lotzes

(geb. 21. Mai 1817).

Von Carl Stumpf.

Die jedes andere Interesse verschlingende Gewalt der gegenwärtigen Weltereignisse lässt ruhiges Versenken in die Vergangenheit kaum aufkommen. Den hundertjährigen Geburtstag Rudolf Hermann Lotzes dürfen wir gleichwohl nicht vorübergehen lassen, ohne uns mit tiefem Dankesgefühl der Lebensarbeit und Persönlichkeit des Mannes zu erinnern, der der deutschen Philosophie nach Hegel, als sie in den weitesten Kreisen der Geringschätzung verfallen war, als erster wieder Ansehen, ja Bewunderung erwarb, und der es verstand, idealistische Überlieferungen in eine mehr realistisch und empiristisch gerichtete Zeit hinüberzuleiten. Seine stille Gelehrtennatur und die tiefen Gedanken seiner Metaphysik scheinen in dem Kampfe aller gegen alle, dessen Wogen auch bereits in den geschützten Hafen unseres eigenen Volkslebens eingedrungen sind, so unzeitgemäss als möglich, und sind doch gerade darum wert, wenigstens im Bewusstsein der Fachgenossen lebendig zu bleiben. Darum glaubte ich dem Wunsche der Redaktion der Kantstudien, dass ich als einer der wenigen noch lebenden persönlichen Schüler des grossen Denkers solche Gedanken und Erinnerungen beisteuere, nicht ablehnen zu dürfen. Dass gerade für die Kantstudien eine Erinnerung an Lotze naheliegt, ist durch Lotzes Beziehungen zu Kant, die dabei zu besprechen sein werden, durchaus begründet.

Auf Lotzes Verdienste um die Medizin und seinen epochemachenden Kampf gegen den Begriff der Lebenskraft in seiner damaligen Fassung denke ich dabei ebensowenig einzugehen wie auf seine Bedeutung für die heutige Psychologie, für die die rein empirische, möglichst hypothesenfreie Behandlung im Gegensatz zu Herbarts Konstruktionen, die Trennung von Beschreibung, Erklärung und teleologischer Deutung, die ausgiebige Berücksichti-

gung der physiologischen Tatsachen vorbildlich geworden sind. Aber auch eine systematische Darstellung von Lotzes Weltanschauung ist hier nicht beabsichtigt; sie ist im allgemeinen genugsam bekannt. Bei der klaren Disposition und Ausdrucksweise seiner Schriften sind gröbere Missverständnisse kaum zu berichtigen, prinzipielle Auslegungsstreitigkeiten über wesentliche Punkte nicht vorhanden. Darum ist seine Philosophie ja auch ein verhältnismässig unergiebiges Boden für Dissertationen, deren Anzahl bei gleichem historischen Gewicht der Systeme proportional ihrer Unklarheit zu wachsen pflegt. Was ich hier den Lesern etwa bieten könnte, das sind Eindrücke von seiner Persönlichkeit, wie sie mir im Gedächtnis lebt, und von dem, was sein Umgang, seine Vorlesungen und seine Schriften gemeinsam mir als besonders charakteristisch und wesentlich für seine Denkweise erscheinen lassen; es sind Betrachtungen über seine Beziehungen zu vorausgehenden Denkern, seine innere Entwicklung und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wenn die subjektive Färbung und Stellungnahme dabei mehr hervortreten, als es bei historischen Darstellungen sonst der Fall sein darf, so möge das Beispiel von Lotzes eigener Geschichte der deutschen Ästhetik als Rechtfertigung dienen. Wenn aber bei der Charakteristik des Menschen zugleich auch der Verfasser dieser Zeilen mehr, als ihm erwünscht ist, genannt werden muss, so halte man dies der Natur persönlicher Erinnerungen zugute.

Im Herbst 1867 empfahl mir Brentano, mein nun auch dahingeschiedener teurerer Lehrer, die bei ihm begonnenen philosophischen Studien bei Lotze fortzusetzen. Keiner unter den deutschen Lehrern der Philosophie konnte ihm auch nur annähernd gleichgestellt werden, wenn man wie Brentano selbst die naturwissenschaftliche Methode des Denkens als vorbildlich für die philosophische, und enge Fühlung mit den Naturwissenschaften als die Bedingung erfolgreichen Philosophierens betrachtete. Der erste Empfang war nicht gerade ermutigend. Zu dem beabsichtigten Thema der Dissertation äusserte er, er glaube nicht, dass ich etwas Neues darüber herausbringen werde. Als ich ihm später eine Skizze vorgelegt hatte, meinte er, ich solle es immerhin versuchen, und lud mich ein, an den „freien Abenden“ am Dienstag jeder Woche zu ihm zu kommen. Da ass man mit seiner Familie und ganz wenigen anderen Gästen, zu Abend und blieb dann im

Gespräch beisammen. Lotzes Haus, vor dem Geismar-Tor gelegen, hiess im Volksmunde schon als er es kaufte (1863) wegen eines viereckigen Dachaufsatzes „die Kaffeemühle“ und trägt den Namen wie den Aufsatz wohl heute noch. Es lag an einem Feldweg in einem grossen Obst-, Gemüse- und Blumengarten. Der Abendtee fand in dem zu ebener Erde gelegenen Mittelzimmer statt, in das man direkt vom Garten eintrat. Daneben war ein kleinerer Raum, in dem Lotze auch gelegentlich Besuche empfing, mit einem Bilde der Holbeinschen Madonna, die er der Sixtinischen vorzog. In Verbindung mit diesem Bilde steht für mich die Erinnerung an ein Gespräch über den spinozistischen Gottesbegriff, den Lotze ablehnte, da er seinem religiösen Empfinden widerspreche. Lotzes Arbeitsräume lagen über zwei Treppen. Dort, vollständig abgeschlossen von der Aussenwelt (Post und Frühstück wurden durch eine Art primitiven Flaschenzuges hinaufbefördert), nur mit dem Blick in die freie Natur, lebte er ganz seiner inneren Welt. Er verkehrte in den Jahren meines Göttinger Aufenthaltes so gut wie niemals ausser dem Hause, wenigstens nicht in grösserem Kreise. Ich glaube ihn, obschon ich mich vieler Einladungen der gastlichen Professoren zu erfreuen hatte, in den Gesellschaften nur ein einziges Mal, bei dem Mathematiker Stern, gesehen zu haben.

Wie oft bin ich von dem ersten bangen Besuche an jene Treppen hinaufgestiegen, wie oft durfte ich als junger Student und in den drei späteren Privatdozentenjahren so manche der tiefsten Fragen mit dem verehrten und geliebten Manne besprechen! Auch an den Dienstag-Abenden kam das Wort zuweilen auf wissenschaftliche Angelegenheiten, doch zog es Lotze da vor, über harmlosere Dinge zu plaudern, manchmal freilich auch, zu schweigen. Das waren die leidigen Kopfwehstage. Er rauchte viel und behauptete einmal, ein Philosoph müsse rauchen. Vielleicht glaubte er dadurch auch eine momentane Beschwichtigung der Kopfnerven zu erzielen. Durch solche Gesundheitsrücksichten war jedenfalls auch die zurückgezogene Lebensweise dieser Jahre mit bedingt. Wie anfällig sein zartgebauter Organismus war, wie viel er namentlich unter Erkältungen litt, lehren die veröffentlichten Briefe. Aber hauptsächlich mochte die fast unbegreiflich intensive geistige Arbeit Schuld tragen, die ihm ermöglicht hatte, nach vierjährigem Studium in zwei Fakultäten fast gleichzeitig zu promovieren, nach einjähriger ärztlicher Praxis

in Zittau sich wiederum innerhalb weniger Monate in zwei Fakultäten zu habilitieren, und dann neben den verschiedenartigsten Vorlesungen (Pastoral-Medizin, Pathologie, Nervenkrankheiten, Naturphilosophie, Anthropologie, Enzyklopädie der Philosophie, Organische Physik, Logik, Psychologie, Allgemeine Arithmetik) und neben zahlreichen grossen Abhandlungen (darunter „Instinkt“, „Leben und Lebenskraft“, „Seele und Seelenleben“) zwischen 1840 und 1852 in rascher Aufeinanderfolge Werke wie die erste Metaphysik, die Allgemeine Pathologie und Therapie, die erste Logik, die Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, die Medizinische Psychologie, endlich 1856—1864 den dreibändigen Mikrokosmos zu schaffen: alles Werke, die die reichste Tatsachenkenntnis auf weit auseinanderliegenden Gebieten und die stärkste Konzentration des Denkens voraussetzten. Ein hervorragendes Gedächtnis kam ihm dabei zu Hilfe. Schrieb er doch an Fechner 1851, er sei bei der Abfassung der ganzen „Physiologie des körperlichen Lebens“ fast nur auf sein Gedächtnis beschränkt gewesen und habe namentlich alles Umganges entbehrt, „sodass ich alles als eremitischer Bär mir habe aus meinem eigenen spärlichen Fette konstruieren müssen“.

Lotze war von kleiner Statur. Sein Äusseres in jener Zeit ist durch die Bilder im Frack aus dem Jahr 1870 (zwei wenig verschiedene Aufnahmen), die den Werken Falckenbergs und Wentschers beigelegt sind, vorzüglich wiedergegeben. Eine Vergrösserung des zweiten (durch Amsler und Ruthardt 1895) schmückt die Räume des Berliner Psychologischen Instituts. Fein und ausdrucksvoll auch das der 5. Auflage des Mikrokosmos beigegebene Bild von 1859, aus der Entstehungszeit dieses Werkes. Lebenswahr das bisher unveröffentlichte, dem gegenwärtigen Hefte der Kantstudien beigelegte Bild in ganzer Figur aus dem Jahre 1864, „Lotze dastehend wie etwa am Schluss der Stunde auf dem Katheder, wenn er zum Weggehen sich anschickte und eben die letzten Worte noch sprach“ (Rehnisch). Erst in der letzten Lebenszeit liess er sich, wohl aus Bequemlichkeit, einen starken Schnurr- und Knebelbart stehen, der ihn nach meinem Geschmack entstellte, jedenfalls die überaus feingemeisselten Züge der Mundgegend verdeckte. Ich erinnere mich, wie er selbst einmal von einem Kollegen, der durch eine Veröffentlichung seine Missbilligung erregt hatte, drollig-vorwurfsvoll sagte: „Und nun lässt er sich auch noch einen Bart stehen!“ Die eigentümlichen parallelen Falten der Wange

auf allen Bildern (sie finden sich schon auf dem Leipziger Jugendbild aus dem 27. Lebensjahre, s. Weutscher) geben dem Gesicht etwas Strenges. Aus den wundervollen grossen Augen aber sieht die tiefe Seele und das grundgütige Herz.

Bei vielen Gelegenheiten durfte ich diese seine Güte erfahren. Nach der Doktorprüfung, deren Ergebnis dem Kandidaten herkömmlicherweise erst später durch den Pedell mitgeteilt wurde, kam er mir aus dem Saal nach, um mir sogleich die Note mitzuteilen. Er erschien auch bei der öffentlichen Disputation, setzte mich allerdings dabei in nicht geringen Schrecken, als er nach Erledigung der mit den Gegnern abgekarteten lateinischen Turnierübungen sich erhob, um eine der Thesen anzugreifen. Gegen die fließende elegante Latinität des Verfassers einer lateinischen Übersetzung der Antigone und der gelehrten Quaestiones Lucretianae, der diese Werke zu seiner Erholung verfasst hatte, mag mein holperiges Studentenlatein schlimm abgestochen haben. Ich hatte u. a. behauptet, die Metaphysik könnte darum nicht die mathematische Methode gebrauchen, weil in der Mathematik allein die zweite Schlussfigur in affirmativem Modus zulässig sei. Vielleicht dachte ich: das wird dir keiner angreifen; zumal dicht daneben eine Kriegsfahne mit der Inschrift prangte, der Name der Ideen sei aus der Metaphysik zu streichen. Aber Lotze stach gerade in dieses schöne Bauwerk. Er warf mir nicht mit Unrecht vor, einen einfachen Gedanken, die bedingungslose Umkehrbarkeit der Gleichungen, sehr verzwickelt ausgedrückt zu haben. Ich schiene illud Talleyrandii zu befolgen, wonach die Sprache dazu da sei, die Gedanken zu verbergen. Nach einigem Hin und Her lenkte er ein und gab mir herzliche Glückwünsche auf den Weg. Auch als ich zwei Jahre nachher mich zur Habilitation meldete, ebnete er mir den Weg, ist mir während der Privatdozentenjahre ein treuer väterlicher Berater geblieben und hat stark abweichende Ansichten mir niemals verdacht, auch nicht die öffentliche Bekämpfung seiner Lokalzeichenlehre. Nur als mir in einer Selbstanzeige das Wort „Ausflucht“ für eine spätere Form dieser so sorgfältig ausgearbeiteten Theorie entschlüpft war, trat eine nur allzuberechtigte Verstimmung ein, die aber sofort wich, als er meine eigene Bestürzung über diese unbeabsichtigte Kränkung bemerkte. Als ich im April 1875, vier Wochen nach dem Tode seiner Gattin, nach Göttingen kam, durfte ich ihn sehen, obgleich er seit jenem Ereignis niemand empfangen hatte. Aber meine

teilnehmenden Worte darüber erwiderte er nur mit traurigem Schweigen — so hatte ihn dieser Schlag getroffen.

Wie sehr auch anderen diese Herzenseigenschaften als hervorstechendster Zug seiner Persönlichkeit erschienen, zeigt ein Brief meines Freundes Prof. Alfred Stern in Zürich, worin dieser Zug an erster Stelle erwähnt wird: „Wenn ich ein knappes Bild des Menschen zeichnen sollte, so wüsste ich etwa nur folgende Züge wiederzugeben: grosse Herzensgüte und Feinheit der Umgangsformen, hausväterliche Fürsorge im Kreise seiner Familie, hoher Reiz des Gespräches, das die ungemeine Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen widerspiegelte, nicht selten aber absichtlich durch Ironie oder selbst paradoxe Behauptungen zum Widerspruch reizte.“

Die hier erwähnte Neigung zu gelegentlichen Paradoxien wird von Baumann in seinen Erinnerungen an Lotze als nervöses Symptom gedeutet. Ich kann nur von der Zeit sprechen, in der ich ihn kannte, und da hatte sie jedenfalls absolut nichts Krankhaftes. Sie findet sich bei vielen bedeutenden Menschen. Manchmal mochte er vielleicht auch ein gewisses Vergnügen daran haben, durch solche Paradoxien einen unbequemen Besucher in Verlegenheit zu setzen. Hauptsächlich aber hatten sie sicher den Zweck, eine Antwort hervorzulocken und das Gespräch in Fluss zu bringen. Zuweilen hatten diese Bemerkungen einen gewissen grimmigen Anstrich. So hörte ich ihn bei Erwähnung eines berühmten philosophischen Theologen der Vergangenheit sagen, er könnte ihm den Hals umdrehen, ein anderes Mal von einem unserer allergrössten Philosophen, den soeben jemand andächtig in den Himmel erhoben hatte, er sei eigentlich gar kein Philosoph. Wer den Schalk in ihm kannte, wusste, was er davon zu halten hatte.

Zur Charakteristik eines akademischen Lehrers gehört auch seine Methode des Prüfens. Darüber kann ich nur nach den beiden akademischen Akten urteilen, deren Gegenstand ich selbst gewesen bin. In der Doktorprüfung gab mir Lotze auf, Aristoteles' Metaphysik I, 5 zu interpretieren — er wusste ja, dass ich von Brentano kam —, unterbrach mich aber bald mit der Frage, was die Pythagoreer wohl eigentlich mit ihrer Zahlenlehre gemeint hätten. Nachdem ich verschiedene Hypothesen aufgestellt, die ihn nicht befriedigten, und eine Pause entstanden war, brachte er selbst eine Deutung vor, die auf eine Art Laplace-Dubois'sche

Weltformel hinauslief (wie er sie der Idee nach in der Vorlesung von 1879 auch bei Spinoza und Leibniz fand). Der weitere Verlauf ist mir entfallen. Bei der Habilitation hatte ich einen Vortrag über den nahen Anschluss des Aristoteles an Platon gehalten. Daran anknüpfend warf Lotze wieder die Frage auf, wie die platonischen Ideen wohl eigentlich zu deuten seien, und lenkte auf die Auslegungen hin, die er einige Jahre später in der Logik gegeben hat. Durch solche sich mehr an die momentane Denktätigkeit des Kandidaten als an sein Gedächtnis wendende Fragestellung glaubte Lotze wohl teilweise ihm entgegenzukommen, teilweise seine philosophischen Fähigkeiten besser festzustellen. Mir passte die Methode weniger, da ich gut „gebüffelt“ hatte und es schwer fand, die subjektive Anschauung des Prüfenden zu erraten. Im allgemeinen möchte ich es für richtig halten, auf die Urteilsfähigkeit und die unerlässliche Materialkenntnis gleichzeitig zu achten. Wie es Lotze damit besonders in den für ihn wie für viele andere Fachgenossen so lästigen massenhaften Staatsprüfungen gehalten hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

Über Lotzes Vorlesungstätigkeit geben die durch Rehnisch veröffentlichten Diktate und Verzeichnisse und sein Nekrolog (Anhang zu den Grundzügen der Ästhetik, 2. Auflage, 1883) sowie die Erinnerungen Falckenbergs und anderer hinreichenden Aufschluss. Lotze hat fast immer zwei grosse Vorlesungen (in früheren Jahren sogar gelegentlich drei) im Semester gehalten, zumeist eine Vormittags, eine Nachmittags. Diese unökonomische Verteilung, die er sogar in Berlin beibehielt, wird dadurch verständlicher, dass er (nach Mitteilung Prof. Bierlings in Greifswald, auch eines Lotzeschen Hausfreundes) sein Tagewerk bereits um 5 Uhr begann. Die erstaunliche Beherrschung der Form, die es ihm ermöglichte, seinen Gedanken sogleich in fließender und gefälliger, keiner Korrektur bedürftiger Darstellung Ausdruck zu geben, und die ihm die enorme schriftstellerische Produktion der ersten Jahrzehnte erleichterte, musste man auch in den Vorlesungen bewundern. Ich habe während des Jahres 1867/68 bei ihm Psychologie, Geschichte der Philosophie seit Kant, Naturphilosophie und Praktische Philosophie gehört. Am besuchtesten und sehr stark besucht war die Psychologie. Sie gehörte zu den Vorlesungen, die damals jeder Göttinger Student, der nach tieferer Bildung strebte, zu hören pflegte. Lotze sprach sitzend, den Kopf oft auf die Hand gestützt, gleichsam im

Selbstgespräch, ohne die Hilfe von schriftlichen Aufzeichnungen. Zuweilen sah man ihn wohl mit einem abgerissenen Zettelchen spielen, das aber, wenn überhaupt etwas, nicht mehr als ein paar Zahlen oder Stichwörter enthalten konnte. Die Rede floss ohne Stockung und ohne ein überzähliges, nicht sachlich gerechtfertigtes Wort in den tadellosesten Wendungen dahin. Kein Pathos, keine Rhetorik, kein Dogmatisieren ex cathedra, vielmehr nur ein Überlegen, Untersuchen, wie es Hörer, die nur auf die Prüfung hinarbeiten, nicht lieben. Die Stimme nicht stark, aber angenehm, äusserst klar und deutlich. Auch das Diktat, in dem Lotze paragraphenweise nach der früher weit verbreiteten Sitte die Ausführungen zusammenfasste, wurde vollständig extemporiert. Wenn ich meine Nachschriften der bei ihm gehörten Vorlesungen mit den etwa um ein Dezennium späteren Diktaten die gedruckt vorliegen, vergleiche, so zeigen sie bei allgemeiner inhaltlicher Übereinstimmung bedeutende Abweichungen nicht nur in der sprachlichen Fassung, sondern auch in der ganzen Anordnung des Stoffes. Sie verhalten sich zueinander wie stark umgearbeitete Auflagen eines Buches. Dasselbe ersieht man auch an den beiden veröffentlichten Fassungen der Vorlesungen über Ästhetik 1856 und 1865 und über Praktische Philosophie 1878 und 1880. Ausser den Diktaten schrieb ich auch vieles von seinen sonstigen Ausführungen stenographisch nieder, und da er sich darin freier gehen liess, ersteht mir daraus ein lebendigeres Bild des Lehrers. Erstaunlich war wieder seine Kenntnis und mühelose Vergegenwärtigung des Tatsächlichen, sei es nun auf dem naturwissenschaftlichen oder auf dem geschichtlichen Gebiete. Polemik führte er wie auch in seinen Schriften nur selten gegen bestimmte Gegner, in der Regel nur gegen Lehren oder Richtungen. Es ist wohl kein Unrecht, wenn ich einen gelegentlichen kurzen Ausfall gegen Ulricis „Gott und Natur“ erwähne, ein damals besonders in religiösen Kreisen weit verbreitetes Buch. Dessen weitläufige Kritik der exakten Naturwissenschaft endige immer mit dem Refrain: es ist doch nichts damit. Das sei aber eine gänzliche Verkennung der Tendenz aller exakten Naturwissenschaft. Jeder Physiker wisse, dass immer noch viel Unerklärtes daran hänge, aber es sei widerwärtig, von den Philosophen immer nur zu hören, das nichts geleistet sei. Besonders verweilte Lotze in der Naturphilosophie bei den Erörterungen über die Prinzipien der Mechanik. In der Geschichte der neueren Philosophie setzte

mich namentlich ein sehr ausführliches Eingehen auf Schellings System und seine genaue Kenntnis all der für ihn selbst doch gänzlich überwundenen naturphilosophischen Phantasien in Erstaunen. Man muss annehmen, dass er sich in der Studienzeit ganz gründlich damit beschäftigt hatte.

In seinen Schriften hat sich Lotze einen eigentümlichen Stil geschaffen, den ein damit vertrauter Leser selbst an ein paar herausgegriffenen Sätzen mit ziemlicher Sicherheit wiedererkennt. Die Schreibweise ist so wohl gerundet, so reich mit anschaulichen Bildern durchwoben, der Periodenbau von so vollendeter Übersichtlichkeit und Mannigfaltigkeit, dass Abschnitte des Mikrokosmos in Mustersammlungen deutscher Prosa übergegangen sind. Eine Menge treffender Wendungen und Wortbildungen (ich erinnere beispielsweise nur an das „uropoetische Gleichnis“, mit dem er Vogts bekannten Ausspruch über die Gedanken abtut, oder an das „Raumoid“ für die nicht euklidischen Räume, oder an die Vergleichung der ewigen Erkenntniskritik mit blossem Messerwetzen) flossen ihm ungesucht zu. Dabei ist auch logisch die Darstellung stets fein gegliedert und wägt in umsichtiger Gedankenbewegung das Für und Wider einer Sache gegeneinander ab. Und doch gibt es nicht Wenige, denen Lotzes Darstellungsweise als Kleid philosophischer Untersuchungen nur allzu kunstvoll erscheint, und ich muss ihnen in mancher Beziehung Recht geben. Dieselbe Herrschaft über die Sprache, die Lotzes mündlichen Vortrag so natürlich und fließend gestaltete, verleitete ihn beim schriftlichen ohne seine besondere Absicht zu gewissen Künstlichkeiten, die als Manieren erscheinen, sobald man auf sie aufmerksam wird. Die Fülle anschaulicher Bilder und eleganter Wendungen dürfte sogar manchmal dem Herausschälen der rein logischen Struktur des Gedankenbaues und der Beurteilung der zwingenden Kraft der Argumentation durch den Leser hinderlich sein.

Ich möchte daher Lotzes Stil auch in den für rein wissenschaftliches Publikum geschriebenen Werken nicht unbedingt für nachahmungswürdig in streng philosophischen Schriften halten. Bei gewissen Nachahmern ist in der Tat seine Kunst zu einer redegewandten aalglatten Dialektik oder selbst Sophistik ausgeartet. Für so schwierige und abstrakte Untersuchungen wie die philosophischen ist die einfachste schmuckloseste Darstellung immer noch die beste, sie braucht darum noch nicht ungefüge, ledern und inkorrekt zu sein. Ich kann auch Paulsen nicht Recht

geben, wenn er einmal Schopenhauers Schreibart als philosophischen Musterstil preist. Man kann diese natürlicher nennen als die Lotzes, aber die Würze von Kraftausdrücken, Übertreibungen und giftigen Ausfällen stört doch auch die notwendige Unbefangenheit des Lesenden und das Gleichgewicht seines Urteils.

Unstreitig haben wir doch in Lotze einen der grössten philosophischen Stilisten seit Platons Zeiten. Kunstwerke, wie das grosszügige Vorwort des Mikrokosmos und so viele Kapitel darin oder wie die köstliche und dabei sachlich so inhaltreiche Streitschrift gegen den jüngeren Fichte bleiben glänzende Perlen der deutschen wissenschaftlichen Literatur. Die letzte Wurzel ihrer Wirkung liegt aber nicht bloss in Lotzes formeller Kunst, sondern noch weit mehr in dem sprühenden Geist, dem intensiven Welt- und Lebensgefühl, dem selbst jugendlicher Übermut nicht abhanden gekommen ist, und in der warmen Empfindung für alles Menschliche.

Trotz seiner langen Lehrtätigkeit an einundderselben Hochschule und trotz der durchschlagenden Wirkung seiner Schriften hat Lotze bekanntlich keine Schule begründet. Das ist nicht in jeder Hinsicht eine Schwäche oder ein beklagenswertes Missgeschick. Denn die Schulbildung im engeren Sinne schadet der Entwicklung der Philosophie vielleicht ebensoviel oder mehr als sie nützt. Der Grund dieses Unterschiedes z. B. gegenüber Herbart liegt gewiss zum grossen Teil in der geschilderten Art seines mündlichen und schriftlichen Lehrens. Nichts ist der grossen Menge der Lernenden unangenehmer als vorsichtiges Dahingestelltklassen, nichts erwünschter als eine kräftige Dosis Dogmatismus. Unbezweifelte, wenn auch noch so bezweifelbare Ergebnisse, immer wiederkehrende einprägsame Termini, feste Einteilungen, die man an den Fingern hersagen kann — darauf kommt es an, wenn im bedenklichen Sinne des Wortes „Schule gemacht“ werden soll. Von alledem war aber bei Lotze wenig zu finden. Dagegen übte er eine ganz ausserordentliche, rücksichtsvolle Liberalität gegenüber jeder individuellen Entwicklung. Die Einzelpersönlichkeit galt ihm als ein unberührbares Heiligtum. Dies wollte er allerdings auch ihm selbst gegenüber beobachtet wissen. Baumann erzählt, dass einmal seine harmlose Bemerkung zu Lotze, er sähe heute gut aus, von diesem übel genommen wurde, da er

solche Bemerkungen als unangenehmen Eingriff empfinde. Was Lotze hier veranlasste, von seiner gewohnten Höflichkeit abzugehen, kann man nicht beurteilen, aber etwas Richtiges liegt doch dieser Empfindung zu Grunde, und man wird dieselbe Erfahrung auch bei anderen nicht ganz selten machen können. Diese überaus sensible Hochschätzung der individuellen Persönlichkeit trat auch in der Vorlesung über Praktische Philosophie 1868 vielfach hervor. Beispielsweise ist mir aufgefallen, dass Lotze selbst das sexuelle Schamgefühl darauf gründete oder dadurch rechtfertigte, dass der Einzelne nicht als blosses Exemplar einer Klasse betrachtet werden will und soll, zu der er durch seine Geschlechtseigenschaften gehört, und zwar von Natur aus ohne seinen Willen — eine (ich weiss nicht ob neue) Herleitung des Schamgefühls, mit der ethnologisch natürlich nichts zu machen ist, die aber wieder vom Standpunkt eines hochentwickelten ethischen Denkens manches für sich haben dürfte. Lotze wies damals auch besonders darauf hin, dass gerade in der Jugendzeit das Gefühl der Unvergleichbarkeit, die Abneigung dagegen, als blosses Beispiel allgemeinerer Typen oder Vorkommnisse zu gelten, vorherrsche und zu mancher Liebhaberei für Ungeheuerlichkeiten führe, die Nachsicht verdiene. An einer anderen Stelle derselben Vorlesung formulierte er geradezu einen Grundsatz der persönlichen Unantastbarkeit, der jede Indiskretion, jede neugierige Durchforschung wie bei Sachen, jedes Sichaufdrängen gegenüber andersartigen Naturen verbiete. Nach diesem Grundsatz hat Lotze auch tatsächlich seine Schüler behandelt und darum keine Schule gebildet.

Über seinen Entwicklungsgang und seine Abhängigkeitsbeziehungen gegenüber den Vorgängern hat sich Lotze selbst in einer bekannten Stelle der Streitschriften dahin ausgesprochen, dass unter den Philosophen, in deren unmittelbarem Einflusse seine Jugend stand, nicht Herbart, sondern der deutsche Idealismus, besonders in der Person seines Lehrers Weisse, und neben ihm die Physik seine Führer waren. Diese Äusserungen Lotzes richteten sich hauptsächlich gegen die ganz verkehrte Zurechnung zur Herbartschen Schule, zu deren entschiedensten Gegnern er gezählt zu werden wünschte. Eine erschöpfende Darlegung der Quellen und Triebkräfte seines Philosophierens wollte Lotze natürlich damit nicht gegeben haben. Dergleichen können ja auch immer nur Spätergeborene von einem entfernteren Standpunkte der Betrachtung

tung aus versuchen. Nur einige Bemerkungen gestatte ich mir dazu beizusteuern.

Angesichts der starken Verwandtschaft der Weltanschauung Lotzes mit der Leibnizens läge es nahe, eine weitgehende Abhängigkeit von diesem gewaltigen Denker anzunehmen. Die religiöse Grundfärbung, die Vereinigung der Teleologie mit durchgängigem Mechanismus, ihre gemeinsame Begründung in der göttlichen Substanz, die Scheidung der Welt der Tatsachen von der allgemeinen Wahrheiten, die beide wiederum in Gott wurzeln, die unausgedehnten beseelten Atome, die Umarbeitung des Kausalbegriffes, die Ersetzung des Raumes durch eine intelligible Ordnung und so manche andere gemeinschaftliche Züge, um derentwillen ich selbst einmal Lotze für solche, die durchaus eine kurze Bezeichnung der Weltanschauung wünschen, einen Leibnizianer nannte, könnten in der Tat als eine Nachwirkung oder späte Erneuerung Leibnizischer Lehren erscheinen. Aber was Lotze selbst darüber sagt: dass er in Hinsicht der allgemeineren Ausmalung seiner Ansichten lieber durch das prachtvolle Tor der Leibnizischen Monadenwelt als durch das der Herbartschen Realen ging, das beweist nicht einmal eine eigentliche Abhängigkeit in der „Ausmalung“, noch weniger eine in der Konzeption der Grundgedanken selbst. Tatsächlich ist wohl in keinem einzigen Punkte ein wirklicher direkter Zusammenhang seiner Aufstellungen mit denen seines grossen Landsmannes zuzugeben. Die physikalische Atomenlehre war ihm wie Fechner in erster Linie durch die Physik, besonders durch ihre Triumphe in der Lichtlehre empfohlen, die punktuellen Atome waren gleichfalls bereits von einer Anzahl philosophierender Physiker eingeführt, wie denn auch gleichzeitig mit Lotze und Fechner Wilhelm Weber dazu hinneigte. (vgl. Fechner's Atomenlehre S. 222 ff., wo auch über Lotze's Entwicklung aus einem Gegner zu einem Anhänger der Atomistik einiges bemerkt ist.) Zur Allbeseelung sah sich, wenn gleich in anderer Fassung, ebenfalls Fechner hingeführt. Bei diesem war Schellings Einfluss, den er selbst hervorhebt, mitbestimmend, bei Lotze wird das vielberufene poetische Bedürfnis, die Sehnsucht des Nachfühlers und Hineinfühlers („wir können nur denken, was wir nachempfinden können“) die Brücke für diese Nachblüte der Naturphilosophie gebildet haben. Die logische Begründung, dass nur die Einheit des Bewusstseins uns die Einheit eines Dinges begreiflich mache, für welche mir eine An-

regung durch Leibnizstudien allerdings nicht ausgeschlossen erscheint, dürfte erst als nachträgliche Rechtfertigung der aus solchen Bedürfnissen entsprungenen Allbeseelungslehre ersonnen sein. Und so ist wohl anzunehmen, dass Lotze im wesentlichen selbständig seine neue pantheistisch gefärbte Monadologie geschaffen hat und dass alle ihre Anklänge an Leibniz in diesem Sinne historisch zufällig sind.

Dagegen ist Kant für Lotze der gegebene erste Bewegter, an welchem sein Denken, wie die Welt an der aristotelischen Gottheit, „aufgehängt ist“. Keiner von den grossen Gestalten der Geschichte der Philosophie würde er eine gleiche Autorität zuerkannt haben, soweit eben von Autorität in der Philosophie gesprochen werden darf, nämlich im Sinne eines Grossen, mit dem das eigene Denken sich in erster Linie auseinanderzusetzen hat. Mit Kant beginnt für Lotze doch eigentlich die philosophische Gegenwart. Was vorausgeht, sind überwundene Standpunkte von nur historischem Interesse. Lotze hat ein einziges Mal über Geschichte der Philosophie ohne Einschränkung gelesen, einmal über Geschichte der Philosophie seit Descartes, sonst aber regelmässig nur über Geschichte der Philosophie seit Kant, und dies verstand er auch nur im Sinne der deutschen Philosophie dieser Epoche. Auf die ausländische legte er wenig Gewicht, vor allem dem englischen Empirismus brachte er starke Geringschätzung entgegen. Das sind Beschränkungen des Gesichtskreises und der historischen Wertschätzung, die er aus der spekulativen Schule herübergenommen hat. Die philosophiegeschichtliche Vorlesung, die ich bei ihm hörte, leitete er so ein: man könne zwar die neuere Philosophie von Descartes datieren, wie es besonders die Franzosen täten, aber ebenso gut von Galilei oder Locke. Die besondere Rücksicht auf die deutsche Spekulation motiviere es, von Kant auszugehen. Den Vorgängern Kants widmete er dann kurze scharfkritische Betrachtungen, die z. B. an Descartes' Grundlegung nichts übrig liessen. Freilich hielt er auch Kant gegenüber keineswegs mit kritischer Analyse zurück, da ja seine Darstellung ausgesprochenermassen als Einführung in das philosophische Studium selbst dienen sollte. Aber die ganz von Kritik durchzogenen veröffentlichten Diktate aus dem Jahre 1879 scheinen aus einer besonders widerspruchslustigen Stimmung geflossen. Die von 1867/68 streuen kritische Bemerkungen nur sparsamer in die sonst sehr pragmatische Darstellung ein. Die Apriorität

der Anschauungs- und Denkformen, die synthetischen Urteile a priori, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Ergänzung des Wissens durch einen philosophischen Glauben — das waren doch alles auch seine Überzeugungen, auf die er nachdrücklich immer wieder zurückkam. Den Glauben nahm er sogar für die Evidenz der Axiome in Anspruch; denn das Zutrauen zur Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes beruhe nur auf dem Glauben an einen vernünftigen Sinn der Welt und der sittlichen Zwecke in ihr. In dem Zirkel, den man Descartes vorwirft, schien ihm dieser richtige Gedanke zu liegen. Das heisst freilich über Kant hinaus und zu Jacobi übergehen.

Ich kann hier nicht näher im Einzelnen begründen, in wiefern Lotzes ganzes Denken in Kant verankert war, sondern nur den allgemeinen Eindruck wiedergeben, der mir davon geblieben ist. Jenes „Zurück zu Kant“ lebte in ihm, wie in so vielen Denkern der nachhegelschen Jahrzehnte. Mir empfahl er eines Tages, als ich ihm gewisse Ideen vortrug, die ihm methodisch verkehrt schienen (ich weiss nicht mehr, welche), den Abschnitt „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ zu lesen: das würde mich schon davon zurückbringen.

Was von den anfänglich so starken Hegelschen Einflüssen sich in die reife Form von Lotzes Anschauungen hinübergerettet hat, das sind mehr gewisse formelle Züge. So eine Vorliebe für die Dreiteilung, die freilich auch ausserhalb aller Hegelschen Einflussphäre zu finden ist (im Mikrokosmos mit Fünfteilung kombiniert). In der grossen Logik wird man überdies in der Darstellung der Urteilslehre noch deutliche Spuren der dialektischen Methode finden. Sie ist durchweg in die Form einer immanenten Entwicklungsgeschichte des Denkens gekleidet. „Wenn das Denken diese Aufgabe zu lösen sucht, wird ersichtlich die Form seiner Bewegung die des Urteils sein“. „Wir folgen dem Denken zu den neuen Formen, in denen es seine kategorischen Urteile mit dem Gesetz der Identität in Einklang zu bringen sucht“. „Hier schliesst die Reihe der Urteile mit innerer Notwendigkeit ab“. „Ich habe die unerledigte Aufgabe angedeutet, die vom disjunktiven Urteil weitreibt“. „Die logischen Wahrheiten, deren sich das Denken in seiner Behandlung des Vorstellungsinhaltes nach und nach bewusst geworden war . . .“. „So werden wir zu systematischen Formen der Zusammenfassung des

Verschiedenen und zunächst zur Klassifikation getrieben“. Solchen Stellen begegnet man auf Schritt und Tritt.

In sachlicher Hinsicht liesse sich wohl annehmen, dass die von eingehender Materialkenntnis getragenen lebensvollen geschichtsphilosophischen Betrachtungen im Mikrokosmos ausser an Herders Ideen auch an Hegels Vorlesungen über Philosophie der Geschichte ihr Vorbild hatten. Hingeführt wurde er allerdings zu diesen geschichtsphilosophischen Studien von einer ganz anderen Seite, nämlich durch das Bedürfnis, die tiefsten Antriebe unserer Natur „aus der Gestalt der vollen Baumkrone zu erraten, zu der die sich ausgebreitet“. Die Philosophie der Geschichte erschien ihm als die notwendige Ergänzung der Psychologie (Streitschrift S. 15), ähnlich wie später Wundt aus demselben Grunde sich der Völkerpsychologie zuwandte.

Mehr eine Übereinstimmung mit Hegel als ein Einfluss von dessen Seite dürfte darin liegen, dass Lotze es keineswegs für nötig hält, den metaphysischen Betrachtungen erkenntnistheoretische vorzuschicken, vielmehr die Möglichkeit und Zuverlässigkeit des Denkens im Denken selbst erproben will.

Auch Lotzes Stellungnahme in der Ästhetik, wo er die inhaltliche Deutung künstlerischer Wirkungen überall gegenüber der bloss formalistischen befürwortet, ist sicherlich in erster Linie aus seinem eigensten Selbst hervorgegangen. Wären Hegel und Schopenhauer und die ganze metaphysische Ästhetik nicht vorausgegangen, Lotze würde eine solche geschaffen haben. Seiner ganzen Natur nach konnte er nicht anders als auf diese Seite treten. Was man auch an seiner Geschichte der deutschen Ästhetik als Geschichtswerk aussetzen mag: sie ist die Äusserung eines künstlerisch lebendigen und das Lebendige in der Kunst nachfühlenden Geistes. Ich wüsste nicht, was besonders über die Musik Tieferes geschrieben wäre. Nach der psychologischen Seite ist er durch seine beiden ästhetischen Monographien in den Göttinger Studien der eigentliche Begründer der Einfühlungslehre. Was Lotze an Kunstgenüssen erfahren hatte, namentlich seit seiner Göttinger Zeit, war, abgesehen von den Werken der Dichtkunst, ganz minimal. Ich bin ihm z. B. niemals in Konzerten begegnet, erinnere mich nicht einmal, ein Klavier im Hause gesehen zu haben. Dass er diesen Mangel an Anschauungen selbst empfunden, geht aus seiner offiziellen Erklärung hervor, Ästhetik nicht mehr lesen zu wollen, „weil es ihm gar zu peinlich wäre,

über Kunstwerke zu sprechen, die er selbst nicht, wohl aber der grössere Teil seiner Zuhörer gesehen“ (Rehnisch, Lausitzisches Magazin, Bd. 77). Um so intensiver muss er das Künstlerische, wo es ihm begegnete, empfunden haben.

Herbart, dessen psychologische Grundvoraussetzungen Lotze so energisch und erfolgreich bekämpft hat, dessen „absolute Position“ er in der Metaphysik durch die gegenteilige Behauptung ersetzt, das Sein eines Dinges sei nur ein Inbeziehungstehen, dessen formalistische Ästhetik von ihm gleichfalls in allen Punkten ins Gegenteil gewendet wird, dessen Schule anzugehören er so entschieden bestreitet: Herbart ist er doch in einem Gebiete methodisch ganz und gar gefolgt, und zwar in dem Gebiete, das ihm sogar für die Metaphysik die tiefsten Wurzeln zu enthalten schien, in der Ethik. Er ist leider nicht dazu gekommen, sie im dritten Teile des Systems zu veröffentlichen. Aber die Vorlesungen geben eine deutliche Vorstellung ihres Aufbaues. Mit Herbart gab er ihr nicht den Titel Ethik, sondern Praktische Philosophie, da es sich zwar in erster Linie um die Gesinnung, ausserdem aber doch auch um die Maximen der Klugheit handele, durch welche unter den bestehenden Verhältnissen die ethischen Ideale verwirklicht werden können. Die ethischen Grundsätze findet er nicht analytisch aus der Natur des Menschen oder des Handelns ableitbar, sondern nur als Aussprüche des Gewissens, d. h. einer unmittelbar an die Vorstellung bestimmter Willensverhältnisse geknüpften Billigung oder Missbilligung ausdrückbar. Indem er nun den Willen in vier verschiedenen Beziehungen ins Auge fasst und in jeder Beziehung ein dreifaches lobenswertes Verhalten findet, gelangt er zu einer zwölfgliedrigen ethischen Kategorientafel an Stelle von Herbarts fünf praktischen Ideen. Man kann die Umsicht und Geschicklichkeit dieser Tabellarisierung der Gewissensaussprüche, die für Lotze feststand (die Vorlesung von 1868 deckt sich darin wie überhaupt in allen wesentlichen sachlichen Punkten mit der von 1880) nicht verkennen. Sie bildet in ihrer Geschlossenheit eine gewisse Anomalie bei Lotze, der zu solchen Aufzählungen sonst nicht neigte. Ob es nicht möglich wäre, alles unter einen einzigen Gesichtspunkt zu bringen, hat Lotze selbst gefragt. Er meint aber, das sittliche Leben habe mehr Interesse an einer grösseren Zahl von Prinzipien, die sich auf die Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse unmittelbar anwenden liessen, als an einem einzigen not-

wendigerweise sehr abstrakten allgemeinen Prinzip. An Herbart selbst rühmt er, dass er gerade in der praktischen Philosophie in diesem Sinn ein ganzer Philosoph war, dass er nicht über der einseitigen Ausbildung eines einzigen Gedankenkreises die Übersicht über die volle Mannigfaltigkeit der vorliegenden Untersuchungsgegenstände verlor (Streitschriften S. 9). Die Lust könne man immerhin als letztes Prinzip insofern bezeichnen, als der Begriff des Wertes ohne Rücksicht auf irgend ein Lustgefühl undenkbar sei. Nur gäbe es eben keine Lust an sich und im allgemeinen, sondern immer nur eine Lust an bestimmten Inhalten, die aber nicht mit dem Wohl des Individuums zusammenzufallen brauchten. Auch dadurch gelangt er zu einer gewissen Einheit des höchsten Gesichtspunktes, dass er hinzufügt, es sei in der Gesamtheit der Musterbilder des Handelns „als Gegenstand der Vorstellung oder als Zustand in ihm selbst die höchste, nun nicht namenlose und allgemeine, sondern ganz bestimmte Lust, nämlich das höchste Gut des sittlichen Friedens verwirklicht“ (Vorlesung 1868). Damit rührt er an den antiken Begriff der Eudämonie, der ja beileibe nicht mit Lust verwechselt werden darf.

In alle dem und nicht minder in den Betrachtungen über die einzelnen ethischen Lebensverhältnisse hat Lotze die Herbartsche Ethik entschieden weitergeführt, wie dies auch bei dem Gewichte, das er diesem Gebiete zuerkennt, und bei der Feinheit seines sittlichen Empfindens gar nicht anders möglich ist. Wie weit seine Grundlegung und seine Kategorientafel die Lösung der ethischen Prinzipienfragen gefördert haben, mag dahingestellt bleiben.

Man hat bisher nur wenig nach den Umwandlungen geforscht, denen Lotzes Anschauungen ausgesetzt waren. Wenn man von den allerersten Werken, der ersten Metaphysik und Logik, absieht, sind diese Wandlungen in der Tat nicht so gross wie bei vielen andern Denkern. Die Gärung, die ihn zur Reife brachte, muss eine sehr durchgreifende gewesen sein, um ein so in sich fertiges Gedankensystem hervorzubringen. Aber ganz fehlen Veränderungen seiner Lehrmeinungen doch nicht. Wie wäre es auch bei einem so gewissenhaften Forscher anders möglich? Ich übergehe kleinere Änderungen, wie in der Lehre von den Vorstellungen und ihrem Verhältnis zu den Empfindungen oder in der Fassung des Lokalzeichenbegriffes oder in der feineren Definition der Willensfreiheit. Etwas tiefer greift schon die spätere Formulierung

der Frage nach dem Seelensitz, in der Fechner so schweres Geschütz aufgefahren hatte. Obgleich Lotze eine Standpunktsänderung nicht zugegeben haben würde, bedeutet es doch eine Konzession, wenn er zuletzt allen Schwierigkeiten mit der kühnen Wendung begegnet, in der er mit Ammonius Sakkas zusammentrifft: dass etwas nicht da wirke, wo es sei, sondern da sei, wo es wirke. Noch bemerkenswerter scheinen mir Zugeständnisse in bezug auf die Mitwirkung körperlicher Bedingungen bei den psychischen Prozessen. Das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele hat Lotze niemals anders als unter dem Begriff der Wechselwirkung gefasst und diese gegen den Parallelismus Fechners vor allem durch den Hinweis auf die ganz unvergleichbare Struktur des Psychischen gegenüber dem Physischen verteidigt. Dabei bleibt er bis zuletzt bemüht, der Seele auch eine weitgehende immanente Kausalität zu wahren, auf der schon die Reproduktion der Vorstellungen, noch mehr die Leistungen des beziehenden Wissens beruhen sollen. Aber die pathologischen Gedächtnisstörungen machen ihm mehr und mehr Mühe, auch in den Vorlesungen. Die grosse Metaphysik schliesst mit Hypothesen darüber, wie man durch Berücksichtigung des gestörten Gemeingefühls auch hier die immanente Kausalität festhalten könnte. Das Zutrauen zu diesen Hypothesen ist indessen geringer geworden. „Vielfache pathologische Beobachtungen“, heisst es auch in der Fechner-Rezension vom Jahre 1879, „geben allerdings den Eindruck, als sei an unablässige körperliche Mitwirkung auch jenes Gebiet innerer geistiger Tätigkeiten gebunden, das wir der Seele allein untertan dachten.“ Aber solche Zugeständnisse bedeuteten für ihn doch nicht einen Übergang zum Parallelismus, sondern nur eine Erweiterung der Vorstellungen von der Wechselwirkung.

Es wäre von Interesse, solchen Wandlungen, die Lotze leider wie so manche andere Schriftsteller nicht immer selbst als Wandlungen charakterisiert, näher zu folgen, da sie von der Selbstkritik des Forschers ebenso wie von dem Zwange der Tatsachen Zeugnis ablegen.

In Hinsicht der allgemeinen Weltanschauung ist besonders die veränderte Auffassung der Zeit in der grossen Metaphysik von Bedeutung, wo eine lange überaus scharfsinnige Überlegung Lotze zur Anerkennung der Objektivität des zeitlichen Verlaufes zurückführt, während er zugleich die Lösung des schweren Rätsels, inwiefern Vergangenes und Zukünftiges seiend genannt werden

können, in die Religionsphilosophie verweist, d. h. auf dem rein wissenschaftlichen Boden unmöglich findet.

Wentscher erwähnt neben dieser Veränderung noch eine zweite: die Zurückstellung der Lehre von der Beseeltheit aller Dinge. In der Medizinischen Psychologie habe Lotze dies als die allein richtige Ansicht erklärt, im Mikrokosmos sich schon weniger entschieden geäußert, in der Metaphysik scheine sie ihm entbehrlich und nutzlos, da überhaupt die Annahme realer Dinge ersetzt werden könne durch die der Wechselbedingtheit unzähliger Aktionen, die sich im Innern des einen wahrhaft Seienden durchkreuzen und einander abändern; eine Anschauung, die auch in die dritte Auflage des Mikrokosmos und die Fechnerrezension übergegangen sei. Hiernach hätte also Lotze in der letzten Zeit die Aussenwelt, abgesehen von den seelischen Subjekten, überhaupt gelehnet. Er wäre zu dem Standpunkte Berkeleys und Fichtes zurückgekehrt.

In der Tat läßt sich eine Wandlung in dieser Richtung nicht verkennen. Es tritt die vollkommene Durchführbarkeit dieser Ansicht, ebenso wie die Entbehrlichkeit der beseelten Atome in den letzten Schriften immer mehr hervor. Dennoch bleibt die Alternative als solche, wie sie schon in der ersten Auflage des Mikrokosmos aufgestellt war, bestehen, auch noch in der Fechnerrezension (S. 404 f.). Eine Wahl zwischen den beiden Annahmen scheint ihm allerdings notwendig. Aber er erklärt ausdrücklich, nicht bestimmen zu wollen, wie die Alternative zu entscheiden sei. Bei alledem hat man, das gebe ich Wentscher zu, den Eindruck, dass Lotze für seine Person in der Tat zuletzt die idealistische Partei ergriffen habe. Die andere Annahme schien ihm eben nicht mehr nötig, also wissenschaftlich unberechtigt. Auch mochte er ganz zufrieden sein, mit den Atomen zugleich die Atomseelen, bei denen man sich doch so garnichts mehr denken kann, einen unnützen Ballast seiner Weltvorstellung, loszuwerden. Zugleich stand die Wendung in positivem Zusammenhang mit der immer stärkeren Betonung des unendlichen Weltgrundes, in dem alles endliche Wirken als immanentes befasst ist.

Nun ist aber noch die Frage, wie weit jene Alternative überhaupt als eine scharfe gelten könne. In beiden Fällen bleiben als real nur übrig das Urwesen und die von ihm als neue Anfänge in seiner Selbstentwicklung gesetzten geistigen Subjekte. In beiden Fällen ist alles Reale Geist. Nur ist die gesamte Welt

des Naturforschers, die der Atome, im einen Fall auch eine Summe von Geistern, die nach den Naturgesetzen aufeinander wirkend gegenseitige Veränderungen hervorbringen, Veränderungen, die den übrigen Geistern und ihnen selbst in der Form von sinnlich wahrnehmbaren Änderungen der Farbe, des Ortes usw. erscheinen. Im anderen Fall ist die Atomenwelt überhaupt nicht real, sondern entstehen die sinnlichen Erscheinungen direkt auf Grund gesetzmässiger Aktionen des Absoluten. Es ist also eigentlich nur der Unterschied, dass nach der zweiten Fassung nur die Geister real sind, die als neue Anfänge in den Weltverlauf eintreten. Welche aber dazu gehören, ob nur die Menschen- und Tierseelen oder auch andere tieferstehende, und wo die Grenze liegt, das bleibt unentschieden. Insofern könnte man sagen, es sei nur ein Unterschied der geringeren oder grösseren Anzahl. Dazu kommt, dass auch nach der ersten Ansicht, so wie Lotze sie fasste, der Raum nur als eine Summe intelligibler Beziehungen, das Sein eines Dinges nur als Inbeziehungstehen definiert wird, wodurch die Vorstellung realer Atome im gewöhnlichen Sinne schon fast bis auf Null reduziert war.

Dass auch in methodologischer Hinsicht die Grundsätze des deutschen Idealismus in den letzten Schriften Lotzes stärker betont werden, lässt sich nicht leugnen. Man denke nur an die nachdrückliche Verteidigung der Synthesis a priori in der grossen Logik und an ihren Schluss: „Im Angesicht der allgemeinen Vergötterung, die man jetzt der Erfahrung um so wohlfeiler und sicherer erweist, je weniger es noch jemanden gibt, der ihre Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit nicht begriffe, im Angesicht dieser Tatsache will ich wenigstens mit dem Bekenntnis, dass ich eben jene vielgeschmähte Form der spekulativen Anschauung für das höchste und nicht schlechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft halte, und mit der Hoffnung schliessen, dass mit mehr Mass und Zurückhaltung, aber mit gleicher Begeisterung sich doch die deutsche Philosophie zu dem Versuche immer wieder erheben werde, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloss zu berechnen“. Vor den Verirrungen konstruierender Spekulation wusste sich Lotze für seine Person durch sein bis zum Äussersten ausgebildetes kritisches, gegen logische Seitensprünge aller Art misstrauisches Naturell geschützt. Vor allem blieben ihm die drei allgemeinsten Gebiete, das der Wahrheiten, das Reich der Tatsachen und das der Werte, obgleich sie notwendig im Weltgrunde zusammen-

hängen müssen, gegenseitig durchaus unableitbar. In der Fechnerrezeption, wo er dies noch zuletzt betont, warnt er auch besonders vor dem spielenden Gebrauche von Analogien, worin Fechner leider zu sehr dem Beispiele Schellings gefolgt war. Wie er trotzdem die Aufgabe, den Weltlauf im prägnanten Sinne zu verstehen, erfüllbar dachte, hätte er uns vielleicht im religionsphilosophischen Teile des Schlussbandes seines Systems der Philosophie auseinandergesetzt. Auch in diesem Punkte, in der Kühnheit der Hoffnungen auf die künftige Entwicklung der Philosophie, kann man ihn als echten Nachfolger Leibnizens bezeichnen.

Nach inneren Widersprüchen pflegt die historisch-kritische Forschung sonst gern zu stöbern. Aber wieviel man gegen die einzelnen Positionen des Systems einwenden mag: an inneren Widersprüchen dürfte es keine besonders reiche Ausbeute liefern, jedenfalls eine geringere als die Mehrzahl der berühmtesten Welt-systeme. Freilich wenn man sich in das abgründige Kapitel von der Einheit der Dinge in der grossen Metaphysik versenkt, wo die alte Frage, wie die Einheit der Ursubstanz mit der Vielheit ihrer Erscheinungen oder Zustände zusammengehe, unter die Lupe der syllogistischen Denkregeln genommen wird, — ob man sich auch da zufrieden geben kann, mag jedem überlassen bleiben. Aber auch zwei andere Fragezeichen bleiben gerade in dem Punkte stehen, auf den es Lotze am allermeisten ankam, dem Grundthema des Mikrokosmos, nämlich der Vereinigung des durchgängigen Mechanismus mit einer idealistischen Weltansicht. Ist der mechanische Kausalzusammenhang wirklich ein allgemeiner, so muss er es auch im psychischen Gebiete sein, und wo bleibt dann Raum für die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus, den Lotze immer verteidigt hat? Da an einen so offenbaren Widerspruch nicht zu denken ist, müssen wir annehmen, dass Lotze eben nur die physische Gesetzlichkeit als eine durchgängige betrachtet. Er ist sich des Bruches wohl bewusst, der dadurch in seine Lehre vom immanenten Kausalzusammenhang der Zustände des Absoluten kommt (vgl. z. B. Metaphysik S. 129, 135). Aber einen eigentlichen Widerspruch würde er nicht zugegeben haben. Weiter aber: die Bedürfnisse des Gemütes glaubt Lotze durch die allgemeine Beseelung erfüllt. Lassen wir dahingestellt, ob das unbekannte, jedenfalls aber unendlich primitive Seelenleben der unorganischen Natur den Ausprüchen der Poesie wirklich entgegen-

käme: den tiefsten Bedürfnissen unseres Gemütes, dem Verständniss der Furchtbarkeiten des Weltlaufs und der Nöte und Schmerzen, die das Leben jedem auferlegt, ist damit nicht gedient. Die alten Probleme der Theodizee, für die man nach jenem Programm des Mikrokosmos einen neuen Lösungsversuch erwartet, sind nicht im geringsten dadurch weitergeführt. Lotze selbst hat im zweiten Bande über den Sinn der Geschichte ebenso vielseitig anregende wie skeptisch zurückhaltende Gedanken geäussert, in den Vorlesungen über Religionspsychologie unerbittlich die alten Lösungsversuche zergliedert, aber nur den Schluss gezogen, dass der Pessimismus, obwohl die wohlfeilste und oberflächlichste aller Ansichten, doch theoretisch nicht zu widerlegen sei, dass nur eine Entschliessung des Charakters, die den Anfang der Religion bilde, über ihn hinausführe. Einmal soll er nach Besprechung dieser Dinge während des Hinausgehens aus dem Saale kurz hingeworfen haben: „Darüber müssen Sie die Theologen fragen.“ Gegen die Abschiebung auf die Schwesterfakultät wäre auch gar nichts einzuwenden, wenn man dort wirklich des Rätsels Lösung fände, wovon das Gegenteil Lotze sehr wohl bekannt war. Sicherlich würde er zuletzt geantwortet haben, es sei ihm nur darauf angekommen, die Widerstände hinwegzuräumen, die der Materialismus und die bloss mechanische Weltanschauung dem religiösen Glauben in dieser Hinsicht entgegenstellen, nicht aber den Glauben selbst durch Vernunftgründe zu ersetzen. Immerhin konnte die Ankündigung des Versöhnungswerkes im Mikrokosmos derartige positive Hoffnungen im Leser erwecken.

Aber es ziemt sich heute, bei dem Rückblick auf Lotzes Lebenswerk, nicht, der Lücken und Schwächen zu gedenken, die allem Menschlichen anhaften, sondern des Grossen, Dauernden, Bewunderungswürdigen, das er uns hinterlassen hat, und der Stellung, die ihm dieses Lebenswerk in der Geschichte der Philosophie sichert.

Im Zentrum der Lotzeschen Philosophie steht ohne Zweifel, subjektiv wie objektiv, seine Metaphysik. Er ist in diesem Sinne durchaus der seit dem Altertum überlieferten Auffassung der Philosophie treu geblieben. Sie ist ihm weder Psychologie, noch Erkenntnistheorie, und diese beiden sind auch nicht einmal ihre Grundlagen. Sie geht aufs Ganze, auf ein Weltbild, in dem aber nicht bloss die physische Seite, sondern auch und in erster Linie

die geistige in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu ihrem Rechte kommen soll. Und doch ist es nicht die Breite, sondern die Tiefe des Seienden, in die sein Forscherblick unermüdlich bis zu den äussersten Grenzen menschlichen Spürsinns einzudringen sucht. Was namentlich die letzte Metaphysik in dieser Richtung leistet, hat bis zum heutigen Tag in der philosophischen Literatur nicht viel seines Gleichen.

Die Weltanschauung, zu der Lotze so geführt wurde, würde man nach den gewöhnlichen Kategorien und nach dem Wortlaut seiner Formulierung wohl als pantheistische zu bezeichnen haben. Aber diese überlieferten Kategorien waren ihm gleichgültig. Er fühlte sich inbezug auf das Wesentliche doch dem Theismus näher. Zu einer Zeit, da ich selbst in engherzigen Anschauungen hierüber befangen war, als Einundzwanzigjähriger, hatte ich die Kühnheit, ihn hierüber zur Rede zu stellen, und erhielt eine Antwort (1. Dezember 1869), deren erster und letzter Teil von so persönlicher Herzlichkeit und mit meinen eigenen Lebensschicksalen so eng verbunden sind, dass ich mich zur Veröffentlichung nicht entschliessen kann, deren mittlerer, hier am meisten interessierender Teil aber an dieser Stelle wiedergegeben sei:

„Lassen Sie mich zuerst damit beginnen, dass ich mich auf zwei Ihrer Vorwürfe als nicht schuldig bekenne. Zuerst spreche ich ganz zuversichtlich und fröhlich dieses Bekenntnis aus inbezug auf Ihren Vorwurf des Pantheismus. Das ist ein Wort, liebster Freund, und ich fordere Sie getrost auf, eine Lehre aufzustellen, die diesen wörtlichen Vorwurf vermeidet, solange sie daran festhält, dass Gott der Schöpfer der Welt ist und die Welt nichts ohne ihn. Diese Immanenz, wenn Sie es so nennen wollen, kann keine theistische Ansicht vermeiden; in welchem Sinne aber sonst Pantheismus da gefunden werden kann, wo der Begriff eines persönlichen Gottes allem voransteht und der Begriff einer persönlichen Freiheit dem einzelnen Geiste alle die Selbständigkeit sichert, die einem geschaffenen Wesen möglich ist, das weiss ich in der Tat nicht. Ich bekenne mich ebensowenig schuldig inbezug auf den zweiten Punkt; ich finde Ihren religiösen Glauben mit seinem ganzen Inhalt gar nicht im Widerspruch mit meiner philosophischen Grundlage, aber freilich nicht aus dieser deduzierbar, und eben darauf halte ich. Ich habe nie geglaubt, dass die Vernunft etwas anderes als den Nachweis der allgemeinen

Gesetze entdecken wird, nach denen Gott wirkt; völlig frei habe ich stets die Gedanken über den organisatorischen Weltplan gehalten, zu dem er dieses gesetzliche Wirken benützt. Ich wundere mich sogar über Ihren Vorwurf, da ich gerade umgekehrt von der Polemik derer leide, die mir diese freie Stelle oder Lücke vorwerfen und an ihre Stelle den blossen Mechanismus wünschen, sowie zugleich von der Polemik der anderen Partei, welche aus blosser Vernunft glaubt Gott vorschreiben zu können, wie er die Welt regieren, verdammen oder erlösen müsse. Für mich, geradeso wie für Sie, sind dies Gegenstände eines Glaubens, den die Philosophie nicht demonstrieren, für den sie aber freien Raum schaffen und dessen Inhalt sie vor der Schwärmerei ganz subjektiver Interpretationen behüten kann.“

Lotzes Philosophie ist nicht denkbar ohne den Untergrund der Religion. Er war eine von Grund aus religiöse Natur, wie Fechner, wie Fichte. Seine Religiosität war, wenn ich so sagen soll, konkreter als die Fichtes, weniger konkret als die Fechners. Wie sehr er sich trotz aller Verschiedenheiten der Formulierung in dem allgemein menschlichen Inhalt dieses Glaubens mit Fechner enig weiss, betont er noch einmal als Sechziger in der mehrerwähnten langen Besprechung der „Tages- und Nachtansicht“, deren ganz persönlicher Schluss in die Worte ausklingt: „Bald werden wir alle davon mehr erfahren.“ Dabei mag Lotze auch wohl der Stunden gedacht haben, als er noch in Leipzig als „Hausgeist“ den älteren Freund während seines schweren Augenleidens besuchte, und sie sich, ohne ein Wort zu sprechen, aber erfüllt von gleichen unaussprechbaren Gedanken, im dunklen Zimmer gegenüber sass.

Ein Menschenalter nach Lotzes Tode dürfen wir nun wohl auch versuchen, ein Urteil über seine Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie zu gewinnen. Öfters kann man selbst bei Schriftstellern, die noch seine Zeitgenossen, teilweise sogar seine Schüler waren, die Behauptung lesen, die Jahrzehnte nach Hegel seien von Positivismus, Materialismus und Pessimismus erfüllt gewesen. Ein Vorherrschen empiristischer und realistischer Strömungen würde ich zugeben. Aber sie sind nicht dasselbe wie Materialismus und wie Positivismus. In dieser Hinsicht ist es zwar richtig, dass infolge eines natürlichen Rückschlages bei einigen ursprünglichen Hegelianern selbst, zuletzt noch bei

D. F. Strauss, der reine Gedanke in den reinen Stoff umschlug, und dass der Materialismus durch die Naturforschertrias Vogt, Büchner und Moleschott mit Erfolg gepredigt wurde. Aber wo soll denn in den führenden produktiven Philosophen, in Lotze und Fechner, oder in den später massgebenden, Brentano, Sigwart, Wundt, oder etwa in v. Hartmanns vielgelesener Philosophie des Unbewussten oder selbst in Langes Geschichte des Materialismus, der Bibel der „denkenden Naturforscher“ jener Zeit, wo soll hier Materialismus oder auch nur Positivismus stecken? Gerade gegenwärtig wird doch Haeckel, unzweifelhafter Materialist, mehr gelesen als wir alle zusammen genommen, und ist der extreme Positivismus Machs das Neue Testament der denkenden Naturforscher geworden. Pessimisten gab es allerdings damals wie heute, aber dass diese Lebensanschauung die herrschende gewesen, wüsste ich nicht. Nicht einmal das kann man zugeben, dass es der Zeit Lotzes an Kraft zu bedeutenden philosophischen Schöpfungen gefehlt habe. Ich möchte nicht die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart loben, lasse sie aber auch nicht unbillig und der historischen Wahrheit entgegen schelten. Was die Gegenwart vor jener Zeit auszeichnet, ist eine grössere aktive und passive Teilnahme an der philosophischen Arbeit. Wir haben einen Zustrom junger Kräfte, grosse Mannigfaltigkeit der Bestrebungen, bedeutende Erfolge selbst hoch abstrakter Untersuchungen, starke Beteiligung der Studierenden an philosophischen Vorlesungen, gut organisierten Lehrbetrieb in Seminarien, vor allem aber die erstaunliche Entwicklung der Psychologie. Diesen Zweig, den am frischesten grünenden, wollen freilich besorgte Gärtner abschneiden. Vorläufig sind wir aber noch unbeschnitten, dürfen also seine jugendliche Kraftfülle auch für die Philosophie mit in Anspruch nehmen; und kommt es einmal zu einer äusserlichen Trennung, so muss doch die innere Verbindung, Erwerbsgemeinschaft oder beschränkte Haftpflicht oder wie man sie nennen will, sicherlich bestehen bleiben, solange die Philosophie nicht in gänzlich welt- und lebensfremde Abstraktionen, die Psychologie in eine bloss praktische Disziplin übergehen soll. Den ersten Grund aber zu dem gegenwärtigen Stande der Dinge haben Lotze und Fechner gelegt, Fechner als der erfolgreichere in der Psychologie durch ihre experimentelle Begründung, Lotze als der ungleich schärfere und tiefere in allgemeinphilosophischen Fragen.

Ganz zufrieden würden sie allerdings, träten sie heute wieder unter uns, mit der Fortsetzung und den Fortsetzern ihrer Arbeit doch nicht sein. Sie würden den Psychologen wie den Erkenntnistheoretikern der Gegenwart zurufen: „Begrabt die Streitaxt, da Ihrer Euch gegenseitig nötig habt! Wendet Euch aber wieder mehr den erhabenen Aufgaben der Metaphysik zu, ohne welche die Philosophie nicht leben kann, den noch lange nicht ausgeschöpften Fragen über Raum, Zeit und Bewegung, Ursache und Zweck, Einheit und Vielheit, Körper und Geist, Leben und Tod, Gesetz und Freiheit, Entwicklung, Unendlichkeit. Schafft weiter an dem Neubau einer Weltanschauung, lasst Euch nicht von den Physikern beschämen, wappnet Euch selbst mit allem Rüstzeug der Naturforschung, um gleichwohl immer aufs neue die überragende Stellung des Geistigen und den einzigen absoluten Wert des sittlich Guten in der Welt zu künden. Das ist es, was die Menschheit von Euch erwartet, wenn sie von der schwersten Krisis ihrer ganzen Geschichte wie aus einem furchtbaren Traum zu neuem Leben erwachen wird.“

Und dann würde Lotze noch in Hinsicht der Gesinnung, in der wir diese Aufgabe erfüllen sollen, uns die goldene Regel in Erinnerung rufen, die Lebens- und Forschungsregel zugleich ist, in die er am Schlusse des Mikrokosmos die Summe der Weisheit zusammenfasst:

„das Geringe nicht zu vernachlässigen, aber es nicht für gross auszugeben; nur für das Grosse sich zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein“.

Philosophie und Pädagogik.

Von Max Frischeisen-Köhler.

Dass die Idee der Erziehung dem wissenschaftlichen Denken eine Reihe von eigentümlichen Aufgaben setzt, welche am Ende zu der Entwicklung einer selbständigen Theorie führen, ist eigentlich nie ernsthaft bestritten worden. Selbst die alte, aber in neuen Wendungen gern wiederholte Behauptung, dass Erziehung weniger eine Wissenschaft denn eine Kunst sei, ändert an dem wissenschaftlichen Charakter des Inbegriffs von Untersuchungen, deren Objekt das Phänomen der Erziehung ist, nichts; wie diese Behauptung selber sich nur als Ergebnis einer Theorie geben und erweisen kann, begründet sie vielmehr, wenn und so weit sie zutrifft, eine eigene wissenschaftliche Betrachtungsweise. Ob die Erziehung hierbei als technische Kunst, vergleichbar etwa der ärztlichen Kunst, oder als sittliche Kunst, vergleichbar etwa der Politik, oder geradezu als schöne Kunst von spezifisch ästhetischem Charakter bezeichnet wird: sogleich gibt eine solche Feststellung die Voraussetzung für die Ausbildung einer Theorie dieser Kunst, wie denn auch unter diesem letzteren Gesichtspunkt die Ästhetik geradezu als „Grundwissenschaft“ der Pädagogik gefordert worden ist. Gewiss ist damit die Frage nach der Allgemeingültigkeit des pädagogischen Systems noch nicht entschieden; auch lässt sich von so allgemeinen und analogen Erwägungen aus keine Klarheit über die methodologische Eigenart der wissenschaftlichen Pädagogik und über ihre Stellung im System der historischen und systematischen Geisteswissenschaften gewinnen; und endlich bleibt das Verhältnis von Theorie und Praxis, das vielfach der Ausgangspunkt weitgehender Skepsis wird, so unbestimmt, dass je nach dem Sinn, in welchem die Pädagogik als Kunsttheorie verstanden wird, es sich im einzelnen erheblich abweichend gestalten kann. Aber zu welchem Ergebnis man hier auch komme, so ist die allgemeine Idee einer Erziehungswissenschaft von vorn herein nicht angreifbar. Wohl

aber setzt sie der Wissenschaftstheorie eigene Aufgaben. Und da zeigt es sich, dass wo immer das pädagogische Nachdenken über die nächsten Ergebnisse und Regeln der Praxis sich zu allgemeineren theoretischen Betrachtungen erhob, es auf das Problem des Verhältnisses der Pädagogik, die Wissenschaft sein will, zur Philosophie gestossen ist. Zumeist hat die Pädagogik teils ausdrücklich, teils stillschweigend von der Philosophie wesentliche Voraussetzungen entnommen. Seit den Tagen, da das Phänomen der Erziehung überhaupt in den Gesichtskreis der Wissenschaft trat, haben Philosophie und Pädagogik sich wiederholt angenähert und einander gesucht. Aber man kann nicht behaupten, dass ihr wechselseitiges Verhältnis bis heute zur endgültigen Klarheit gekommen ist. Nicht nur, dass die Art der Beziehung und Abhängigkeit, die zwischen Pädagogik und Philosophie bestehen soll, sehr verschieden gefasst werden kann und auch in der Gegenwart noch gefasst wird, sondern nachdrücklicher als zuvor tritt in neuerer und neuester Zeit die Behauptung hervor, dass überhaupt kein inneres Verhältnis zwischen Philosophie und Pädagogik bestehe und diese letztere jedenfalls als eine eigene, auf Erfahrung begründete Wissenschaft sich in derselben Weise aus der philosophischen Abhängigkeit zu lösen habe, wie das nacheinander alle andern Einzelwissenschaften vollzogen hätten. Es ist daher verständlich, dass von philosophischer wie von pädagogischer Seite immer wieder das umstrittene Verhältnis zwischen den beiden Wissenschaften erörtert worden ist. Hängen von seiner Beurteilung doch auch sehr wichtige praktische Fragen ab. In theoretischer Hinsicht handelt es sich um ein methodologisches Problem, dessen Klärung im Zusammenhang einer Grundlegung der Geisteswissenschaften, auf die logische und erkenntnistheoretische Motive der Gegenwart von allen Seiten hinführen, bedeutsam ist.

1.

Die Forderung, die Theorie der Erziehung auf Erfahrung zu begründen, ist nicht so neuen Ursprunges, wie es vielfach hingestellt wird. So bald der Erfahrungsbegriff der Wissenschaften im 16. und 17. Jahrh. erarbeitet und allseitig geklärt war, so bald das grosse Unternehmen in Angriff genommen wurde, die wissenschaftliche Vernunft auch auf die geschichtlich-gesellschaftliche Welt anzuwenden, um diese durch Vernunft zu erleuchten, durch Vernunft zu beherrschen: wurde sogleich auch der Gedanke wirksam, nach dem Vorbild der Naturwissenschaft, die auf Beobachtung,

Beschreibung, Messung und Experiment sich stützt, die grossen Fragen der Erziehung durch Rückgang auf die Natur und durch das Studium ihrer Gesetze zu lösen. Das Verhältnis, in welchem die Didaktiker des 17. Jahrh. zu dem englischen und italienischen Empirismus standen, ist bekannt. Möchten die Motive und die Hoffnungen, welche die Reformer an ihre Vorschläge knüpften, politischen, religiösen, mystischen Ursprunges sein, so knüpften sie doch diese ihre Vorschläge selber, wenn auch noch so verworren und unbestimmt, an das naturwissenschaftliche Denken der Zeit an. Die leitende Idee war dabei die Umgestaltung des bisherigen Unterrichtsverfahrens in eine rationelle Technik und diese rationelle Technik sollte ihr Vorbild und ihren Rückhalt in der Wissenschaft von der Natur finden. Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass die Didaktik dieser Theoretiker fast durchweg bei dürftigen und spielerischen Analogien stehen blieb, ohne den Boden der Erfahrung zu erreichen. Ja mehr, die wichtigsten Sätze, die als Grundlage der rationellen Pädagogik vorgebracht wurden, waren in Wirklichkeit nicht Prinzip derselben, sondern nur nachträgliche Erläuterung. In dem Begriff der Natur waren zwei Ideen von verschiedener Provenienz von Anfang an enthalten und verschmolzen; denn er bezeichnete sowohl das den Sinnen Gegebene, die als Gegenstand der Forschung herauszuarbeitende Wirklichkeit, als auch ein Ideal und einen Wert. Und so ist unverkennbar, dass alle diese Reformvorschläge ihren Quell und Ursprung in einer bestimmten Weltanschauung und in geschichtlich und persönlich bedingten Bildungsidealen haben. Zur methodischen Klarheit rang sich der Gedanke einer Begründung der Pädagogik auf Erfahrung erst durch, als er von der verschwommenen Vorstellung eines Rückganges auf die Natur sich löste und dafür die Anknüpfung an bestimmte Einzelwissenschaften vom Menschen suchte und fand. Als solche sind nacheinander hervorgetreten und von pädagogischen Theoretikern eifrig aufgegriffen und verwertet worden: die Psychologie, die Biologie und die Soziologie. Teils für sich, teils im Bunde miteinander sollen sie das Fundament für eine wahrhaft wissenschaftliche Pädagogik, die nicht von immer doch willkürlichen utopischen Idealen abhängig ist, liefern. Die Voraussetzung ist natürlich dabei, dass diese Wissenschaften als empirische anerkannt und gesichert sind und dass jedenfalls ihr Verhältnis zur Philosophie im allgemeinen kein anderes ist als das irgend einer besonderen Erfahrungswissenschaft. Das ist nun freilich von allen den ge-

nannten Forschungsrichtungen immer wieder bestritten worden. Haben sie lange Zeit gebraucht, um sich von der Vorherrschaft oder auch nur des Einschlages bestimmter metaphysischer oder ethischer Anschauungen zu befreien, so wird, wenn man den grossen Gang in der Wandlung ihrer Erkenntnisziele und Methoden überblickt, immerhin in Frage gestellt werden können, ob sie bereits in die Phase eingetreten sind, in der sie, wie die exakten Wissenschaften von der Natur, dem Streit der philosophischen Überzeugungen entrückt sind. Aber gesetzt, sie haben tatsächlich bereits das positive Stadium erreicht, dann ist die methodisch interessierende Frage, in welchem Umfang die Pädagogik, die mehr als eine Summe von unbestimmten Regeln, die vielmehr ein wissenschaftliches System von allgemeinen und nach Prinzipien verbundenen Wahrheiten sein will, von ihnen eine Grundlegung erhoffen darf.

Um aber diese Frage aufzulösen, bedarf das Programm der empirischen Pädagogik noch einer doppelten Einschränkung. Einerseits darf das Verhältnis von Pädagogik zu Psychologie, Biologie und Soziologie nicht nur als das einer einfachen Anwendung von Wahrheiten, die aus jenen Disziplinen entnommen sind, verstanden werden. Aus dieser Abhängigkeit von „Hilfswissenschaften“, die ihrerseits ohne Rücksicht auf das besondere Phänomen der Erziehung entwickelt worden sind, ist die Pädagogik schon seit einiger Zeit im Begriff sich zu befreien. Nicht allein die allgemeine, von der Analyse des erwachsenen und normalen Menschen ausgehende Psychologie, sondern vor allem die planmässige Beobachtung und Erforschung des jugendlichen und sich entwickelnden Geistes selber wird gefordert. Nicht nur die Übertragung allgemeiner biologischer Entwicklungsgesetze auf das Erziehungsgebiet, sondern auch das Studium der besonderen, die individuelle Entwicklung bedingenden Faktoren, wie die der Vererbung und des Verhältnisses von exogenen zu endogenen Reizen etwa, soll der Erziehungswissenschaft die erforderlichen Daten bieten. Nicht nur allgemeine soziologische Gesetze und Analogien sind es, die der pädagogische Theoretiker als festen Rückhalt der Geschichte entnehmen möchte, sondern immer entschiedener sucht er das Bildungswesen selber als soziale Erscheinung zu erforschen und den gesetzmässigen Zusammenhang, der etwa zwischen dem Erziehungssystem einer Gesellschaft und ihrem wirtschaftlichen oder politischen Zustand besteht, aufzudecken. Die wissenschaftliche Pädagogik wird so nicht

einfach als angewandte Psychologie, angewandte Biologie oder angewandte Soziologie aufzufassen sein. Die Erziehungswirklichkeit, um deren Analysis es sich handelt, bildet, so wird mehr und mehr anerkannt, einen eigenen Forschungskreis, und wenn die hier auftretenden Tatsachen sich den psychologischen, biologischen oder soziologischen Methoden zugänglich erweisen, so bedeutet das so wenig eine einfache Unterordnung unter jene älteren Disziplinen, dass vielmehr immer deutlicher die Autonomie des pädagogischen Forschungsgebietes hervortritt. In dem viel umstrittenen Schlagwort der „experimentellen Pädagogik“ hat dieser Prozess der Verselbständigung einen formelhaften Ausdruck gefunden, bei dem zunächst nicht das Beiwort, das auf das experimentelle Verfahren als auf ein besonders ausgezeichnetes Hilfsmittel verweist, das Wesentliche ist, sondern das vor allem den Selbstwert der auf Zergliederung des Erziehungsvorganges gerichteten Forschung hervorheben soll.

Die andere Einschränkung liegt darin, dass die auf Erfahrung sich gründende Erziehungswissenschaft von vorn herein darauf verzichtet, ein für alle Zeiten und Völker geltendes und erschöpfendes pädagogisches System aufzurichten. Noch ist ja der Glaube an die Möglichkeit solcher Systeme nicht ausgestorben, noch wird der Traum des 18. Jahrh. fortgeträumt. Aber die empirische Pädagogik der neueren Zeit steht zumeist ihm doch skeptisch gegenüber. In dem Masse, als das geschichtliche Denken Einfluss besitzt, indem es überall die Relativität der historischen Erscheinungen und ihre Abhängigkeit von singulären Bedingungen aufdeckt, schwindet der Glaube an die Allmacht der konstruierenden Vernunft. Deshalb geben die empirischen Richtungen einen gewissen, mehr oder minder grossen Anteil subjektiver, zeitgeschichtlich oder persönlich bedingter Entscheidungen bei der Auflösung der allgemeinen Erziehungsfragen zu, indem ein normativer, idealer, überempirischer Teil der Pädagogik von dem empirischen, zwar begrenzten, aber innerhalb dieser Grenzen allgemeingültigen Teil abgetrennt wird. Woher diese Normen und Ideale zu entnehmen sind, wie ihre Verbindlichkeit für einen noch so beschränkten oder weiten Kreis von Menschen zu sichern ist, oder ob der Appell an das immer wechselnde, immer schöpferische Leben, der Rückgang auf eine historische Gegebenheit das letzte Wort bleibt: alles das ist hier gleichgültig. Wesentlich ist nur, dass scharf von diesen idealischen Entwürfen und Forderungen die wissen-

schaftliche Erforschung der Erziehungstatsachen, wie Natur und Gesellschaft sie zeigen, unterschieden und das Ergebnis dieser Arbeit als der feste empirische Unterbau jedes möglichen Systems gefordert wird.

Dies vorausgesetzt, fragt es sich nun, wie die Grenzen des Gebietes, für welches Regeln zu gewinnen seien, festgelegt werden können. Vielleicht lassen sich am einfachsten die von den empirischen Theorien vorgelegten Antworten übersehen, wenn man sie in einer Reihe derart ordnet, dass an ihrem Anfang diejenigen Theorien stehen, die in einem kleinsten Kreis die durch Erfahrung zu gewinnenden Sätze suchen, denen dann schrittweise Erweiterungen folgen mögen. Man mag dabei, nur um eine übersichtliche Einteilung zu gewinnen, an die durch Herbart vielfach zur Anerkennung gebrachte begriffliche Scheidung von Erziehungsziel und Erziehungsmittel anknüpfen. Stellt man sich von vorn herein auf den Standpunkt der Erfahrung, so liegt es nahe, in dieser jedenfalls die notwendige und hinreichende Grundlage für diejenigen Sätze, die die Erziehungsmittel fundieren, zu erblicken. Das heisst allgemein gesprochen: die Kenntnis der Mittel beruht auf der Einsicht in den gesetzmässigen Zusammenhang, der zwischen Erziehungseinflüssen jeglicher Art, den angeborenen Anlagen und inneren Bedingungen im Zögling und dem endgültigen Effekt in dem Zusammenwirken beider Faktoren besteht. Wie bei allen technischen Wissenschaften geht auch in der Pädagogik der Wahl der Mittel eine theoretische Erkenntnis ihrer möglichen Folgen voraus, welche Erkenntnis nur in der Erforschung von Folgezusammenhängen im natürlichen Geschehen, d. h. Kausalzusammenhängen, erarbeitet werden kann. In diesem Sinne hat John Stuart Mill¹⁾ die Begründung einer eigenen Wissenschaft, der „Ethologie“, gefordert als der Erforschung der Gesetze der Charakterbildung im weitesten Sinne des Wortes. Aber was bei John Stuart Mill nur Forderung und Programm geblieben ist, hat seitdem in der psychologisch begründeten Pädagogik und hier ganz besonders in der experimentellen Pädagogik Verwirklichung gefunden. Die experimentelle Pädagogik, wie sie vor allem von Meumann²⁾ in

¹⁾ J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik 6. Buch, 5. Kap.

²⁾ E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik, 2. Aufl. 3. Bd., Leipzig 1911 ff. Abriss der experimentellen Pädagogik. Leipzig 1914.

seiner Lebensarbeit herausgebildet worden ist, kann geradezu als eine Erfüllung des Ideales bezeichnet werden, das John Stuart Mill im Umriss vorschwebte. Jedenfalls ist ihr logischer Ort in dem System der Wissenschaften genau der der Ethologie. Nur dass sie freilich in einem Punkt die allgemeine Ethologie Mills überschreitet. Ausdrücklich lehnt sie die deduktive Ableitung ihrer Gesetze aus den allgemeinen Gesetzen des Geisteslebens ab. Kann sie auch nicht umhin, sich in breitester Weise auf die allgemeine Psychologie zu stützen und von ihren Sätzen und Folgerungen Gebrauch zu machen, so legt sie allen Wert auf die induktive, möglichst experimentelle Erforschung des sich bildenden jugendlichen Geistes selber, um den Zusammenhang von Einwirkungen auf ihn und den möglichen Effekten der erzieherischen Tätigkeit im einzelnen und ihrer organisatorischen Pflege im ganzen zu untersuchen und zu klären. Die Pädagogik hat die wie immer gegebenen und wie weit immer geltenden Ziele kritisch daraufhin zu prüfen, ob sie gemäss der Beschaffenheit des Objektes, an dem sie zu verwirklichen sind, realisiert werden können. Alle Erziehungsarbeit muss sich dem Kinde und seiner Eigenart, seiner Natur, seinen Entwicklungsstadien und Entwicklungsgesetzen anpassen. Alle Bildungsmittel und -stoffe, die Methodik des Lehrers und die Lehrbücher des Unterrichtes müssen ebenfalls in allen Einzelheiten auf bestimmte Entwicklungsstufen des Kindes berechnet und diesen angepasst sein. Das ganze pädagogische System ist um der Jugend willen da und daher muss es sich auch der Entwicklung des jugendlichen Menschen „in allen Teilen anpassen und unterordnen“. So ermöglicht erst eine gründliche Erforschung der tatsächlichen Verhältnisse die wissenschaftliche Begründung der pädagogischen Vorschriften und Normen, und über den Wert didaktischer Methoden und allgemeiner Reformvorschläge entscheidet letzthin die experimentelle Untersuchung ihrer Wirkung auf den Zögling, durch welche dasjenige Verfahren allein mit Sicherheit erkannt wird, welches als das zweckmässigste, d. h. als das schnellste und erfolgreichste bezeichnet werden muss. Natürlich handelt es sich dabei nicht bloss um ein Ausprobieren der zweckmässigsten Massnahmen und Methoden, sondern um den Einblick in den Kausalzusammenhang, auf dem die grössere Zweckmässigkeit der einen oder andern Methode beruht.

Was auf diesem Wege an Erkenntnissen bisher gewonnen worden ist, was weiterhin sich von der Verfeinerung und der

Durchführung der exakten Jugendforschung erhoffen lässt, steht hier nicht zur Erörterung. Hier interessiert nur die logische Eigenart des Verfahrens und die Frage, wie weit es zur Grundlegung eines pädagogischen Systems ausreicht. Und da ist zunächst klar: die auf Jugendkunde sich gründende wissenschaftliche „Ethologie“ wird in der Lage sein, von vorn herein eine Reihe von erzieherischen Massnahmen, Methoden und Einrichtungen, die vorgeschlagen oder zur Anwendung gebracht sind, als unzweckmässig oder geradezu als gänzlich erfolglos auszuschneiden. Wird das Kind nicht mehr, wie eine frühere naive Reflexionspsychologie annahm, einfach als ein erwachsener Mensch im kleineren Massstab vorgestellt, treten die wirklichen Züge seiner Konstitution aus dem verschwommenen Bild, das die Phantasie bisher von ihm gezeichnet hat, hervor, so erhalten wir einen Massstab, der uns jedenfalls gestattet, pädagogische Traditionen und Reformen kritisch zu prüfen, um Unbrauchbares und Unmögliches auszusondern. Die experimentelle Pädagogik vermag daher auch der Ausgang einer gesunden Skepsis gegenüber zu hochgespannten Hoffnungen und Erwartungen, zu denen der ungeschichtliche Geist nur zu gern neigt, zu sein, und sie vermag die Jugend von der Last verfehlter und quälender Anforderungen zu befreien, die nur mit der Zähigkeit des historisch Gewordenen sich erhalten. Und das ist es, was zum Teil den Enthusiasmus, mit dem sie begrüsst und gepflegt wird, verständlich macht, dass von ihr eine methodische Erleichterung erwartet wird, die dem wahllosen Herumprobieren, der Vergewaltigung ganzer Generationen ein Ende macht. In diesem Sinne kann die wissenschaftliche Erfahrung erlösend wirken, indem sie beschränkt und ausmerzt.

In wie weit kann sie nun aber auch zum positiven Aufbau beitragen? Man wird vor dem Fehlschluss sich hüten müssen, dass, weil sie in der Lage ist, gewisse Mittel und Methoden auszusuchen, mit denen erfahrungsgemäss beim Jugendlichen nichts erreicht werden kann oder die unzweckmässig gewählt sind und angewendet werden, sie darum schon ohne weiteres in der Lage wäre, die verbleibenden Möglichkeiten nach ihrem pädagogischen Wert zu bestimmen. Die Analogie mit der Technik, die, so weit sie angewandte Wissenschaft ist, einen klaren Weg vor sich sieht, darf hier nicht täuschen. In der geistigen Welt sind die Dinge doch sehr viel verwickelter. Zunächst ist die Zahl der Mittel, deren Effekt eindeutig vorher bestimmt werden kann, nicht gar

so gross. Und die Unmöglichkeit, konkurrierende Bedingungen auszuschalten und Erziehungsmittel in isolierender Abstraktion systematisch auszuprobieren, setzt der Induktion sehr bald Schranken. Nach welchem Kriterium soll sodann bei der Abwägung verschiedener Mittel zu gleichen Zielen, vorausgesetzt, dass die wissenschaftliche Erfahrung ihre Brauchbarkeit nicht von vorn herein zu beanstanden Anlass hat, entschieden werden? Die technische Idee der Zweckmässigkeit, nach welcher sich der Wert nach der Grösse des Effektes bei möglichst geringem Kraftaufwand bestimmt, hat Sinn und Bedeutung nur bei elementaren und genau begrenzten Leistungen, zu denen der Jugendliche erzogen werden soll. Sie versagt bei allen zusammengesetzten Leistungen und damit bei allen Aufgaben, die über das Gebiet der Aneignung elementarer Fähigkeiten und Kenntnisse und das der „Hygiene der geistigen Arbeit“ im allgemeinen hinausgreifen. Da dient niemals nur ein Mittel einem Zweck; da kann niemals nur ein Mittel unabhängig von den gleichzeitig angewandten abgeschätzt werden. Was in einer Hinsicht unter einem Gesichtspunkt als Nachteil erscheint, erscheint in anderer Hinsicht unter anderm Gesichtspunkt als Vorteil. Erst die Stellungnahme zu dem Ganzen der in Frage kommenden Werte ermöglicht auch eine Stellungnahme zu den einzelnen Mitteln ihrer Realisation. Oder sollte das Kriterium nicht sowohl in der objektiven Zweckmässigkeit, als in der Leichtigkeit und Annehmlichkeit, mit der die Mittel auf die heranwachsende Jugend wirken, liegen? In der Forderung der „Naturgemässheit“ der Erziehung, der „Orientierung vom Kinde aus“, der „Anpassung“ der gesamten Erziehung an das Kind wird da nicht immer deutlich unterschieden. Vernehmlich klingen Töne, die uns aus der enthusiastischen Aufklärungspädagogik vertraut sind und in einer dilettantischen „natürlichen Pädagogik“ unserer Tage widerhallen, auch in der wissenschaftlichen Pädagogik an. Aber gesetzt selbst, diese Begriffe liessen sich eindeutig festlegen und allgemeingültig bestimmen (was sie in Wahrheit aber nicht erlauben), dann bedürfte diese Forderung der Anpassung doch noch ihrerseits der wissenschaftlichen Rechtfertigung. Denn selbstverständlich ist es keineswegs, dass die Erziehung nur um der Jugend willen da sei, dass alle Methoden, Einrichtungen und schliesslich doch wohl auch, was nicht immer hervorgehoben wird, die Erwachsenen, die Erzieher, sich der Jugend anpassen sollten. Auch die Anpassung der Jugend an

den Erwachsenen kann mindestens in Frage gestellt werden. Selbstverständlich ist nicht, dass Glück, Leichtigkeit und Annehmlichkeit der Tätigkeit die wichtigsten Werte im Leben, auch nur im Leben des Kindes bilden. Natürlich lässt sich darüber sehr ernsthaft reden: aber eine wissenschaftliche Pädagogik wird diese Anschauungen ohne besondere theoretische Rechtfertigung nicht ungeprüft hinnehmen können. Indem sie aber in eine kritische Erörterung dieser Fragen eintritt, verlässt sie grundsätzlich den Boden der Erfahrung, wenigstens so weit sie zur wissenschaftlichen Begründung der Erziehungsmittel herangezogen wird, und wendet sich Problemen der Ziel- und Wertbestimmung zu, deren zureichende Auflösung eine Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit wird.

Und das ist entscheidend. Wenn man den Versuch, eine Theorie aller Bildungsmittel für sich zu entwickeln, wirklich zu Ende denkt, wird man zu dem unvermeidlichen Ergebnis kommen, dass dies ohne Zurückgreifen auf irgendwelche Gesichtspunkte, die eine Auswahl bieten oder vorbereiten, und auf Prinzipien, die den Zusammenhang der Bildungsmittel konstituieren, nicht geht. Allenthalben stossen wir auf den Einfluss von positiven und synthetischen Anschauungen, die auf einer spezifischen Wert- oder Idealbildung beruhen. Was für periphere Fragen der Erziehung und des Unterrichts vielleicht möglich scheint, ist für die zentralen und durchgreifenden Fragen undurchführbar: die Lösung der Mittel von den Zielen, deren Realisation sie dienen sollen. Wenn die experimentelle Pädagogik die Erörterung dieser Probleme zeitweilig hat in den Hintergrund treten lassen, so ist das aus der Entschiedenheit, mit der sie sich, im Anschluss an die analysierende Psychologie, auf die Analyse elementarer und an sich gewiss sehr wichtiger Funktionen beschränkt, verständlich. Aber in dem Masse als sie die Inhaltlichkeit des jugendlichen Seelenlebens mitberücksichtigt, seine allseitige Entfaltung auch über die eigentlichen Kindesjahre hinaus zu erforschen strebt, machen sich die zuvor abgewiesenen, andern Disziplinen oder die dem praktischen Leben überlassenen Wertgesichtspunkte stärker geltend. In der Naturwissenschaft tritt die konstruktive Idee des Technikers gewissermassen von aussen an die Naturgesetzlichkeit, die sie sich dienstbar machen will, heran. Das Wissen um diese Naturgesetzlichkeit kann und muss unabhängig von den konstruktiven technischen Absichten erforscht und entwickelt werden und gewährt

als ausgebildete Gesetzeserkenntnis dem Techniker das Material, mit dem er in einer Freiheit, die nur durch das Material selbst beschränkt ist, walten kann. In der geistigen Welt ist die Bildsamkeit des Zöglings nicht etwas, das irgendwo und irgendwie gänzlich unabhängig von dem bildenden Einfluss geltender und wirksamer Ideale erforscht werden kann. In das Produkt, das die Erfahrung zeigt, ist immer schon ein Faktor eingegangen, der nicht aus der natürlichen Konstitution des Zöglings, sondern aus der Ideenwelt seiner Umgebung stammt. Die geistige Entwicklung des Individuums ist nicht einfach ein Parallelvorgang zu seiner körperlichen; sie ist in einer ganz andern Weise als diese von ihrer Umgebung abhängig, indem sie, von dem ersten kindlichen Sprachverständnis an bis zur höchsten Reife, aus ihrer geistigen Umwelt aufnimmt und nur in einem Prozess geistiger Assimilation fortschreitet. Daher kann kein Zweifel sein, dass eine wissenschaftliche Pädagogik, die eine Theorie der planmässigen Bildung der Jugend geben will, sich nicht, wie bisher vorausgesetzt wurde, auf eine blossе Theorie der Mittel beschränken kann. Eine solche Theorie schwebt in der Luft, so lange sie nicht, stillschweigend oder ausdrücklich, bestimmte Werte, deren Realisation in Angriff genommen werden soll, voraussetzt. Die Erziehungswissenschaft, die sich nicht auf enge Teilgebiete der Forschung beschränken will, weil sie sich darauf nicht beschränken kann, wird die Idee des Zweckes mitaufnehmen müssen und so aus einer vorgeblichen Kausalwissenschaft in eine teleologische Wissenschaft sich wandeln. Ob und wie weit eine solche Erziehungslehre den Anspruch darauf erheben kann, empirische Wissenschaft zu bleiben, wird davon abhängen, ob und wie weit sie Ziele der Erziehung, deren förmliche Anerkennung den methodischen Ausgangspunkt ihrer Forschung bildet, auf empirischem Wege festzustellen in der Lage ist.

Für einen konsequenten Empirismus ergibt sich da keine besondere Schwierigkeit. Denn wenn die klassische Pädagogik die Erziehungsziele der Ethik entnahm, die sie allerdings, kritisch oder metaphysisch, jedenfalls in idealistischer Weise begründet ansah, so meint der Empirismus, auch die sittlichen wie alle andern philosophischen Werte in der Erfahrung aufweisen und sie aus ihr ableiten zu können. Hierüber ist nun nicht zu richten. Denn schliesslich ist das eine interne Angelegenheit der Philosophie; und gesetzt es gelänge, was von allen Seiten bestritten

wird, die Sittlichkeit lediglich auf Erfahrung zu gründen, so wäre an dem prinzipiellen Verhältnis von Pädagogik und Philosophie nicht das mindeste geändert. Für eine empirische Pädagogik, wie sie von Beneke ab in diesem Sinne wiederholt, in der jüngsten Zeit etwa von Döring¹⁾ entwickelt worden ist, erschiene dann der so gewonnene und als Erziehungsziel hingestellte Lebenszweck als ein von aussen herangebrachter, die Erziehungsmittel erst nachträglich zu teleologischer Einheit zusammenfassender Faktor, wobei es ersichtlich gleichgültig ist, worauf seine Verbindlichkeit sich stützt. Mit Recht verfährt daher die besonnene Theorie vorsichtiger. Und in dem Masse als die Pädagogik nach Autonomie strebt, wird sie darauf ausgehen, mit ihren Mitteln selber einen Zweck, genauer gesagt ein Zweckminimum in der Erfahrung aufzudecken, das als konstituierendes Prinzip das pädagogische System beherrscht. Nur um ein Minimum teleologischer Erfordernisse kann es sich handeln, wenn von vorn herein die Relativität der geschichtlichen Erscheinungen zugegeben und den besonderen Verhältnissen der geschichtlichen Lage überantwortet wird. Aber das ist allerdings die Überzeugung, die die empirische Pädagogik nicht aufgeben kann, ohne sich selber um ihr bestes zu bringen, dass induktiv gewisse unumgängliche Zwecke ermittelt werden können, die darum Allgemeingültigkeit besitzen, weil sie die Bedingung für den Aufbau aller höheren Werte darstellen. Eine gegebene Teleologie in der natürlichen Entwicklung, in der Ausbildung des seelischen Lebens, in dem gesellschaftlichen Zusammenhang wird vorausgesetzt, unter deren Gesetzmässigkeit auch wir stehen, an die alles Leben des Kulturmenschen gebunden bleibt. Es fragt sich, welches dieses teleologische Minimum ist. Haben wir es mit Sicherheit bestimmt und begründet, dann haben wir den Punkt erreicht, an dem, wie Dilthey es einmal scharf ausdrückt, aus der Erkenntnis dessen, was ist, die Regel über das, was sein soll, entspringt.

Durchmustert man die einzelnen Versuche, die entworfen worden sind, um in dieser Richtung einen begrenzten aber festen Kern von Sätzen als Unterlage einer allgemeingültigen Pädagogik zu erarbeiten, so erhält man nicht eine Auflösung des Programmes, sondern eine ganze Reihe verschiedenartiger, teils sich ergänzender, teils sich kreuzender Antworten. Ordnet man auch sie nach

¹⁾ Aug. Döring, System der Pädagogik im Umriss, Berlin 1894.

der steigenden Fülle des Inhaltes, der den empirisch aufweisbaren Erziehungszweck beschreiben will, dann stünde etwa an der Spitze als ein System von der geringsten Basis das, welches Dilthey¹⁾ skizziert hat. Nach ihm bildet eine allgemeine Bedingung für den Aufbau der Erziehungswirklichkeit die Herausbildung einer formalen Vollkommenheit unseres Seelenlebens, das auf einen teleologischen Zusammenhang seiner Funktionen angelegt ist. Jede Erziehung hat in der Entwicklung des Kindes die Vollkommenheit der Vorgänge und ihrer Verbindungen herzustellen, die einen teleologischen Zusammenhang im Seelenleben ermöglichen. Man ersieht, dass auf diesem Wege nur ein Minimum an pädagogischen Sätzen zu gewinnen ist, die überdies, begründetermassen, nur formaler Art sein können. Sehr viel weiter gehen die Versuche, die den Grundbegriff der Pädagogik aus dem naturnotwendig gegebenen Glücksverlangen des zu erziehenden Individuums ableiten. Nun ist freilich die Glücksvorstellung und die Bestimmung des „wahren Wohles“ sehr verschieden. Alles hängt von der genaueren Festlegung ab. Dementsprechend bemühen sich auch diejenigen Theoretiker, welche die Pädagogik empirisch-eudämonistisch begründen wollen, um eine Präzisierung insbesondere mit Hilfe der Psychologie. So führt Stadler²⁾ die Idee der Glückseligkeit auf die Befriedigung dessen, was der Mensch von Natur aus will, zurück; das tun zu können, was er tun will, sei ein Zweck jedes Menschen infolge seiner Organisation, so dass die Erziehung, welchem Ideal sie auch sonst noch folgen mag, jedenfalls den Menschen so erziehen muss, dass er fähig sein wird, das zu tun, was er will. So erblickt Kretzschmar³⁾ die Wohlfahrt des Individuums in der Befriedigung der „Bildungsbedürfnisse“, die wenigstens zu einem Teil überall und zu allen Zeiten die gleichen sind. Man wird nicht behaupten können, dass diese Zielbestimmungen zu der erforderlichen Klarheit und Festigkeit gelangen. Sie haben das gleiche Schicksal, wie alle verwandten Bemühungen, dass sie das, was man allenfalls als das Wohl des

1) W. Dilthey, Über die Möglichkeit einer allgemeingiltigen pädagogischen Wissenschaft. Sitzungsber. der Preuss. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1888.

2) Aug. Stadler, Philosophische Pädagogik, Leipzig 1911.

3) Joh. Kretzschmar, Entwicklungspsychologie und Erziehungswissenschaft. Leipzig 1912. Dazu Zeitschrift für Päd. Psychologie und exper. Pädagogik. 1913, S. 340 ff.

Individuums bezeichnen könnte, wenigstens auf der Grundlage der Erfahrung nicht allgemein aussprechen können. Sie sehen sich gezwungen, bei ihren Bemühungen mehr oder minder deutlich auf die jeweilig anzusetzenden, vorher nicht zu überschlagenden Bedingungen im einzelnen Fall zurückzugreifen. Das zu erreichende Ziel gewinnt über die formale Teleologie im Sinne Diltheys nur dadurch an Inhalt, dass von vorn herein ein Inbegriff von Anlagen, Bedürfnissen, Richtungsbestimmtheiten der Entwicklung mitgedacht wird, deren Entfaltung und Befriedigung eine notwendige Bedingung für das Glück des einzelnen sind. Aber mag es auch sein, dass jedes Geschöpf in seinen Anlagen den Entwurf eines Seins vorgezeichnet enthält, dessen Erlangung ihm allein dauernde Befriedigung verspricht, so lassen sich aus der unendlichen Mannigfaltigkeit solcher potenziell gegebenen Strukturen allgemeingültige Züge, die mehr als das formale Moment der subjektiven Wohlfahrt besagen wollen, nur unter Verkürzung der unendlichen Fülle von Potenzen, die alle zur Verwirklichung drängen, und auf dem Wege einer vorziehenden und zurückweisenden Auswahl gewinnen, wobei es noch eine besondere Frage ist, ob das gegenwärtige Glück des Zöglings seinem künftigen oder dieses jenem vorzuziehen sei. Aber dann wiederum entsteht das Problem nach dem Recht dieser Auswahl, dessen Auflösung jedenfalls nicht auf dem Wege empirischer Erforschung erfolgen kann. Natürlich kann der Erzieher auf solche Konstruktionen, die immer eine Vergewaltigung enthalten, verzichten und sich mit dem einzelnen Individuum, wie es mit seinen Bedürfnissen und Anlagen, seinem Glücksverlangen gegeben ist, begnügen, um das in ihm schlummernde Bild des zu erkennen, das es werden will. Aber ein solcher Verzicht schliesst die Preisgabe der wissenschaftlichen Pädagogik an die individuelle Einsicht und Willkür des einzelnen Erziehers ein. Tatsächlich kann aber der Pädagoge auf diesem Standpunkt nicht verbleiben. Denn der Mensch ist zur Ausbildung seiner Anlagen auf die Aneignung und Übernahme von Inhalten des Kulturbewusstseins angewiesen, die ihm von aussen dargeboten werden. Wie differenziert die Anlagen auch sein mögen, die in den kindlichen Seelen schlummern, die sich so gar nicht äusserlich in dem Anblick der so ähnlich gestalteten kindlichen Züge dokumentieren wollen: zu einer vollständigen Bestimmung der künftigen Entwicklung reichen sie nicht aus. Von überwiegender Bedeutung für die Ausbildung des kindlichen Seelenlebens ist der Inbegriff

von Kulturvoraussetzungen, unter denen diese Bildung sich vollzieht, die ihm allein einen Gehalt zu geben vermögen. Die unter dem Namen der Temperamentsverschiedenheiten zusammengefassten Arten der Gefühlsreaktion mögen samt und sonders angeboren sein. Aber ein bestimmter Begriff von Ehre oder eine bestimmte Konfession ist nicht angeboren, sondern wird unter den Bedingungen einer geschichtlichen Gemeinschaft erworben. Und unter diesen Bedingungen ist die planmäßige erzieherische Einwirkung, ist der geregelte Unterricht von einer entscheidenden Bedeutung. Und eben darum kann ohne Beziehung auf die geistige Welt mit ihren Idealen und Werten keine zureichende Feststellung dessen gefunden werden, was unter dem „wahren“ Wohl eines Menschen zu verstehen ist. Und endlich ist nicht zu übersehen, dass alle diese eudämonistischen Begründungen der Pädagogik sich auf einem individualistischen Standpunkt bewegen, der an sich so wenig selbstverständlich ist, dass seine Berechtigung ein altes und immer wieder aufgeworfenes Problem der Philosophie darstellt. Die eudämonistische Pädagogik konstruiert die Erziehung von dem Individuum, das erzogen werden soll, und seinem Glücksempfinden aus. Aber warum sollte dies als einziges oder doch wenigstens erstes Ziel gelten? Warum sollte nicht die Rücksicht auf die Gemeinschaft ebenso wichtig, vielleicht noch wichtiger sein? Es ist sehr bezeichnend, dass einzelne der eudämonistischen Theoretiker, wie z. B. Stadler, sich genötigt sehen, neben dem eudämonistischen Grundprinzip zu seiner Ergänzung und Korrektur ein davon unabhängiges ideales Grundprinzip, das der philosophischen Ethik zu entnehmen ist, anzuerkennen. Über die Zulässigkeit und über die Notwendigkeit eines solchen Verfahrens entscheidet wiederum nicht die Erfahrung. Praktisch verfährt daher die psychologische Pädagogik zumeist so, dass sie sich um das Glücksverlangen oder die Bildungsbedürfnisse nicht sonderlich kümmert, vielmehr die gegenwärtige Kulturlage zugrunde legt und von den zur Zeit anerkannten Forderungen und Idealen aus diejenigen nach den psychologischen Bedingungen ihrer Verwirklichung hin untersucht, die in der Hierarchie der Ziele als die allgemeinsten Voraussetzungen für alle besonderen angesehen werden können. Die „Psychotechnik“, so formuliert Münsterberg¹⁾ diesen Standpunkt, kann sich nicht in den

¹⁾ H. Münsterberg, Grundzüge der Psychotechnik. Leipzig 1914. Kap. 8.

Streit der Endaufgaben, die man der Erziehung setzt, einmischen; sie liefert keine Argumente für oder gegen die Forderung der einseitigen Berufserziehung oder die der Kulturerziehung; sie kann sich nur auf die mehr unmittelbaren Ziele beziehen, die den verschiedensten letzten Aufgaben gleichmässig untergeordnet sind. Wir können gewisse Erziehungsleistungen isolieren, ohne uns darum zu kümmern, welchen abschliessenden Hauptaufgaben sie dienen sollen. Solcher gemeinsamen Aufgaben aller Erziehung lassen sich mindestens drei bezeichnen: aller Unterricht verlangt, dass gewisse Kenntnisse beigebracht, dass gewisse Fähigkeiten eingeübt und dass gewisse Interessen geweckt werden. Sie bilden das Hauptthema der psychologischen Analyse, die der Pädagogik dienen will.

Nun ist aber der empirischen Grundlegung noch ein anderer Weg offen. Wenn die Psychologie wenigstens bisher — eine „sozial-genetische“ Psychologie ist zunächst nur Forderung und Programm — vermöge ihres Individualismus die sozialen Aufgaben nicht fassen und würdigen kann, so muss das Fundament in einer Erfahrungswissenschaft gesucht werden, in der jener Bezug auf die Gemeinschaft als wesentlich anerkannt ist. Dazu greifen die empiristischen Pädagogen teils auf die Biologie, teils auf die Soziologie zurück, teils auf eine Verbindung von biologischen und soziologischen Sätzen. Die Gesetze des organischen Lebens, welche die fortschreitende Theorie aufgedeckt hat, eröffnen uns, wie man vielfach glaubt, die Möglichkeit, die Bestimmung unseres Daseins und die Werte, die die Zweckordnung unseres Lebens regeln, der Naturwissenschaft zu entnehmen. Zwar zeigt sich überraschenderweise, dass dieselben Prämissen der natürlichen Entwicklungslehre bei den verschiedenen Denkern zu ganz entgegengesetzten Folgerungen verwendet werden. Sowohl der extreme Individualismus wie sein Gegner, der extreme Sozialismus beruft sich auf die Biologie, die beides als Zwecke der Natur zu lehren scheint: Selbsterhaltung und Arterhaltung. Spencers individualistische Pädagogik bewegt sich ebenso wie etwa die von Paul Bergemann entwickelte Sozialpädagogik auf dem Boden der Evolutionstheorie. So bietet die biologische Betrachtung Anknüpfungspunkte zu sehr verschiedenartigen und abweichenden Konstruktionen. Schon daraus folgt, dass wir so wenig wie der Betrachtung des einzelnen Seelenlebens so wenig der Betrachtung des organischen Lebens im allgemeinen eine eindeutig festgelegte

Richtung der Entwicklung, der wir unbedingt folgen müssten, entnehmen können. Tatsächlich gehen die pädagogischen Theoretiker, die der biologischen Analogien sich bedienen, dazu fort, sie durch soziologische Betrachtungen zu ergänzen. Das Ziel der Erziehung kann nicht, so formuliert es Bergemann,¹⁾ wie man stets behauptet, der Religion oder der Ethik entlehnt, sondern es muss aus der Biologie abgeleitet werden. Der von der Natur selbst gewollte Zweck aller menschlichen Beziehungen besteht in der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens überhaupt, der Gattung im besonderen. Der Begriff der Vervollkommnung der Gattung schliesst aber zugleich beim Menschen die Beziehung auf die Kultur ein, so dass der Zögling aus den Händen des Erziehers als ein gesunder tatkräftiger Mensch hervorgehen soll, der befähigt und freudig bereit ist, an der Lösung der Kulturaufgaben seines Volkes in der jeweiligen Gegenwart mitzuarbeiten. Und in ähnlicher Weise gewinnen andere biologisch orientierte Pädagogen, wie etwa Guyau²⁾ und Andrea Angiulli³⁾ den Übergang von der Biologie zur Soziologie, welche das Kulturleben der Menschheit einschliesst.

Nun steht hier die Berechtigung, die biologische Methode auch auf das gesellschaftliche Leben des Menschen anzuwenden, nicht zur Erörterung; aber ersichtlich ist doch, dass mit der Hineinbeziehung der Idee der Kultur in den Begriff der menschlichen Gattung eine entscheidende Wendung von weittragender Bedeutung vollzogen wird. Denn wenn der Begriff der Selbst- oder Art-erhaltung im Bereich des rein organischen Lebens zulässig und deutlich ist — falls er nicht auch dort noch durch den Begriff einer Steigerung oder Vervollkommnung des Lebens ergänzt werden müsste — so ist die Vorstellung von einer Erhaltung oder gar Steigerung oder Vervollkommnung der menschlichen Kultur zunächst ganz unbestimmt. Alle Versuche, den Sinn, den Entwicklungsgang, die vorgezeichnete Richtung der Kultur, in der sie sich zu entfalten hätte, durch eine allgemeine Formel auszudrücken, haben sich als hohl und nichtig gegenüber der bunten Fülle von

¹⁾ Paul Bergemann, Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage und mit Hilfe der induktiven Methode als universalistische oder Kultur-Pädagogik. Gera 1900. §§ 11—13.

²⁾ M. Guyau, Erziehung und Vererbung. Deutsch von E. Schwarz u. M. Kette, Leipzig 1913.

³⁾ Andrea Angiulli, La pedagogia. 2 ed. Napoli 1882.

Ansätzen, Ausgestaltungen und im dauernden Kampf miteinander liegenden Gegensätzen, welche die Geschichte dem unbefangenen Blick darbietet, herausgestellt. Und selbst, wenn es möglich sein sollte, den Weg, den das Menschengeschlecht zu gehen berufen ist, im voraus zu erkennen und zu bezeichnen, selbst wenn das gewaltige System von objektiven Leistungen und Schöpfungen, das wir insgesamt als Kultur ansprechen können, auf ein Ziel hin konvergiert, das wir vorgreifend erfassen und bestimmen können, dann wird, darüber kann kein Zweifel sein, eine solche Erkenntnis nicht sowohl den Charakter eines empirischen Forschungsergebnisses als den einer geschichtsphilosophischen Konstruktion besitzen. Wagen wir es, den Endzustand, dem die Menschheit angeblich zustrebt, vorstellig zu machen, malen wir uns einen Idealzustand der Gesellschaft im einzelnen aus, dann mögen wir, wie die positivistischen Soziologen, wie es z. B. Comte¹⁾ gelegentlich getan hat, ein System der Erziehung bis ins einzelste hinein zu entwerfen. Aber dann haben wir den Boden der Erfahrung schon lange verlassen und wir bewegen uns in einem Reich reiner Spekulation. Eine Pädagogik, die eine wirkliche empirische Grundlegung erstrebt, wird vorsichtiger und besonnener verfahren müssen. Sie wird sich darauf beschränken müssen, aus der Einsicht des Zusammenhanges des Einzelnen mit der Gemeinschaft, in der er zu leben bestimmt ist, eine Reihe von Forderungen abzuleiten, die um der Erhaltung der Gemeinschaft willen unerlässlich sind, die aber hinsichtlich der allgemeinen Erziehungsmöglichkeiten sich auch nur als ein Minimum von Erziehungszielen geben. Und da hat die soziologische Betrachtung gegenüber der rein psychologischen ganz zweifellos bedeutende Vorteile. Worin die wahre Wohlfahrt des einzelnen letztthin beruhe, vermag niemand, wenigstens nicht auf Grund einer empirischen Theorie, zu sagen; aber in den sehr konkreten Bedürfnissen wirtschaftlicher, militärischer und politischer Natur, an deren Befriedigung die Selbsterhaltung jeder organisierten Gemeinschaft gebunden ist, besitzen wir einen greifbaren Kern von Forderungen, die an die Ausbildung der einzelnen Mitglieder zu allen Zeiten und besonders bei hochkultivierten Völkern und Staaten gerichtet werden können. Ist erst einmal die rohste und primitivste Methode, die heranwachsende Generation für die Unterstützung und Fortbildung der Tätigkeit der Erwachsenen auf dem

¹⁾ A. Comte, *Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung*; deutsch v. E. Roschlau, Leipzig 1894. S. 160 ff.

Wege der Ausmerzung der Untüchtigen zu gewinnen, überwunden, so ergibt sich ganz von selbst die Aufgabe einer planmässigen Fürsorge, welche durch Einrichtungen aller Art die Jugend den Zwecken der Gesellschaft dienstbar machen will. So stark und durchgreifend ist das Gemeininteresse, dass die ältesten Erziehungssysteme geradezu als Fortsetzung und Anwendung der Politik erscheinen. Der Streit um die Grundlagen der Pädagogik, ob sie sich auf die Psychologie oder die Ethik oder auf beide als „Hilfs-“ oder als „Grund“wissenschaften zu stützen hätte, würde im Altertum wohl dahin geschlichtet worden sein, dass die Grundwissenschaft der Pädagogik die Politik sei. In der neueren Zeit treten verwandte Überzeugungen in den vielfachen Bemühungen um eine Staatspädagogik hervor; in der Gegenwart ist die auf eine staatsbürgerliche Erziehung gerichtete Bewegung ebenfalls von der Idee, dass das nächste und grundlegende Ziel der Erziehung vom Staat und der Gemeinschaft aus sich bestimme, geleitet. Man kann, wenn man will, unter diesem Gesichtspunkt die Aufgabe der Erziehung wohl als eine Anpassung der Jugend an den sozialen Organismus, in den sie als tätiges Mitglied einst einzutreten berufen ist, bezeichnen; und keine theoretische Pädagogik wird umhin können, diese Anpassung in ihrer gegliederten Fülle von Beziehungen als einen wichtigen Teil in ihr System aufzunehmen. Aber darüber darf nicht vergessen werden, dass mit dieser Anpassung noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Wie sie den Bezug auf ein bestimmtes gesellschaftliches System voraussetzt, hängt sie von der Ausgestaltung desselben entscheidend ab. Die Anpassung ist eine andere in einer Gesellschaft mit individualistischem Aufbau, eine andere in einer sozialistischen Gesellschaft. Und warum sollte die Erziehung unter allen Umständen nur eine Anpassung erwirken wollen? „Sagen wir“, so hat es einmal Schleiermacher ausgedrückt, „die Erziehung soll die heranwachsende Jugend so ausbilden, dass sie tüchtig und geeignet ist für den Staat, wie er eben ist: so würde dadurch nichts anderes geleistet werden als eben dieses, die Unvollkommenheit würde verewigt und durchaus keine Verbesserung herbeigeführt werden“. In der Tat ist in allen Epochen, da das Leben eine innere Veränderung erfuhr und zu neuen Gestaltungen heranreifte, der Glaube ein Trost und eine Macht gewesen, dass die Jugend berufen sei, dem Kommenden den Weg zu öffnen, eine neue Zeit herbeizuführen. Alle grossen Umgestaltungen der Weltgeschichte

sind von tiefgehenden Erschütterungen des Bildungswesens begleitet gewesen. Und die Kritik an den bestehenden Einrichtungen, die Wertbeurteilung der gegebenen Lage ist ein so wesentliches Ferment der Erziehung, dass wohl allgemein der Schluss berechtigt ist, dass das, was Erziehung als Anpassung leistet, am Ende seinen Charakter und seinen Gehalt erst durch die auch in ihr wirksamen produktiven Ideen empfängt, die auf mehr als auf eine bloße Anpassung abzielen.

Suchen wir auch diesen überschüssenden Faktor der empirischen Betrachtung zu gewinnen, so müssen wir über die allgemeine Soziologie, welche Querschnitte und die gleichförmigen Strukturen der Gesellschaft erforscht, zu den konkreten historischen Erscheinungen übergehen, in denen die positiven Bildungsideale, die den Menschen über sein jeweiliges Niveau hinaus erheben wollen, wirksam geworden sind. Erst die Geschichte ermöglicht uns den freien Ausblick auf den ganzen Reichtum der Erziehungswirklichkeit. Sie bietet uns, wie zunächst hervorgehoben werden muss, die Möglichkeit, in einem ganz andern Umfang, als es Jugendkunde und experimentelle Pädagogik vermögen, die Mannigfaltigkeit der möglichen Erziehungsmittel zu überschauen. Denn es lässt sich leicht zeigen, dass die zur Zeit in einem ausserordentlichen Aufschwung begriffene wissenschaftliche Jugendkunde nicht die einzige mögliche Erfüllung jenes Programmes einer „Ethologie“ ist, wie es John Stuart Mill aufgestellt hat. Mit einer gewissen inneren Notwendigkeit führt die experimentelle Pädagogik über sich selber zu erweiterten Fragestellungen fort. In dem Masse nämlich, als sie von der allgemeinen Psychologie sich löst und sich der Erforschung des jugendlichen Geisteslebens selber zuwendet und dabei strebt, dieses nicht nur unter den künstlichen Bedingungen des Laboratoriums, sondern in seiner natürlichen Umgebung zu studieren, nähert sie sich der konkreten Erziehungswirklichkeit, muss sie aber eben darum eine immer weiter gehende Berücksichtigung all der Bedingungen aufnehmen, welche diese Erziehungswirklichkeit gestalten. Dazu gehört die Gesamtheit der gegebenen physischen Voraussetzungen, die bestimmte soziale Umwelt, die die Entwicklung des Kindes beeinflusst, und endlich das besondere Bildungswesen, das mit seinen Traditionen, Idealen, Einrichtungen und Personen aus der Betrachtung der jugendlichen Entwicklung, die ohne sie nicht so verläuft, wie sie verläuft, nicht ausgeschaltet werden kann. Da-

mit aber nimmt die Jugendkunde tatsächlich, wenn auch nicht immer ausgesprochen, den Gesichtspunkt einer geschichtlichen Betrachtungsweise auf. Jede Untersuchung, die das in der Erziehung begriffene und unter den jeweiligen Umständen sich entwickelnde Kind studiert, ist, wenn auch nicht in allen, so doch in vielen und wesentlichen Ergebnissen an bestimmte zeitliche und örtliche Schranken gebunden. Es sind bestimmte Kulturgemeinschaften der Gegenwart, bestimmte Menschengruppen auf der heute erreichten Stufe ihrer Entwicklung, die den Hintergrund und Rahmen der experimentellen Jugendforschung abgeben. Es ist nicht leicht auszumachen, in welchem Umfang etwa die Bemühungen, Altersstufen der Jugendlichen zu unterscheiden und zu begrenzen, Unterschiede in der Entwicklung und Begabung der beiden Geschlechter festzulegen, von den besonderen sozialen, kulturellen und ethnologischen Voraussetzungen der Gegenwart abhängig sind. Noch haben die Bemühungen um eine wissenschaftliche Intelligenzprüfung von der Berücksichtigung der Kulturhöhe und des Kulturinhaltes der Erwachsenen, deren Gesellschaft das zu prüfende Kind angehört, sich nicht frei machen können; sie gelten doch nur relativ zu bestimmten Kulturkreisen und werden, wenn man sich von diesen entfernt und etwa zu den ostasiatischen Völkern oder zu den primitiven sich zuwendet, in ihrer Anwendung ganz fraglich. Zweifellos eröffnet sich hier ein bedeutsames Problem, nämlich das Problem der Herauslösung der allgemeinen Gesetzlichkeiten, die der Gattung Mensch als solcher eigen sind, von den besonderen Variationen, die die geschichtliche Entwicklung für die einzelnen Gruppen zu besonderen Zeiten mit sich bringt. Auch die allgemeine, vom erwachsenen und normalen Menschen ausgehende Psychologie, die diesen bisher grundsätzlich aus dem geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang isolierte und als blosse „Versuchsperson“ zur Ermittlung allgemeiner Naturgesetze des psychophysischen Lebens ansah, hat begonnen, sich mit ähnlichen Fragen auseinanderzusetzen. Die Jugendkunde ist, vor allem, weil sie pädagogischen Interessen dienen will, von vornherein auf einen engeren Zusammenhang mit der geschichtlichen Wirklichkeit angewiesen und daher auf dem Wege zu einer „Entwicklungspsychologie“, die nicht sowohl die Entwicklung des Einzelmenschen als einen allgemeinen und regelmässigen wiederkehrenden Vorgang als vielmehr diese als eine veränderliche Erscheinung im Verlauf der Gesamtentwicklung der Menschheit auf-

fasst, weiter fortgeschritten. Aber wie die Auseinandersetzung, die sich hier vorbereitet, sich gestalten möge, so kann jedenfalls, sie ergänzend, die geschichtliche Besinnung ihrerseits den Versuch unternehmen, auf dem Wege der historischen Induktion eine Übersicht über die bisher verwandten Erziehungsmittel und deren Erfolge zu gewinnen. Wird eine solche, auf der Grundlage der Geschichte sich aufbauende „Ethologie“ freilich vorläufig darauf verzichten müssen, den Zusammenhang von Mittel und Wirkung als strengen Kausalzusammenhang zu erweisen, so gewinnt sie gegenüber der Jugendkunde eine Erweiterung des Horizontes, die gerade für die Pädagogik bedeutsam ist. Es ist eine Stärke der experimentellen Pädagogik, dass sie in eine Prüfung der Erziehungsmittel nach ihrem Effekt unmittelbar selbst eintritt und damit den alten, aus dem 18. Jahrhundert stammenden, auch von Herbart aufgegriffenen Gedanken des pädagogischen Experimentes und der „Experimentierschule“ mit dem Rüstzeug moderner verfeinerter Psychologie methodisch wieder aufnimmt. Aber bereits Herbart hat betont, dass man nicht eher von Erfahrung reden dürfe, bis der Versuch beendet ist, bis man vor allen Dingen die Rückstände genau prüft, genau erwogen hat. „Der Rückstand der pädagogischen Experimente sind die Fehler des Zöglings im Mannesalter. Der Zeitraum für ein einziges dieser Experimente ist also aufs wenigste ein halbes Menschenleben.“ Wer wollte in der Tat verkennen, dass der experimentellen Erprobung von Unterrichts- oder Erziehungsmitteln im naturwissenschaftlichen Sinn des Wortes bestimmte Grenzen gezogen sind? Schliesslich sind ihr nur Massnahmen zugänglich, die relativ isolierbar zur Einwirkung und zur Abschätzung gelangen können und deren endgültiger Effekt noch während der kontrollierbaren Entwicklung sich erschöpft und mit Sicherheit festgestellt werden kann. Der Umkreis dieser Massnahmen ist gewiss nicht gering, aber er überschreitet doch nicht erheblich die Pflege der elementaren physischen und psychischen Funktionen. Jedenfalls werden die grossen, das Erziehungssystem einer Zeit bewegenden Fragen von ihnen nicht umfasst. Wie wäre etwa der Wert der humanistischen Bildung für welche Erziehungsziele auch immer auf dem Wege der experimentellen Pädagogik zu bestimmen? Hier dürfte die historische Erfahrung berufen sein, die notwendige Ergänzung der Jugendkunde zu geben. Denn im erweiterten Wortsinne liefert auch die Geschichte Experimente. Noch ist das reich-

haltige Material, das die Geschichte des Erziehungswesens uns hierfür zur Verfügung stellt, nicht ausgeschöpft. Aber es ist nicht abzusehen, warum nicht eine „historische Bildungslehre“, die freilich erst in Ansätzen hervorgetreten ist, der Jugendkunde und experimentellen Pädagogik (die auch noch nicht über Ansätze hinausgekommen ist) zur Seite treten könnte. Denn zugleich würde sie, anders als die Jugendkunde, die Erziehungsmittel im Zusammenhang mit den grossen Bildungsidealen und in ihrer Abhängigkeit von diesen würdigen können. Auch die Mannigfaltigkeit der Erziehungsziele führt sie uns vor Augen. Und indem sie dies tut, bildet sie auch eine Ergänzung zu der abstrakten Soziologie. Ganz ähnlich wie die Jugendkunde, die auf allgemeine Gesetze ausgeht, aber dann doch historische Gesichtspunkte mit aufnehmen muss, nähert sich die allgemeine Gesellschaftslehre, wenn sie den besonderen gesellschaftlichen Einrichtungen der Völker zu Zwecken der Erziehung und Bildung nahe kommen will, der geschichtlichen Betrachtung. In diesem Sinne hatte bereits Lorenz von Stein seine allgemeine Lehre vom Erziehungswesen durch eine Geschichte seiner Entwicklung ergänzt. Und was bei ihm noch unvollkommen und konstruktiv sich gibt, haben dann Paul Barth¹⁾ und Eduard Spranger²⁾ in verschiedener Richtung weitergeführt. Und gerade die historische Zergliederung erweist, noch zwingender vielleicht als die soziologische Analyse, die Art von Selbständigkeit, welche die erzieherische Tätigkeit mit all ihren Organen und Einrichtungen, die sie sich schafft, im Leben der Gesellschaft allmählich gewinnt. Auch in der Erziehung tritt uns eine der grossen Objektivationen der Geschichte entgegen, wie sie etwa die Wirtschaft oder die Kirche, jeder in ihrer eigenen Art, darstellen. Für ihr Verständnis sind die Abhängigkeiten von der sozialen Struktur der Gesellschaft allein nicht hinreichend, wenn nicht, wie bei allen teleologischen Wirkungszusammenhängen, die Beziehung auf eigene, in der geschichtlichen Arbeit erstrebte Ideale hinzugenommen wird.

Aber die Geschichte handelt zunächst nur vom Einmaligen. Die empirische Forschung, die zwar den ganzen Reichtum der Bildungsmittel und Bildungsideale überblickt, steht vor der Frage,

¹⁾ Paul Barth, *Geschichte der Erziehung in soziologischer und in geistesgeschichtlicher Beleuchtung*. 2. Aufl. Leipzig 1916.

²⁾ Eduard Spranger. *Der Zusammenhang von Politik und Pädagogik in der Neuzeit*. In der Monatsschrift *Die Deutsche Schule* 1914/15.

wie sie das von ihr gesammelte, singuläre Material, das stets wiederum in jeweilig singuläre Bedingungen verflochten scheint, im Interesse einer systematischen Theorie verwerten kann. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und System, die hier, wie in allen Geisteswissenschaften, auftritt. Noch ist hierauf in den einzelnen Disziplinen keine einmütige und befriedigende Antwort gegeben worden. Aber wenn es eine Zeitlang scheinen konnte, als ob die Geisteswissenschaften ihrer Natur nach stets historisch verfahren und durch die Historie gebunden bleiben müssten, so ist die Gegenwart, wie sie einen einengenden Psychologismus überwunden hat, allenthalben im Begriff, einen einengenden Historismus zu überwinden. Der nächste Schritt dazu liegt in dem Fortgang zu Generalisationen auch im historischen Erkennen, das trotz allem erkenntnistheoretischen Einspruch sich nicht auf blosse „Individualbegriffe“ und Darstellung von Einmaligkeiten beschränken will, wenn es auch auf das Idol „geschichtlicher Gesetze“ Verzicht leistet. Als Ergebnis dieser Tendenz auf Generalisation erheben sich bereits die Anfänge einer Theorie von Typen, die als das „konkret Allgemeine“ aus dem Fluss des geschichtlichen Lebens sich herausheben lassen. Eine auf der Grundlage historischer Vergleichung entwickelte Typenlehre der Bildungsideale und der Bildungsformen, wie sie in verschiedener Weise etwa Willmann,¹⁾ Vowinkel,²⁾ Rudolf Lehmann³⁾ vorschwebt, beginnt, aus der erzählenden Geschichte sich zu sondern. Aber so hoch auch der Ertrag dieser Bemühungen einzuschätzen ist, so ist doch klar, dass auch sie nur in den Vorhof der theoretischen Pädagogik, nicht in ihr eigentliches System einführen. Denn der Wille zum System, auf dem die theoretische Pädagogik beruht, ist Wille zu einer Konstruktion, die nicht vor den geschichtlichen Typen kapituliert, sondern über diese hinausgreift. Es hilft auch nichts, wenn man, wie Rein⁴⁾ vorgeschlagen hat, das sittliche Ideal von dem Bildungsideal

1) O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. Aufl. Braunschweig 1909.

2) E. Vowinkel, Pädagogische Deutungen. Berlin 1908. Beiträge zur Philosophie und Pädagogik. Berlin 1912.

3) Rudolf Lehmann, Die Prinzipien der Erziehungsgeschichte in Geisteswissenschaften I, 1913/4, S. 89 ff.

4) W. Rein, Pädagogik in systematischer Darstellung. 2. Aufl. 2 Bde. Langensalza 1911.

scheidet und von jenem allgemeine Geltung behauptet, diesem dagegen Wandelbarkeit zuspricht. Denn ob das erste zutrifft, ist zum mindesten fraglich und für das Bildungsideal, dessen Trennung von dem sittlichen Ideal überdies angefochten werden kann, bleibt die „Wandelbarkeit“ und damit das Grundproblem, das die Geschichte dem systematischen Denken stellt, bestehen. So wenig aber wie die systematische Philosophie sich in der Feststellung der Typen der grossen Weltanschauungen etwa erschöpft, so wenig wird die Pädagogik bei der Darlegung und Zergliederung der verschiedenen geschichtlich gewordenen Formen der Erziehung stehen bleiben können. Die methodisch zu einer Typenlehre ausgestaltete Geschichte nimmt in der Tat in einem Umfang wie keine andere empirische Disziplin die Ideale, die der Erziehung Sinn und Richtung geben, mit in den Kreis ihrer Betrachtung auf. Aber die Mehrheit von letzten grundsätzlichen Stellungnahmen zu den entscheidenden Fragen, zu der sie gelangt, lässt die Notwendigkeit, auf einem andern denn empirischen Wege systematische Einheit und Geschlossenheit zu gewinnen, deutlich werden.

2.

Dass die pädagogischen Theorien, die geschichtlich hervorgetreten sind, in einem Masse, dessen sie sich vielleicht nicht immer bewusst waren, von Anschauungen abhängig sind, die als sittliche und religiös-metaphysische Ideen ihre Wurzeln in der Philosophie und den Weltanschauungen haben, zeigt jede tiefergehende Zergliederung. Und das gilt auch für die rein naturalistischen Erziehungslehren, welche die Erziehung lediglich als eine rationelle Technik begreifen möchten, die die Erreichung der von der Natur selber dem einzelnen und der Menschheit im ganzen gesetzten Zwecke auf Grund einer Einsicht in die kausalen und Entwicklungsgesetze des Geschehens möglichst erleichtern soll. Denn die Ablehnung eines massgebenden und grundlegenden Einflusses besonderer philosophischer Ideen auf die Erziehung steht im engsten Zusammenhang mit der Ausbildung der positivistischen Weltansicht, deren Kennzeichen die restlose Ein- und Unterordnung des Menschen unter den Begriff der Natur und die Übertragung der aus dem naturwissenschaftlichen Denken entnommenen Gesichtspunkte und Methoden auf die geistige Welt ist. In diesem Sinne stellen die naturalistischen Theorien nur eine Sonder-

erscheinung in der Entwicklung des pädagogischen Denkens dar, das wenigstens überall dort, wo es zu dem Entwurf selbständiger Systeme fortschreitet, aus positiven philosophischen Überzeugungen zwar nicht seine einzige Kraft, aber doch einen wesentlichen Teil seines Gehaltes gewinnt. Wie wäre die platonische oder die aristotelische Erziehungslehre aus der Weltansicht ihrer Urheber herauszulösen, wenn sie nicht ihr bestes einbüßen soll? Aber ein anderes ist die tatsächliche, von der Geschichte immer wieder bestätigte Abhängigkeit der Pädagogik von der Philosophie, ein anderes die bewusst gesuchte, wissenschaftlich durchgeführte Begründung pädagogischer durch philosophische Sätze. Wie stark hat etwa die Weltansicht von Leibniz mit ihrer Lehre der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung der Monaden und der prästabilierten Harmonie, nach der die Entwicklung eines jeden Wesens gesetzlich ein für alle mal festgelegt ist, im Sinn einer Behauptung der Ohnmacht aller Erziehung gewirkt; wie stark hat dagegen die aufklärerische Geschichtsphilosophie, die den Aufstieg des Menschen zu einem Vernunftwesen und die Herrschaft der Vernunft über die Natur kündete, die dawiderstrebende Ansicht von der Allmacht der Erziehung gefördert! Aber eine philosophisch begründete Theorie der Pädagogik entsteht erst, wenn ihre leitenden Grundsätze an bestimmte philosophische Prämissen erkenntlich geknüpft und sie zu diesen in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden. Diese Aufgabe wurde aber erst in ihrer Tiefe und Bedeutung seit der Zeit erfasst, da die an Kant anknüpfende deutsche idealistische Philosophie die Voraussetzungen und Methoden zu einer philosophischen Konstruktion des geistigen Kosmos bot. Kant selbst hat in seinen pädagogischen Vorlesungen, die durchaus im Rahmen der Aufklärungspädagogik verblieben, ebenso wie auf andern Gebieten noch nicht die Konsequenzen des von ihm erarbeiteten transzendentalen Standpunktes gezogen. Aber schon seine Zeitgenossen unternahmen alsbald, die Erziehungslehre mit dem Kritizismus in Beziehung zu setzen. In wie weit Pestalozzis Reformwerk durch die transzendente Philosophie bestimmt oder doch wenigstens nach seinen leitenden Ideen dem Reformwerk Kants gleich gerichtet ist, ist strittig. Jedenfalls haben die unmittelbaren Nachfolger Kants, die den Kritizismus zum spekulativen Idealismus entwickelten, die Anwendung auf die Pädagogik unternommen. Verschiedene Führer dieser Bewegung, wie Schiller und Fichte, Schleiermacher und Herbart,

haben selber die Entwicklung einer philosophischen Pädagogik begonnen. Aus den Schulen der andern, aus Schellings Schule, aus der Hegelschen Schule, aus Krauses Schule sind selbständige Erziehungslehren hervorgetreten, die nach Inhalt und Methode von der idealistischen Grundüberzeugung der einzelnen Richtungen getragen sind. Freilich hat der Zusammenbruch der idealistischen Spekulation dann auch den auf eine philosophische Begründung der Pädagogik gerichteten Bemühungen die Voraussetzungen entzogen. Man kann nicht sagen, das Herbart's Lehre, die allein den Zusammenbruch überdauerte, gerade was ihre Grundlegung betrifft, von seiner Schule, die sich mehr auf technische Ausgestaltung und Modifikation im einzelnen beschränkte, gefördert worden ist. Erst die Wiedergeburt des philosophischen Denkens, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingesetzt hat, hat, wie überall, so auch für die Pädagogik genau auf diejenigen Probleme wieder geführt, welche die spekulative Philosophie am Beginn des Jahrhunderts beschäftigte. Bisher hat allerdings nur der Neukantianismus in Natorps Sozialpädagogik es zu einem wirklich bis in alle Konsequenzen hinein durchdachten und durchgeführten pädagogischen System bringen können. Aber es ist unverkennbar, dass die idealistischen Richtungen, die gegenwärtig, wenn auch nicht immer äusserlich, so doch innerlich den Anschluss an die spekulativen Schulen suchen, Ansätze zu Neukonstruktionen oder doch jedenfalls zu Hoffnungen auf solche bieten.

Es ist selbstverständlich, dass die pädagogischen Theorien, die ihre Grundlegung in der Philosophie finden wollen, nach Methode und Inhalt von den philosophischen Systemen abhängig sind, auf die sie sich stützen. Ihre Verschiedenheit ist daher ebenso gross wie die der letzteren und die Differenzen der kritischen und der dialektischen Methoden, des Idealismus der Freiheit und des objektiven Idealismus treten in beiden, den philosophischen wie den pädagogischen Konstruktionen hervor. Aber man darf vielleicht doch wohl behaupten, dass allen diesen Entwürfen einer philosophisch begründeten Erziehungswissenschaft ein Gemeinsames eigen sei, das sie gerade von dem pädagogischen Empirismus scheidet. Und dieses Trennende liegt, wie es in der wechselnden Formelsprache auch ausgedrückt werden möge, in der Entschiedenheit, mit der das Erziehungsideal als unabhängig von aller Erfahrung und als massgebend für die erzieherische Tätigkeit und

deren Organisation behauptet wird. Und zwar handelt es sich um ein Ideal, das nicht beliebig aufgestellt oder hingenommen und anerkannt, sondern das als notwendige, aus der philosophischen Bestimmung des Menschen, aus der Erkenntnis seiner wahren Aufgaben, seiner wahren Natur und der Idee, die als Idee der Ideen dem Leben erst Sinn und Richtung verleiht, fließende Folgerung demonstriert werden kann. Es ist ein Überempirisches, ein Übersinnliches, ein Ewiges, ein Ideelles, durch das allein der Mensch sich über die bloss naturhafte, niemals sein Streben erschöpfende und befriedigende Form der Existenz hinauszuhoben vermag. Es gibt ein Geistesleben, das als ein Leben in Freiheit und in Sittlichkeit und nach Gesetzen sich aufbaut, die von anderer Provenienz und Dignität als alle blossen Seinsgesetze sind. Erziehung kann daher niemals nur als Pflege und Entwicklung der natürlichen Anlagen und Funktionen des gegebenen psychophysischen Individuums und seiner Organisation begriffen werden. Ihre leitenden Grundsätze, das ist die gleichmässig wiederkehrende Überzeugung, muss sie den Prinzipien entnehmen, die den Aufbau des Geisteslebens bestimmen, das über die Natur sich erhebt und welches so wenig als Produkt derselben verstanden werden kann, dass vielmehr erst von seinem Standpunkt aus sich klärt und begründet, was uns Natur bedeuten kann. Es ist hier gleichgültig, wie das Reich der Freiheit oder der Vernunft oder des selbständigen Geisteslebens im einzelnen bestimmt und entwickelt wird. Entscheidend ist nur, dass ein solches Reich anerkannt und die Einbildung dieses in den natürlichen Menschen oder die Bildung dieses zu ihm hinauf als das eigentliche Geschäft der Erziehung behauptet wird.

Für die Struktur der pädagogischen Theorien von diesem Standpunkt der Betrachtung aus ist das Verhältnis, in welchem sie zur Natur gesetzt werden, von wesentlicher Bedeutung. Natur war die Quelle, aus der die empirische Pädagogik ihre Wahrheiten gewinnen wollte. Wie verhält sich die philosophische Pädagogik zu der Erfahrungswirklichkeit, die sie gestalten will? Der Anteil, den das Erfahrungswissen auch bei einer philosophischen Erziehungslehre beanspruchen kann, und die Art, wie es mit den philosophischen Folgerungen zu verbinden ist, ist von vornherein nicht festgelegt und lässt verschiedene Weisen der Ausführung und Präzisierung zu. Dass die philosophische Pädagogik nicht in jeder Hinsicht unabhängig von der Erfahrung fortschreiten kann,

dass sie irgendwo und irgendwie die Anknüpfung an die Naturgesetzlichkeit, an die Psychologie, an die geschichtlich gegebenen Stufen der Entwicklung und ihre Gestaltungen gewinnen muss, wird vielfach, wenn auch keineswegs förmlich, zugegeben. So wie die empirische Pädagogik ihrerseits, jedenfalls doch in der Regel, der Ansicht ist, dass die Erfahrung nicht die alleinige und hinreichende Grundlage für die pädagogische Systembildung darstellt, für welche vielmehr als ein zwar nicht mehr wissenschaftliches, aber doch tatsächlich eingreifendes Verfahren eine gewisse Idealbildung als erforderlich anerkannt wird, so sichern auch die Pädagogen, die von der Philosophie ausgehen, zumeist dem empirischen Denken einen gewissen Spielraum zu, berücksichtigen sie, zwar nicht alle aber doch in der Mehrzahl und wenn auch erst nachträglich und vielleicht sogar wider Willen oder akzessorisch, die Eigengesetzlichkeit des natürlichen Menschen und die besonderen Bedingungen seines jeweiligen geschichtlichen Zustandes. Aber das ist nun die Frage, wie das Verhältnis von philosophischer Grundlegung zur Empirie im einzelnen verstanden und aufgefasst wird. Überblickt man die Theorien der philosophischen Pädagogik, so kann man wohl in ähnlicher Weise, wie es für die empirischen Theorien geschehen ist, eine Reihe aufstellen, an deren Spitze hier diejenigen Systeme stehen mögen, die den Einfluss der Erfahrung auf ein Minimum reduzieren, während die weiteren in dem Masse, als sie in der Reihe fortschreiten, die empirische Wirklichkeit zu Wort kommen lassen.

Ein Typus jener ersten Gruppe von Systemen ist Fichtes Erziehungslehre.¹⁾ Sie ist ganz und gar von der philosophischen Spekulation beherrscht und baut sich auf den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus auf. Schroff setzt Fichte den Begriff seiner, der neuen Erziehung, der überlieferten und an die zufälligen Seinsgestaltungen und die empirischen Bedürfnisse gebundenen Erziehung gegenüber. Seine Idee der Bildung ist nicht an der als schon gegebenen und vorhanden vorausgesetzten Welt orientiert, sondern bezogen auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da zukünftig ist und ewig fort zukünftig bleibt. Diese übersinnliche Welt ist unser Geburtsort und unser einzig fester Standpunkt; die sinnliche ist nur ein Widerschein der ersteren und nur durch Hinwendung zu jener

¹⁾ Zweite und dritte Rede der Reden an die deutsche Nation.

erhält sie Bestand und Wert. Die neue Erziehung wird den Zögling von Beginn an in eine ganz neue Ordnung der Dinge besonnen und nach einer Regel einführen wollen, in welche bisher nur wenige von Gott begünstigte von ohngefähr kamen. Aber wie jene übersinnliche Welt nur in ewiger geistiger Tätigkeit und Schöpfung nach unverrückbaren Gesetzen besteht, wird die neue Erziehung auf Anregung regelmässig fortschreitender Geistestätigkeit als ihre eigentliche Aufgabe gehen. Bis in die Wurzel seines Lebens hinein soll der wirkliche lebendige Mensch, keineswegs aber bloss der Schatten und Schemen eines Menschen, und alle notwendigen Bestandteile des Menschen ohne Ausnahme und gleichmässig ausgebildet werden; nur so gestaltet sich die übersinnliche und apriorische Welt, nur so erweist sich die neue Erziehung als wahrhaft schöpferisch.

Es ist bekannt, dass Fichte nicht mehr dazu gekommen ist, den Entwurf seiner Theorie, die er in ihren Grundlinien klar vor Augen sah und wenigstens umrissweise auch andeutete, in einem durchgeführten System zu entwickeln. Aber deren Prinzip ist weiterhin lebendig gewesen; vor allem hat es in Natorps Sozialpädagogik eine Wiederaufnahme und Neugestaltung erfahren. Zwar will Natorp¹⁾ seine Lehre an den Namen Kants anknüpfen und als Teil des Systems betrachtet wissen, das die Marburger Schule als kantischen Kritizismus entwickelt hat. Die historische Vergleichung kann aber nicht umhin, die bemerkenswerte Ähnlichkeit zu erkennen, die wenigstens in der philosophischen Grundlegung der Pädagogik zwischen Natorp und Fichte besteht. Auch Natorp geht von dem Satz aus, dass der Geist des Menschen sich bildet, indem die Welten geistigen Inhalts sich in ihm bilden, dass die Gestaltung dieser Welten aber durchweg eigenen inneren Gesetzen folgt. Diese Gesetze sind keine Erfahrungsgesetze und können auch keine Erfahrungsgesetze sein, da, wie der methodische Idealismus zeigt, sie vielmehr erst die Erfahrung und jede Ableitung aus ihr konstituieren. Es sind reine, ideale und objektive Gesetze, die letzthin in der Einheit des Selbstbewusstseins zu begründen sind. Ist es diese zentrale Einheit der Erkenntnis, welche die Philosophie zur Aufgabe hat, so legen die einzelnen „reinen

¹⁾ P. Natorp, Philosophie und Pädagogik, Marburg 1909, Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen 2. Aufl. Marburg 1913. Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft. 3. Aufl. Stuttgart 1909.

Gesetzeswissenschaften“ die reinen, in der Einheit des Selbstbewusstseins gegründeten Gesetze für die einzelnen Gebiete des Geistes, für Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit dar. Und indem sie dies tun, beschreiben sie den Weg der „inneren Weltbildung“, d. h. der Bildung der geistigen Welten im Menschen überhaupt im voraus und im allgemeinen. Die wahrhafte Menschenbildung hat sich daher auf die reinen Gesetzeswissenschaften, und da diese zusammen das Ganze der Philosophie ausmachen, auf die Philosophie als ein Ganzes zu stützen. Pädagogik ist angewandte Philosophie. Alles Allgemeingültige in ihr beruht auf dem objektiv Systematisch-Gesetzlichen. Und da dieses in der objektiv gültigen Inhaltlichkeit des Bewusstseins erkenntlich und erfassbar ist, ist es die Inhaltsbetrachtung, die Systematik des Bildungsinhaltes, die den grundlegenden Teil der Pädagogik ausmacht. Die geistigen Objekte bestehen nicht als fertige und können nicht als solche einfach hingegenommen werden, sondern sie stellen immer nur vorübergehende Momente in dem immer fortschreitenden Prozess der Objektivierung dar. Die Gesetze der Bildung in diesem objektiven Sinn, die Gestaltungen der Objektwelt, zunächst ohne Rücksicht auf die Besonderheit der Subjekte, denen sie sich gestalten, sind die Fundamente der Pädagogik. Und da schliesslich im Bewusstsein, also der Erkenntnis, alles Menschliche wurzelt und aller Fortschritt menschlicher Entwicklung zuletzt Bewusstseinsfortschritt ist, führen sie sich auf ein und nur ein Grundgesetz der Erkenntnis zurück, das die Erkenntnis kritisch zu formulieren hat und das auf alle Seiten und Richtungen der menschlichen Bildung sich erstreckt und ebenso die Methodik des Unterrichts wie die Organisation der bildenden Tätigkeit bestimmt. Die Methode der Pädagogik ist sachlich völlig eins mit der Methode der Erkenntnis und das philosophisch erkannte Grundgesetz dieser umspannt das Ganze des Erziehungswerkes nach jeder Richtung und bis in die feinsten Gliederungen; aus ihm lassen sich fast sämtliche Grundbegriffe der Pädagogik in zwingender Deduktion herleiten.

Eine Pädagogik auf solchem Grunde erscheint gerade wegen des Radikalismus ihres Prinzipes und ihrer Konsequenzen als ein Gefüge von bewundernswerter Strenge und Geschlossenheit. Natürlich, wenn das philosophische Fundament, auf dem sie sich erhebt, angegriffen und abgelehnt wird, stürzt das ganze Gebäude zusammen. In dem spekulativen Idealismus der Wissenschaftslehre, die Fichte die Voraussetzung für seine pädagogischen Konstruk-

tion bot, wird man schwerlich heute noch eine tragfähige Grundlage erblicken können. Anders verhält es sich mit dem methodischen Idealismus von Natorp. Aber wenn auch dieser Idealismus, der jedenfalls den rücksichtslosen Rationalismus mit Fichte teilt, starken Einwänden ausgesetzt ist, so ist die Entscheidung über ihre Triftigkeit schliesslich eine interne Angelegenheit der Philosophie. Für die Klärung der methodischen Probleme, die die wissenschaftliche Pädagogik darbietet, kommt die philosophische Berechtigung des Marburger Kritizismus als solcher weniger in Frage. Entscheidend für sie ist, ob auf dem vorgeschlagenen Wege des philosophisch-systematischen Aufbaus der Bildungsinhalte nach allgemeingültigen Gesetzen die spezifische Erziehungsaufgabe gelöst, ja, ob sie überhaupt erreicht werde. Denn so wenig wie etwa die Jugendkunde als eine blossе Tatsachen- und Gesetzeswissenschaft für sich bereits Pädagogik ist, so wenig scheint eine Systematik des Bildungsinhaltes in der Form einer „erweiterten Logik“ zunächst und für sich schon Pädagogik zu sein. Welches Gewicht auch auf den Bildungsinhalt gelegt werden mag: Erziehung hat es doch immer mit lebenden Menschen zu tun, mit Kindern und jugendlichen Geistern, die jenen Inhalt sich aneignen, die ideale Welt des Geistes in sich aufbauen sollen. Ohne jede Rücksicht auf den Zögling und sein natürliches Wachstum erhalten wir aus den Gesetzen, welche die Bildung der Inhalte bestimmen, noch keine Gesetze über die Bildung, die die zum vertieften Inhaltsbewusstsein fortschreitende Subjektivität des Zöglings bestimmen. Daher entsteht folgendes Dilemma. Entweder nimmt die Konstruktion aus der natürlichen Welt der Dinge, zu der sie anscheinend alle Beziehungen abgebrochen hat, doch bestimmte Hilfssätze versteckt oder offen auf, oder sie ignoriert den natürlichen Menschen mit seiner gegebenen Organisation vollständig und dann erreicht sie auch das pädagogische Problemgebiet nicht, indem sie den pädagogischen Fragen philosophische Fragen substituiert.

Das erste ist ersichtlich bei Fichte der Fall. Es zeigt sich nämlich sogleich, dass die Hineinbildung der idealen Welt in die sinnliche Welt, mit der es ausschliesslich die Erziehung zu tun hat, nicht ohne einen gewissen Anhalt an ihr fortschreiten kann. Sie kann sogar nicht einmal beginnen, ohne dass sie bestimmte Voraussetzungen über die Organisation des Zöglings aufnimmt. Denn wie möchte, so lautet sofort die Frage, die sich einstellt, in dem Zögling, der zunächst ein naturhaftes und an die

sinnlichen Begierden gebundenes Geschöpf ist, die Wendung zu jener Idealwelt, die er in seinem Geist erbauen soll, hervorgerufen werden? Diese Wendung kann nicht Ergebnis der bloss natürlichen Entwicklung sein, da sonst am Ende die neue Erziehung, die der blossen Entwicklung der natürlichen Anlagen so scharf gegenübertritt, sich nur als Fortsetzung einer gegebenen Tendenz konstruieren liesse; andererseits aber muss sie doch irgendwie vorbereitet sein und zum mindesten psychologisch verständlich gemacht werden können. Die eigene geistige Tätigkeit des Zöglings in irgend einem uns bekannten Punkt erst anzuregen, ist, wie Fichte auch zugesteht, das erste Hauptstück der Kunst der Erziehung. Ist dieses erst gelungen, so kommt es nur noch darauf an, die angeregte von diesem Punkte aus immer in frischem Leben zu erhalten. Zu diesem Zwecke greift Fichte auf ein ewiges und ohne alle Ausnahme waltendes Grundgesetz der geistigen Natur des Menschen zurück, dass der Mensch nämlich geistige Tätigkeit unmittelbar anstrebe. In dem natürlichen Menschen selber liege diese Neigung vorbereitet. So lange die unmittelbare Not und das gegenwärtige sinnliche Bedürfnis ihn treibt, ist der Mensch von Natur allerdings bloss sinnlich und selbstsüchtig; aber sobald dieser Druck gehoben wird, tritt, wie „Geschichte“ und „Beobachtung“ lehren, die Neigung zur frei bildenden idealen Tätigkeit hervor. Ein „letztes Wohlgefallen“, eine „Liebe für das Gute schlechtweg als solches“ wird der Antrieb seines Wollens und seiner Lebensregung. Und das „letzte Wohlgefallen“ wird dadurch angezündet, dass die Selbsttätigkeit des Zöglings angereizt und an dem gegebenen Gegenstand ihm offenbar werde. So verknüpft diese im Menschen schlummernde, durch den sinnlichen Druck niedergehaltene Liebe die Ideale mit der natürlichen Welt. Sie fließt von dem Gefallen an der eigenen Kraftäusserung auf den durch die Kraft erzeugten Gegenstand selber über und eröffnet damit der neuen Erziehung den Weg. Diese Theorie der Liebe, die den Durchbruch aus dem Reich der Sinnlichkeit ermöglichen soll, ist ihrem Kern nach anthropologisch-psychologischen Charakters. Sie stützt sich auf Erfahrung und Beobachtung und ist so wenig ein Ergebnis der transzendentalen Konstruktion, dass sie vielmehr als empirische Prämisse eine Bedingung für deren mögliche Verwirklichung darstellt.

Anders liegt der Fall bei Natorp. Zwar hat es zunächst den Anschein, als ob die Heranziehung psychologischer Erfahrungen,

die bei Fichte nur nebenbei und nicht aus der Konsequenz des Systems heraus erfolgt, von Natorp ausdrücklich für die Pädagogik zugestanden, ja für ihre Grundlegung gefordert wird. Mit Entschiedenheit hebt er den Anteil der Psychologie an der Begründung der Pädagogik hervor. Der normale Gang der Bildung ist allerdings auf rein objektivem Wege zu bestimmen. Aber da wir gegebene eigengeartete Individuen unter ganz individuellen Bedingungen zu erziehen haben, muss es Gesichtspunkte für die Anwendung der allgemeinen Gesetze der menschlichen Bildung auf gegebene Individuen geben, die deren Spezifikation durch die Anwendung regeln. Dafür ist nun die Psychologie von besonderer Wichtigkeit. Aber man wird den Wert dieser Einführung der Psychologie erst richtig würdigen können, wenn man den hier vorausgesetzten Begriff der Psychologie in dem besonderen Sinn des methodischen Idealismus versteht. Denn es ist nicht die Psychologie als Tatsachen- oder Gesetzeswissenschaft, die hier angezogen wird. Psychologie als Tatsachen- oder Gesetzeswissenschaft ist, wenn sie sich selbst versteht, rein und voll Naturwissenschaft, in letzter Hinsicht Sinnes- und gehirnphysiologische Untersuchung. Eine solche Psychologie kommt natürlich für die Pädagogik selber nicht in Betracht. Die eigenste Aufgabe einer Psychologie, die nicht Naturwissenschaft sein will, liegt nach Natorp in der „Rekonstruktion des Unmittelbaren des Bewusstseins“, die von den vollzogenen Objektivierungen auszugehen hat. Die rekonstruktive Psychologie macht die von dem auf die Sache gerichteten Bewusstsein vollzogene Objektivierung in Gedanken wieder ungeschehen, indem sie das durch Abstraktion Geschiedene in die ursprünglichen Verbindungen wieder hineinstellt und damit das Vergegenständlichte auf die Stufe des subjektiven Gegebenseins wieder zurückleitet. Diese „rekonstruktive Psychologie“, die allein für den Erzieher in Betracht kommt, ist keine Erfahrungswissenschaft; entscheidend für sie ist der feste und unaufhebbare Bezug auf die Objektgestaltungen des Bewusstseins, die logisch primär aller psychologischen Rekonstruktion auf bestimmte Stufen ihres subjektiven Gegebenseins oder auf bestimmte Einschränkungen ihrer Erscheinungsweise sind. Die Regeln einer solchen Rekonstruktion sollen dem Erzieher erlauben, das von ihm erforderte Verstehen der Subjektivität des Zöglings in fortschreitender Annäherung zu leiten und zu unterstützen. Man sieht, dass diese Psychologie von dem, was etwa die Jugendkunde und die experimentelle Pädagogik erarbeiten

wollen, gründlich unterschieden ist. Sie gibt zwar eine generelle Theorie von dem „Subjekt-Bezug“ des Bewusstseins, aber Aussagen über die Subjekte, ihre Organisation, ihre Entwicklung gehen nicht in sie ein. Ihr bietet die Frage, die Fichte als erstes Problem der Pädagogik aufwarf, keine Schwierigkeiten. Da sie auch das kindliche Seelenleben nur von den Objektgestaltungen des Bewusstseins aus zu rekonstruieren vermag, ist selbstverständlich in dem kindlichen Seelenleben der entsprechende „Objektbezug“, den die Pädagogik als Systematik des Bildungsinhaltes fort und fort entwickelt, von vornherein mitgesetzt. Es ist kein Zufall, dass sich für Natorp die Individualität schliesslich auf einen individuellen Ausschnitt und Aspekt der allgemeingültigen und daher allen gemeinsamen Bewusstseinsinhalte beschränkt. Es ist kein Zufall, dass ihm die Stufenbildung in der Entwicklung des Bewusstseins mit der logischen Stufenreihe im systematischen Aufbau der Bewusstseinsinhalte zusammen fällt. Diese Psychologie ist so gut reine Philosophie wie die reinen Gesetzeswissenschaften selber; denn am Ende unterscheidet sie sich von diesen nur durch die Art der Betrachtung; aber der Gegenstand ist derselbe, nämlich die gegenständliche Welt des Bewusstseins, die einmal konstruiert und sodann rekonstruiert wird. Daher bietet diese Psychologie auch keine eigenen Prinzipien für die Grundlegung der Pädagogik dar. Was sie allein gewähren kann, sind Begriffe und Anweisungen, im gegebenen Fall von der gemeinsamen gegenständlichen Welt aus die beschränkte Ansicht derselben in einem Einzelgeist sich zu vergegenwärtigen. Gewinnt der Erzieher damit vielleicht den Ansatz für seine erzieherische Tätigkeit, so ist die Methode zu fortschreitender Objektivierung der zunächst beschränkt erfassten Bewusstseinsgestaltungen durch das Gesetz von deren Aufbau allein hinreichend vorgeschrieben. Ja zu diesem Zweck allein kann die Psychologie nicht mehr als blosser Vorbereitung sein. Denn als generelle Theorie kann sie das Individuelle niemals erschöpfen und allseitig bestimmen. Hier hilft dem Pädagogen, wie Natorp immer wieder betont, der ausgebildete „Takt“, die unmittelbare „Fühlung“ einer Seele mit der andern. Das heisst am Ende, dass von Seiten der Theorie überhaupt keine Beziehung zu der empirischen Wirklichkeit als dem Gegenstand der pädagogischen Tätigkeit gefunden wird und die Theorie nirgend den Umkreis der rein philosophischen Konstruktion des Bewusstseins überschreitet. Diese Konstruktion nach allgemeinen und ewig geltenden Gesetzen, die in

der erzeugenden Einheit des Selbstbewusstseins gründen, stellt ein grosses, in sich mit unerbittlicher Konsequenz durchgeführtes Ideal dar. Aber wie die Welt der Notwendigkeiten zu diesem Ideal der Freiheit zu erziehen sei, gibt diese Pädagogik nicht an, die sich vielmehr auf den immanenten Aufbau der idealen Welt, in welche sie von vornherein Erzieher und Zögling hineinstellt, selber beschränkt. Da greift der „Takt“ in einer bedeutsamen Weise ein. Er vergegenwärtigt das Individuelle, das dann als bestimmter Inbegriff empirischer Gegebenheiten die Applikation des allgemeinen Systems bedingt. Aber schliesslich führt auch er nur zur Spezifizierung, kaum zur Modifizierung der allgemeinen Regeln der „Normalbildung“. Am Ende liegt er doch aber vor aller Theorie und wie die Liebe, auf die Fichte zurückgreifen musste, um zwischen seinem Vernunftsystem und der sinnlichen Welt eine Brücke zu schlagen, aus der Organisation des menschlichen Geistes fliesst, wie nur die Erfahrung sie kennen lernen kann, wurzelt auch der „Takt“, der bei Natorp die Verbindung zwischen der Ideenwelt und den gegebenen Menschen herstellt, in einer ursprünglichen Anlage der Erzieher, wie sie auch hier Erfahrung und Beobachtung lehrt.

Es ist klar, dass die Einseitigkeit, die allerdings zugleich auch die Grösse dieses Typus von Erziehungslehren bildet, ihnen nicht notwendig zukommen muss. Wenn das Fundament der wissenschaftlichen Pädagogik in der Systematik des Bildungsinhaltes gesucht und gefunden wird, so möchte vielleicht eine andere philosophische Konstruktion desselben als die nach der Fassung des transzendentalen und methodischen Idealismus der Psychologie und auch der Geschichte einen freieren Spielraum lassen und die Heranziehung eines Erfahrungskreises von eigener Gesetzmässigkeit für den Aufbau der Pädagogik gestatten. Dann würde diese ihrem Wesen nach dualistisch und zwar nicht nur in entgegengesetzter Betrachtungsweise zu entwickeln sein; denn sie würde sich einerseits auf die Wissenschaft von ideellen, andererseits auf eine Wissenschaft von realen Gesetzen zu stützen haben. Das ist der Standpunkt, den eine weitere Gruppe von pädagogischen Theoretikern, wie etwa Münsterberg¹⁾ und verwandte Denker, die der südwestdeutschen Philosophen-Schule nahe stehen, aber auch zahlreiche ganz anders philosophisch orientierte Pädagogen wie z. B.

¹⁾ H. Münsterberg, *Psychology and the teacher*, New York 1910.

P. Barth¹⁾ einnehmen. Man kann in ihm wohl die Grundlage eines zweiten Typus pädagogischer Systeme erblicken. Zweifellos, dass die stärkere Mitberücksichtigung der empirischen Forschung dem eigentlich pädagogischen Problem, für das die philosophische Fundamentalbetrachtung nur einen Teil von Voraussetzungen liefern kann, bedeutend näher rückt. Aber nicht minder zweifellos scheint, dass sie dadurch, dass sie zunächst zu jenen Voraussetzungen eine Reihe von andern und zwar wesensverschiedenen Voraussetzungen hinzufügt, das Problem nur aufs schärfste formuliert, aber nicht löst. Wollen wir uns hier nicht nur auf den Takt und die praktische Entscheidung von Fall zu Fall verlassen, sondern zur theoretischen Grundlegung vordringen, so sehen wir uns hier vor Aufgaben gestellt, zu deren Bewältigung die Mittel erst noch zu finden sind und für dessen befriedigende Auflösung die bloße Forderung der Vereinigung philosophischer und empirischer Betrachtungsweisen noch keine Gewähr gibt. Wie die Diskussion der Versuche empirischer Begründung der Pädagogik ergab, bleiben diese solange unzulänglich, als sie den nicht-empirischen Faktor entweder gänzlich übersehen oder nur nachträglich zur Geltung kommen lassen; fruchtbar werden sie nur, wenn sie von Beginn an den Bezug auf die Ideenwelt mit aufnehmen. Ebenso ist nun aber erforderlich, dass auch die philosophische Grundlegung, mag sie von abstrakten und zeitlos gültigen Gesetzen oder Werten ausgehen, den Anschluss an die empirische Welt nicht nur auf dem Wege einer äusseren Angleichung, sondern inneren Verschmelzung findet, wenn sie auch ihrerseits die Hinwendung zu dieser in sich vorbereitet und begründet hat. Die Pädagogik hat es nicht nur mit dem Fortschreiten im Ideal, sondern vor allem mit dem Fortschreiten zum Ideal zu tun. So muss auch dieses eine dem Empirischen zugewandte Seite darbieten und muss irgendwie darauf abgestimmt sein, dass es von einer ausserhalb seiner liegenden Sphäre auch erreicht werden kann. Der Uebergang, die Verbindung, die Vermittlung ist alles; aber sie ist nur möglich, wenn sie in beiden Welten entsprechend vorbereitet ist. Die Werte, nach denen das sich entwickelnde Leben geleitet und bestimmt werden soll, dürfen nicht, wie die Sterne, die man nicht begehrt, über dem irdischen Geschehen in hehrer Erhabenheit glänzen. Das

¹⁾ Paul Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Leipzig 1906.

müssen sie auch. Aber um Lebensmacht zu werden, bedürfen sie einer Lebensannäherung, müssen sie Kräfte entwickeln, das Leben anzuziehen und zu gestalten.

Pflegt etwa mit besonderer Vorliebe das pädagogische System auf die Forderungen der reinen Ethik zurückzugreifen und das sittliche Ideal als das Ideal der Erziehung schlechthin aufzustellen, dann zeigt die nähere Ausführung alsbald (ganz abgesehen von der Einseitigkeit in dieser Bestimmung), wie wenig damit allein zu machen ist. Die moralischen Lehren, welche letzte Werte und genaue Formulierungen des Sittengesetzes geben, müssen im Allgemeinen und Abstrakten verbleiben. Der Begriff einer Handlung aus Nächstenliebe, aus Mitleid, aus Achtung vor dem Sittengesetz kann klar und präzise gebildet werden; aber er enthält nichts von dem individuellen Gehalt, welcher nun den eigentlichen Charakter der einzelnen Handlungen ausmacht. Daher bleibt allemal ein ausserordentlicher Abstand zwischen der moralischen Formel und dem geschichtlich-individuellen Leben. Es ist von den allgemein gedachten Werten zu der konkreten Lebenswirklichkeit kein unmittelbarer Uebergang möglich. Diese Tatsache stellt nicht die Funktion der Ethik innerhalb der Gesellschaft in Frage, wohl aber ihre Fruchtbarkeit für eine Erziehungslehre. Das moralische Urteil kann sich mit einem formalen Masstab wohl begnügen lassen; die positive Arbeit zu seiner Verwirklichung bedarf dagegen immer der Aufnahme von geschichtlichen, nationalen, zeitlichen, individuellen Inhalten, die nicht etwa eine bloss zufällige und unwesentliche Determination, sondern das für alle Erziehung Entscheidende darstellen. Der philosophische Ethiker kann, wenn er den zeitlosen Gehalt unseres Lebens herausarbeiten will, von den individuellen Differenzen, von dem Inbegriff der geschichtlichen Voraussetzungen, durch welche geformt uns die überpersönlichen Werte allein entgegen treten, abstrahieren, wobei es gleichgültig ist, ob er formalistisch oder teleologisch verfährt. Sobald wir rückwärts nach diesen zeitlosen Werten Menschen bilden wollen, haben wir es gerade mit geschichtlich bestimmten Individualitäten im weitesten Sinne und nur mit diesen zu tun. Wie verschieden sind, um ein drastisches Beispiel zu wählen, die Begriffe von Ehre, die etwa in den verschiedenen Gesellschaftsschichten, in den verschiedenen Ländern Europas bestehen! Wie modifiziert sich doch das Ideal der allgemeinen Nächstenliebe, wenn wir es in einem Lande und einer Zeit aussprechen, die von der nationalen Idee leidenschaftlich

erfüllt ist! Natürlich ist es leicht, aus einem klar erkannten Sittenprinzip in systematischer Folge und Vollständigkeit Erziehungsziele abzuleiten. Ja, man kann sogar sagen, dass, je radikaler das zugrunde gelegte Sittenprinzip ist, um so leichter die Gefahr einer abstrakten Systematik für die Pädagogik besteht. Aber dann ereignet sich immer eines von zwei Übeln. Entweder bleibt das so klug ersonnene pädagogische System ebenfalls nur ein Abstraktum, das bei der ersten Berührung mit der Wirklichkeit zerbricht, oder es nimmt aus der geschichtlichen Wirklichkeit, die es beeinflussen will, Tendenzen an, die aus der abstrakten Formel sich nicht ergeben, ja geradezu in einen bedenklichen Widerstreit mit ihr geraten können.

Und ähnlich verhält es sich mit dem Bemühen, aus einer reinen Logik, ob diese nun als formale oder transzendente Logik entwickelt wird, die Unterlage einer rationellen Didaktik zu gewinnen. Die allgemeinen Gesichtspunkte, die wohl in formelhafter Strenge sich aussprechen lassen, bleiben so lange unfruchtbar, als sie nicht in der konkreten Ausgestaltung im einzelnen sich bewähren. Aber da greifen, wie die Geschichte lehrt, Gesichtspunkte anderer Provenienz ein, die in unauflösliche Wechselwirkung mit jenen ersten treten und doch aus ihnen nicht gewonnen werden können. Alle unterrichtliche Tätigkeit, auch der höchstentwickelten Kultur, stellt sich — darin hat die soziologisch-biologische Betrachtung unzweifelhaft recht — als Fortsetzung von Funktionen dar, durch welche die menschliche Gesellschaft sich selbst erhält, indem sie die im Wechsel der Generationen neu eintretenden unmündigen Mitglieder zu der Höhe ihres Lebens ausbildet, damit diese, wenn sie auf den Schauplatz des Handelns treten, die Arbeit dort fortsetzen können, wo die Vorfahren sie haben fallen lassen müssen. Von hier aus stellt sich der Unterricht als eines der Mittel dar, die neuen Mitglieder der Gesellschaft so zu bilden, wie es den Bedürfnissen der Gesellschaft entspricht. Zu diesen Bedürfnissen gehören alle die Forderungen, an deren Erfüllung der Bestand unserer hochorganisierten Kultur überhaupt geknüpft ist, in erster Linie. Daher ist nicht Bildung im allgemeinen, sondern zunächst Elementarbildung, welche als Minimum das Leben innerhalb der Gesellschaft ermöglicht, und sodann Berufsbildung das eigentliche Rückgrat alles Unterrichtes gewesen. Sowohl die Notwendigkeit der militärischen als die der wirtschaftlichen Selbsterhaltung führt zu Forderungen

einer Arbeitstechnik und zu einer Gliederung derselben, die den von der Gesellschaft und dem Staat übernommenen Unterricht entscheidend bestimmt. Keine Didaktik, welchen höchsten Zielen sie auch sonst folgen mag, kann diese Lebensnotwendigkeiten unberücksichtigt lassen. Mit ihnen ist ihr ein geschichtlich gegebener Gehalt, aber ebenso gut ein Inbegriff von bestimmten methodischen Forderungen vorgezeichnet, mit denen sie sich auseinandersetzen muss. Natürlich ist zu allen Zeiten das Verlangen lebendig gewesen, der Gesellschaft nicht nur tüchtige Bürger und Bauern, Soldaten und Beamte, Techniker und Ärzte heranzubilden, sondern auch Menschen, in denen noch ein höheres Bewusstsein als das von ihren beruflichen Aufgaben und gesellschaftlichen Leistungen die Seele durchleuchtet. Nur ein so extremer Utilitarismus in der Pädagogik, wie er durch die einseitige biologisch-soziale Betrachtungsweise nahe gelegt wird, kann die Lebensmacht des Idealismus, kann die Bedeutung der Bildung durch reine und selbstlose Wissenschaft gerade für die Bewältigung der gesellschaftlich notwendigen Zwecke unterschätzen. Aber reine Bildungsschulen, in denen nur und von Anfang an das reine Wissen im Dienst der reinen Idee gepflegt wird, sind nur in Ausnahmefällen möglich gewesen. Selbst Plato hat sie in seinem Erziehungsstaat nur für einen kleinen Kreis auserlesener Geister und auch nur als Krönung des gesamten Erziehungsganges gefordert. Das Beispiel der orientalischen Priester- wie der antiken Philosophenschulen und der entsprechenden christlich-mittelalterlichen Erziehungsformen lehrt, dass sie nur in weitgehender Isolierung von den lebendigen Kräften des wirtschaftlich-politischen Lebens gediehen, dass sie diese nicht grundsätzlich aufheben konnten, sondern vielmehr als die Grundlage ihrer eigenen Existenz voraussetzen mussten. Eine allgemeine Didaktik lässt sich aber nicht auf Ausnahmeerscheinungen gründen; zum mindesten muss sie, wenn sie nach ihrem Prinzip das gesamte Gebiet begreifen und gestalten will, auch diese Faktoren berücksichtigen. Wohin wir blicken, sehen wir in den Zweigen des öffentlichen Bildungswesens den Gegensatz der Forderungen, die aus dem realen Leben, aus den Bedürfnissen der Gesellschaft hervorgehen, mit den idealen Forderungen des reinen Idealismus. Die Fragen, um die da der Streit geht, ob sie es mit dem Gegensatz der Lern- und der Arbeitsschule oder der humanistischen und der realistischen Bildung zu tun haben, sind aus bloss abstrakten philosophischen Er-

wägungen heraus nicht zu lösen, wenn anders die philosophische Idee nicht von vorn herein auf die konkrete empirische Welt mit ihren gegebenen Voraussetzungen gerichtet ist. Und selbst die reinen Werte, die in philosophischer Isolierung für sich aus dem geschichtlichen Fluss herausgehoben und nach ihrer systematischen Begründung betrachtet werden können, nehmen, sobald sie nun in das Leben als wirksame Kräfte eingehen sollen, eine eigentümliche Gestalt und Ausprägung an, die zwar der abstrakte Philosoph aber nicht der Erzieher ignorieren darf. Reine Mathematik ist nicht dasselbe für uns wie für die Griechen. Und die geschichtliche Entwicklung des Unterrichtswesens aller Völker zeigt, dass es in einem engsten Verhältnis zu der jeweiligen Ausbildung der Wissenschaft und der Art, wie diese verstanden und gewürdigt wurde, stand.

Von allen Seiten ergibt sich so, dass die Sphäre der Pädagogik jenes Gebiet umfasst, in welchem die idealen Werte mit der empirischen Wirklichkeit sich begegnen. Und da ist die Frage, wie von Seiten der philosophischen Pädagogik aus der Anschluss an das Gegebene innerlich vorbereitet und ermöglicht werden kann.

Die Form, die die pädagogische Theorie zu ihrer Auflösung aufgenommen hat, kann als ein dritter Typus der philosophischen Pädagogik bezeichnet werden. An die Spitze seiner möglichen Ausgestaltungen wäre vielleicht Herbart zu stellen. Auch Herbart¹⁾ geht von der Independenz des sittlich-idealen Bewusstseins von aller Naturgesetzlichkeit und aller empirischen Wirklichkeit aus. So schroff vertritt er die Zweiweltentheorie, dass er sich stets in schärfstem Gegensatz zu allen monistischen Konstruktionen, die er als Vergewaltigung empfand, fühlte. Aber ein Zusammenhang zwischen den beiden Welten besteht doch, in so weit der Mensch befähigt ist, der Ideen in einem Akt des „ästhetischen Urteils“ inne zu werden, in einem Vorgang, den Herbart vergeblich zur psychologischen Klarheit zu bringen sich bemüht hat; schliesslich hat er ihn als Funktion des „Geschmackes“ bezeichnet, die Ideen zu „vernehmen“ und sie in sein Innenleben aufzunehmen. Wie bei dem transzendentalen Idealismus tritt auch hier die Forderung eines unmittelbaren Kontaktes auf, nur dass, und das ist entscheidend, Herbarts „ästhe-

¹⁾ Die aus besonderen Gründen die Schwerpunkte verrückende Darstellung in der „Allgemeinen Pädagogik“ weist ausdrücklich auf die „Aesthetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehungslehre“ als ihre Grundlage und Voraussetzung zurück.

tisches Urteil“ zum grundlegenden Prinzip erhoben wird, während etwa die „Liebe“ bei Fichte nur als Notbehelf und Voraussetzung herangezogen wird. Denn von dem ästhetischen Urteil aus allein kann und muss Herbart's Erziehungslehre verstanden werden. Herbart selber hat zwar später gefordert und unendlich oft ist es ihm nachgesprochen worden, dass die Pädagogik das Ziel der praktischen Philosophie zu entnehmen habe. Aber dieser Satz will richtig verstanden werden. Denn die Pädagogik hat es nicht unmittelbar sondern nur mittelbar mit den Musterbildern, welche die Ethik aufstellt, zu tun. Das letzte Ziel des Lebens liegt allerdings in der Moralität; aber soll diese als Zweck der Erziehung begriffen werden, dann bedarf sie einer Erweiterung des Begriffes selber; einer Nachweisung seiner notwendigen Voraussetzungen als der Bedingungen seiner realen Möglichkeit. Diese aber liegen in der Erhebung des Zöglings zur bewussten Persönlichkeit, so dass er sich selbst finde, als wählend das Gute, als verwerfend das Böse. Nur aus der ästhetischen Gewalt der moralischen Umsicht kann die reine, begierdenfreie, mit Mut und Klugheit vereinbarte Wärme fürs Gute hervorgehen, wodurch echte Sittlichkeit zum Charakter erstarkt. Die Grundlage einer solchen Umsicht ist die „ästhetische Auffassung der Welt“. Die Aufgabe des Erziehers wandelt sich aus der allgemeinen Form der Erziehung zur Sittlichkeit in die besondere der Heranbildung einer Empfänglichkeit des Gemütes zur ästhetischen Auffassung; und diese durch eine „ästhetische Darstellung der Welt“ früh und stark genug zu determinieren, wird das Hauptgeschäft aller Erziehung sein. Hierin ist als positive Aufgabe die Bildung des Gedankenkreises durch einen Unterricht, der nicht gleichgültige Kenntnisse, sondern die Gesamtheit der Voraussetzungen für die pragmatische Konstruktion einer sittlichen Lebensordnung bieten soll und sich daher als „erziehender Unterricht“ bezeichnen darf, enthalten. Aber ebenso wichtig ist, was in dieser Entwicklung nicht enthalten und durch sie festgelegt ist. Wenn Herbart die Pädagogik „aus dem Zweck der Erziehung“ ableitet, dann weiss er genau, dass auf diesem Wege nur eine allgemeine Pädagogik zu gewinnen ist, die eine Reihe von Abhängigkeiten, unter denen sich die tatsächliche Erziehung zu vollziehen pflegt, abstrahierend ausser acht lässt. Dazu gehören z. B. die besonderen Bindungen aller Didaktik durch die Struktur und das Gesetz des Gegenstandes des Unterrichtes. Herbart kennt auch sie, aber für ihn beginnt als Pädagogen das Problem erst, wenn

nicht nur das Gesetz der Sache, sondern die Beziehung des Zöglings auf die Sache, die er unter dem Begriff des Interesses befasst, in Frage kommt. Dazu gehören weiter die besonderen Förderungen, welche Gesellschaft und Staat an den Unterricht als eines der Mittel ihrer Bedürfnisbefriedigung stellen. Philosophisch lässt sich eben nur der „erziehende Unterricht“ rechtfertigen und in der Form einer allgemeinen Theorie darlegen. Und endlich gehört dazu nicht die Heranbildung zu einem bestimmten sittlichen Handeln. Der ausgeprägte Intellektualismus gilt schon seit langem als eine hervorstechende Einseitigkeit von Herbarts pädagogischer Theorie. Aber er ist doch auch sachlich darin begründet, dass nach Herbart das Erziehungsziel der künftigen sittlichen Tätigkeit des erwachsenen Zöglings nicht vorgreifen darf, nicht vorgreifen kann. Der tiefe Respekt vor der Individualität, die nicht deduziert, sondern nur vorgefunden wird, die möglichst durch die Erziehung unversehrt zu erhalten sei, verbindet sich bei ihm mit dem Bewusstsein der unendlichen Mannigfaltigkeit von individuellen Formen, in denen die pragmatische Konstruktion der sittlichen Lebensordnung sich vollzieht. Die Entschiedenheit, mit der Herbart das sittliche Handeln betont, steht nicht in einem Widerspruch mit der Ausschliesslichkeit, mit der er innerhalb seiner Pädagogik nur die Gedankenbildung berücksichtigt. Denn es ist seine Grundüberzeugung, dass die aus der ästhetischen Auffassung der Welt fließende Tat als ein durchaus Individuelles und Persönliches nicht vorher allgemein bestimmt werden kann: der Tat des Menschen ist allein die Theodicee überlassen, welche die theoretische Vernunft nicht geben kann. So ist die Erziehung darauf beschränkt, in dem Zögling eine spezifische Einsicht und die Möglichkeit eines angemessenen Wollens hervorzubringen. Aber die Einsicht, die es methodisch zu erzeugen gilt, ist von fundamentaler Bedeutung, da durch sie und sie allein der Zusammenhang der sinnlichen und der übersinnlichen, der natürlichen und der idealen Welt gesichert wird. Die Fülle von Bedenken, die gegen diese Pädagogik im Laufe der Zeit hervorgetreten sind, ist hier nicht zu berühren. Aber wenn es sich um ihr konstruktives Prinzip handelt, wird man die Unzulänglichkeiten der Ausführung nicht pressen dürfen; auch die Mängel der vorausgesetzten Philosophie dürfen, wie billig, nicht der Pädagogik selber zu Lasten gelegt werden. Dann aber ergibt sich der unbefangenen Betrachtung, dass von Herbart das, was als eigentliches Problem der philosophischen Pädagogik sich heraus-

gestellt hat, wenigstens in Angriff genommen worden ist. Er ringt damit, aus der allgemeinen Philosophie in der Idee der ästhetischen Auffassung der Welt einen Begriff zu finden, der dem aus der Empirie überlieferten Begriff der Bildsamkeit des Zöglings entgegenkommt und daher zum Zentrum einer doch relativ selbständigen Pädagogik zu werden vermag. Aber man sieht zugleich, dass hier nur ein erster Schritt der Annäherung getan ist. Schliesslich handelt es sich doch nur wieder darum, an einem Punkt die Verbindung herzustellen, in einer einzigen Funktion, dem „Geschmack“, das Band zwischen der Idee und der Wirklichkeit zu gewinnen. Das Leben in seiner Breite wird von der Philosophie noch nicht erfasst, zusammengezogen berühren sich beide in einer Stelle, aber im übrigen verbleiben sie völlig beziehungslos zueinander. Die bewussten Einseitigkeiten der Herbart'schen Theorie sind die unvermeidlichen Konsequenzen. Will man diesen entgehen, dann wird die Pädagogik dieses Typus von Konstruktionen wohl in die Form überzuführen sein, deren Ausbildung Schleiermacher erstrebt hat.

Auch Schleiermacher ist der Überzeugung, dass die pädagogische Theorie nicht rein empirisch sein kann, ihre Maximen nicht nur als Resultate der Erfahrung zu gewinnen sind. Die Frage, wie der Mensch erzogen werden soll, lässt sich letzthin nicht anders als aus der Idee des Guten beantworten. Aber was aus dieser Idee unmittelbar ausgeht, kann eigentlich nur die allgemeine Formel enthalten, die den Zusammenhang der Erziehungstheorie mit der ethischen Wissenschaft angibt. Denn die allgemeine, aus der Ethik hergeleitete Formel für die Erziehung des Menschen wird in ihrer Anwendung unbedingt von faktisch gegebenen Verhältnissen abhängen. Eine solche Voraussetzung ist z. B. darin enthalten, dass doch irgend jemand erziehen muss; die Fragen, wie erzogen werden soll und wer erziehen soll, lassen sich nicht von einander trennen. Ist die Erziehung wesentlich als Werk der Gemeinschaft oder als Werk der Familie und des einzelnen aufzufassen? Die Erfahrung lehrt, dass keines der beiden Extreme, der reinen Staatserziehung oder der reinen Familien-erziehung, bisher für sich realisiert worden ist, sondern dass sie stets in einem bestimmten Verhältnis entsprechend dem Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft gestanden haben. Und die gleiche faktische Grundlage erfordert ihre Berücksichtigung, wenn das Ziel, zu dem erzogen werden soll, ins Auge gefasst wird. Der

Mensch kann der Idee des Guten nur als ein handelnder entsprechen; aber eben darum kann er ihr unter den verschiedenen Verhältnissen der persönlichen Gebundenheit oder Freiheit innerhalb einer Gemeinschaft sehr verschieden nachkommen. Hieraus ergibt sich sofort, dass eine allgemeingültige pädagogische Theorie bei der geschichtlichen Variabilität dieses Verhältnisses nicht möglich ist. Eine Theorie ohne Rücksicht auf die vorhandene Verschiedenheit würde eine „vorgreifende“ Theorie sein, die mit der unfruchtbaren Hypothese rechnet, dass alle Differenzen ausgeglichen wären: sie würde uns nichts helfen, da doch die Bedingungen fehlen, unter welchen sie ausgeführt werden könnte. Aber wenn dies eine Einschränkung der Allgemeingültigkeit der Pädagogik besagt, so ist das natürlich kein Einwand gegen die Pädagogik als Wissenschaft überhaupt. Wohl aber ergeben sich der Philosophie wie der Pädagogik daraus eigentümliche Aufgaben. Denn die Idee des Guten muss dann so reichhaltig gedacht werden, dass sie die geschichtliche Veränderlichkeit der faktischen Voraussetzungen ihrer Realisation mit in sich aufnimmt. Die Weitherzigkeit von Schleiermachers Ethik, die schliesslich die Realisation des Guten nur in der geschichtlichen Arbeit der Menschheit selber finden kann, ist oft als ein Nachteil hervorgehoben worden. Aber sie ist andererseits doch auch ihre Grösse, da sie dadurch die Möglichkeit zur Aufstellung einer Methode gewinnt, die Wahrheit, die sie kündigt, mit der Geschichte zu verbinden. In diesem Sinne bezeichnet Schleiermacher die Pädagogik geradezu als die Probe für die Ethik. Und die Pädagogik wird, von der Maxime des Guten aus, die empirischen Differenzen in den Mittelpunkt rücken. Sie wird die Regeln, welche sich aus der Praxis der Zeit ergeben, wo die Bildung des Menschengeschlechtes bei fortschreitendem Abnehmen der Differenzen dem allgemeinen Ziel der zeitlichen Entwicklung nahe gekommen sein wird; divinatorisch vorher schon aufzustellen und die richtige Anwendung der so gefundenen Regeln mit Rücksicht auf den jedesmaligen noch unvollkommenen Zustand zu ermitteln haben. Und das ist der Weg, den in der Tat die schleiermachersche Pädagogik einschlägt. Schon mit ihrem ersten Satz lässt sie die blosse Technik des Hauslehrers und Schullehrers hinter sich. Ihr Gebiet ist das Phänomen der Erziehung in der Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Erscheinungsweisen, ihre Methode der beständige Vergleich der empirisch differierenden Typen und ihr Ergebnis der Entwurf

einer Erziehungsorganisation, die zwar nur für die eigene Nation, den eigenen Sprachkreis und jedenfalls für eine bestimmte sittliche Einheit des geschichtlichen Lebens gelten soll, aber für dieses doch die Linien eines Systems zeichnet, das aus der Herausarbeitung des Unabhängigen und Gemeinsamen der Differenzen unter Hinblick auf die leitende Idee des Guten sich begründet. Der unvollkommene Zustand, in welchem uns Schleiermachers Pädagogik, die auch innerlich nicht zum Abschluss gekommen war, erhalten ist, wird viele und leicht erkenntliche Mängel der Ausführung entschuldigen. Aber wenn man auch hier nur auf das Prinzip des Aufbaus blickt, dann dürfte, was die zu Grunde liegende Intention anbelangt, damit die grösste Annäherung an die Reihe gewonnen sein, die von den extremen empirischen Systemen der Pädagogik aus in fortschreitender Wendung zur Philosophie hin gekennzeichnet wurde. Jedenfalls scheinen die Richtungen die Unversöhnlichkeit ihres Gegensatzes eingebüsst zu haben, indem sie sich nunmehr von verschiedenen Seiten kommend und dort von der Geschichte zum System, hier von dem System zur Geschichte strebend auf einem gemeinsamen Boden begegnen.

3.

Zieht man die Summe, so ergibt sich aus alledem, dass Pädagogik als Wissenschaft weder allein auf Erfahrung, noch auf Philosophie zu gründen ist. Beides, die psychologische und historische Erfahrung wie die reine Philosophie liegen noch vor der pädagogischen Theorie. Indem jene von dem Studium der allgemeinsten empirischen Regelmässigkeiten, an welche der Erfolg der erzieherischen Leistungen gebunden ist, zu der ganzen Fülle von Bedingungen, innerhalb derer sie sich bewegt, und zu der Mannigfaltigkeit geschichtlicher Ausgestaltungen, die sie im Lauf der Zeit gewonnen hat, fortschreitet, nähert sie sich der philosophischen Konstruktion, die ihrerseits in dem Masse, als sie von der reinen Idee aus der empirischen Wirklichkeit sich zuwendet, den Blick von den besonderen philosophischen Ideen und Problemen mehr und mehr ebenfalls auf die Fülle der empirischen Gestaltungen richten muss. Aber eine wirkliche Durchdringung von Erfahrung und Philosophie, die nicht bei einer äusseren Zusammenstellung der aus beiden Gebieten zu entnehmenden Prämissen stehen bleibt, findet erst statt, wenn das Gebiet, in welchem die Begegnung

beider stattfindet, in seiner Eigenart sowohl von der besonderen Erfahrung wie auch von der speziellen philosophischen Systembildung wenigstens begrifflich unterschieden wird.

Die wissenschaftliche Pädagogik steigt, wie alle Wissenschaften vom Leben, aus den Bedürfnissen des Lebens, aus dem Verlangen nach steigender Bewusstheit in dem Vollzug seiner Leistungen hervor und kann und darf daher als eine Form bezeichnet werden, in der diese Tätigkeit über sich selbst zur theoretischen Klarheit gelangt. Den Ausgangspunkt und das dauernde Objekt der reinen Pädagogik bildet daher die erziehende Tätigkeit selbst, nicht als ein Verlauf psychischen Geschehens, sondern als eine sinnvolle Handlung, die allmählich von den elementarsten Leistungen der tierischen Aufzucht zu einem geregelten und planmässigen Vollzug eine besondere Angelegenheit innerhalb der arbeitsteiligen Kultur und zu einem besonderen Beruf mit einer Fülle objektiv entwickelter Einrichtungen und Organe wird. Das Faktum der Erziehung stellt sich als ein Zusammenhang von Leistungen und Einrichtungen dar, der, wie er durch die Idee der Erziehung zusammengehalten und geleitet wird, sich so gut wie die Wissenschaft oder die Wirtschaft von den übrigen Objektgestaltungen unserer Kultur als ein Bestand von relativer Selbständigkeit abgrenzt. Die empirische Betrachtung bleibt, berechtigtermassen, bei der Erforschung von Einzelseiten und Einzelbedingungen dieses Zusammenhanges, wie ihn Geschichte und Natur als einen gegebenen und gewordenen zeigen, stehen. Die pädagogische Theorie wird und muss den Schritt darüber hinaus zu dem Versuch machen, in dem Ganzen dieses Gebietes das wirksame Bildungsprinzip, das seiner geschichtlichen Entfaltung zu Grunde liegt, zu erfassen.

Denn diese erzieherische Tätigkeit ist, genau so wie die Tätigkeit, welche auf die Erzeugung von Wissenschaft oder Kunst gerichtet ist, ein produktives Tun, das, so bald es erst einmal begonnen hat, sich über ein instinktartigtes Handeln zu erheben, von sich aus einen Kreis von Realitäten und entwicklungsfähigen Lebensformen hervorbringt. Das Schöpferische kündigt sich schliesslich in jeder noch so bescheidenen Erziehungstätigkeit im stillen Familienkreise an, es tritt in den grossen Erzieherpersönlichkeiten bis zur Genialität gesteigert hervor und wirkt in der Erfindung von Lehrmitteln und Lehrmethoden, von pädagogischen Idealen, in der gesetzgeberischen Arbeit und dem Auf- und Ausbau des

öffentlichen Erziehungs- und Unterrichtswesens. Wie die schöpferische wissenschaftliche Tätigkeit findet auch die schöpferische erzieherische Tätigkeit in einer Fülle von objektiven Erzeugnissen ihren Ausdruck und Niederschlag. Und so gut wie es dort eine besondere Aufgabe der theoretischen Selbstbesinnung ist, die in der wissenschaftlichen Arbeit und ihren Produkten waltende Idee der Wissenschaft nach ihrer Struktur, ihren Voraussetzungen, ihren Grenzen zu bestimmen, so wird auch die Besinnung auf die die erzieherische Tätigkeit gestaltende Idee der Erziehung und die methodische Explikation ihres Wesens als besondere Aufgabe anerkannt werden müssen. Denn was Erziehung, als eine selbständige Angelegenheit unseres Lebens begriffen, uns eigentlich bedeute, was sie an Voraussetzungen einschliesst, welche Gruppen von Leistungen sie begründet, wie sie nicht nur an einem Punkt, sondern in der Ganzheit des Lebens das Sinnliche des Menschen mit dem Übersinnlichen verbindet: all das ist keine schlichte, etwa aus dem nächsten Wortgebrauch zu entnehmende Einsicht. Die armseligen Definitionen, welche die pädagogischen Systeme vielfach an ihre Spitze stellen, lassen uns in ihrer Dürftigkeit und Unfruchtbarkeit — denn sie stehen kaum in irgend einem Zusammenhang mit dem nachfolgenden Inhalt des Systems — deutlich das Fehlen jener Unterlage erkennen, auf das alle die bisherigen Betrachtungen hinzielen. Wie vermöchten wir aus einer Definition der Philosophie oder der Wissenschaft oder der Kunst das Wesen dieser Schöpfungen zu erkennen? Wie die Wissenschaftstheorie oder die Kunstphilosophie nicht auf dem Wege einer freien Konstruktion im leeren Raum des Gedankens, sondern nur im Hinblick auf die Wissenschaft oder die Kunst als ein lebendiges Erzeugnis der lebendigen Kultur möglich ist, kann auch die Pädagogik das Wesen der Erziehung nicht anders als in dem erzieherischen Leben selber, in dem geschichtlichen Prozess, in welchem in langsamer Arbeit die Fülle der Möglichkeiten ausgebildet und der Reichtum seiner Ausprägungen hervortritt, erkennen. Aber so wenig Wissenschaftstheorie oder Kunstphilosophie, weil sie nur mit Hinblick auf die Schöpfungen und Erzeugnisse des geschichtlichen Lebens entwickelt werden können, darum selber dem Historismus oder dem Psychologismus verfallen, vielmehr in der Explikation des Sinnes ihres Gegenstandes konstruktiv-systematisch vorgehen müssen, wird auch die Herausarbeitung der Prinzipien, welche die Erziehung als eine autonome Kulturfunktion bestimmen, eine konstruktiv-

systematische Leistung sein, der nach allen Merkmalen ihrer Eigenart ein philosophischer Charakter wohl zuzusprechen ist.

Die besondere Methodik einer solchen „Philosophie der Erziehung“ hängt natürlich von der Auffassung der Philosophie als Wissenschaft ab. So wenig und so weit hierin eine Einigkeit erreicht ist, wird die Philosophie der Erziehung dem Streit der entgegengesetzten philosophischen Standpunkte entrückt sein. Wohl aber kann sie sich, und das ist wesentlich, der Bezugnahme auf ein bestimmtes Ideal des Lebens, wie es zu entwickeln auch eine Aufgabe der Philosophie ist, entziehen. Die Erziehungsphilosophie will die konstitutiven Prinzipien der Erziehungswirklichkeit, wie sie die geschichtliche Entwicklung gestaltet hat, herausstellen. Eben darum ist sie nicht auf eine Einzelercheinung festgelegt. Sie wird vielmehr von vornherein mit sehr beträchtlichen Modifikationen, auch Entstellungen und Verzerrungen der erziehlichen Arbeit durch besondere Abhängigkeiten und von aussen eingreifende Störungen zu rechnen haben. So erstrebt auch die Wissenschaftstheorie nicht die Rechtfertigung des jeweiligen empirischen Bestandes unseres Wissens, in welchem Irrungen und Abweichungen und der Einfluss von Motiven, die aus anderen Sphären herüberwirken, die reine Idee der Wahrheit, auf deren Realisation die Wissenschaft abzielt, trüben. Entsprechend handelt es sich für die Erziehungsphilosophie um die Konstruktion des reinen Falles, der aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungen herausgeschaut werden muss und jedenfalls prinzipiell von allen Verkümmierungen, Überwucherungen und auch missbräuchlichen Verwendungen, denen die Erziehung so gut wie die Wissenschaft oder die Kunst ausgesetzt ist, unterschieden werden kann. Aber in gleicher Weise kann und muss ein solches Unternehmen auch von der spezifischen Idealbildung, die der Philosophie neben der Religion obliegt, gesondert werden. Wohl wird die Diskussion der allgemeinen Bedingungen, welche die Bildung zu einem Ideal ermöglichen, eine ihrer vorzüglichsten Aufgaben sein. Aber von der Abhängigkeit von einem bestimmten sittlichen oder metaphysisch-religiösen Ideal kann sie sich frei halten, indem sie, wie gegenüber der empirischen Wirklichkeit, so auch gegenüber der Welt konkreter Ideale den Weg sich offen hält. Das ist auch darum wichtig, weil nur bei einer solchen Trennung die normative Aufgabe der Pädagogik von ihrer rein philosophischen geschieden werden kann. Es war hervorzuheben, dass die empirische Pädagogik

gogik der neueren Zeit mit ziemlicher Deutlichkeit von der wissenschaftlichen pädagogischen Forschung den Aufbau von pädagogischen Systemen unterscheidet, die zielbestimmend die Fortbildung des Erziehungswesens in irgend einer Richtung erstreben. Ebenso hat die philosophische Pädagogik in der Wendung, die sich bei Schleiermacher gefunden hat, tatsächlich den Verzicht auf die Wendung zu einem besonderen Ideal ausdrücklich anerkannt. Diese Unterscheidung ist festzuhalten. Wie diejenigen systematischen Geisteswissenschaften, die es gleich der Pädagogik mit einer unmittelbar praktischen Tätigkeit des Menschen zu tun haben, gerät auch sie zu leicht in die Versuchung, das, was sie in methodischer Selbstbesinnung erstrebt, mit der Aufgabe einer realen Einwirkung auf das Leben und der Fortführung der geschichtlichen Entwicklung in bevorzugter Richtung zu verbinden. Aber gleich der theoretischen Nationalökonomie oder der theoretischen Rechtswissenschaft wird die theoretische Pädagogik, wenigstens in ihrem theoretischen Teil, sich nur auf das Allgemeine, wie es in dem konkreten Einzelnen als konstruktives Prinzip wirksam ist, zu beschränken haben, wenn auch die so gewonnene Theorie sich dann als vorzüglichste Unterlage für den Aufbau eines positiven, in die Zukunft überführenden Systems, das aber von vorn herein auf eine geschichtliche Relativität beschränkt ist, erweisen mag. Dazu muss aber freilich in dieser Theorie der Anschluss an das Ideal ermöglicht und vorbereitet sein. Die Erziehungswirklichkeit, in ihrer geschichtlichen Fülle betrachtet, strebt ja jederzeit von innen heraus eine Verschmelzung des Gegebenen mit dem, was nie gegeben werden kann, an. In ihr ist der Vorwurf und die Aufgabe, die eine Erziehungsphilosophie zu lösen hat, vorgezeichnet. Diese wird, wenn sie sich selbst versteht, das, was in der ihr gegebenen Erziehungswirklichkeit sichtbar wird, zur Explikation bringen, indem sie das Empirische unter dem Gesichtspunkt der philosophisch durchdachten Idee der Erziehung betrachtet. Sondern wir in der arbeitsteiligen Forschung die einzelnen Untersuchungsgebiete, grenzen wir die Jugendkunde gegenüber der Bildungsgeschichte und diese wiederum gegenüber der Lehre vom Ideal ab, so müssen wir eine Wissenschaft haben, deren zentrale Aufgabe darin liegt, die allgemeinen Bedingungen ihres Zusammenhanges und ihrer Wechselbeziehungen herzustellen und zu verfolgen. Eine solche Erziehungsphilosophie bietet dann der praktischen Pädagogik die philosophischen Voraussetzungen in einem begrenzteren, aber viel-

leicht auch fruchtbareren Sinne, als bisher Psychologie und Logik, Ethik und Aesthetik dafür in Anspruch genommen worden sind. Sie mag die Ergebnisse von Psychologie, Ethik und Logik benutzen, vielmehr ist es ihre Pflicht, dies in ihrer Art zu tun. Aber immer geht sie über sie hinaus, indem sie diese, die zunächst beziehungslos erscheinen möchten, in das lebendige Verhältnis zueinander setzt, durch welches wir die Erziehungswirklichkeit, die uns umgibt, von ihrem gestaltenden Zentrum aus erleuchten und erkennen können.

Diese hier nur anzudeutende Aufgabe lässt aber gerade, was die Philosophie dabei betrifft, noch eine andere Wendung zu. Wenn nach dem Verhältnis von Pädagogik und Philosophie gefragt wird, dann scheint es sich zunächst immer nur darum zu handeln, in welchem Umfang die Erziehungslehre von philosophischen Ideen abhängig zu denken ist. Aber wenn einmal die Autonomie der Erziehungswirklichkeit und die Selbständigkeit einer Erziehungsphilosophie eingesehen ist, ist die umgekehrte Fragestellung nicht minder berechtigt. Denn wie alle empirische Wirklichkeit der philosophischen Anschauung und Gedankenbildung Anregung zu verleihen vermag, gestalten sich auch innerhalb der Erziehungswirklichkeit Lebensverhältnisse eigentümlicher Art und von eigentümlichem Wert, die über den engeren Kreis des Pädagogischen hinaus Lebens- und Weltanschauung des Menschen beeinflussen können und beeinflusst haben. Wie seltsam etwa, um nur ein Beispiel herauszugreifen, dass man die rückwirkende Bedeutung der Erziehung für unser sittliches Leben so leicht zu unterschätzen geneigt ist! Bis auf den heutigen Tag hat die Anerkennung von dem Eigenwert des erzieherischen Wirkens sich noch nicht durchsetzen können. Dem pädagogischen Genius wird das Bürgerrecht in der Gesellschaft der grossen schöpferischen Menschen zu gern verwehrt, als ob es nicht eine schwierigere und oft genug auch bedeutendere Leistung wäre, einen Menschen zu bilden, als ein Buch zu schreiben oder ein Kunstwerk zu modellieren. Sklaven waren einst Erzieher der Kinder, und noch ist nicht ganz die geringere Wertung, die man dem Stand der beruflichen Jugendbildner gleichsam als einer gesellschaftlichen Schicht von untergeordneter Bedeutung entgegenbringt, geschwunden. Aber vielleicht tritt eben in dieser gewiss bedauerlichen Verkennung ein innerer und eigener Zug im Erzieherberuf hervor, der sich bis zu tragischer Grösse steigern kann. Von

allen produktiven Menschen ist der Erzieher der selbstloseste. Wie sehr der wissenschaftliche Forscher, der Dichter, der Künstler und auch der Staatsmann hinter ihrem Werk zurücktreten: allemal gehört ihnen doch das, was sie geschaffen haben, in einem gewissen Sinne dauernd zu, bildet es einen Teil einer umfassenderen geistigen Welt, die in ihm, dem Schöpfer, ihren Mittelpunkt besitzt und auf ihn in jeder Weise zurückverweist. In der Idee des Erziehens wird auch diese Beziehung, die das Werk mit dem Autor verknüpft, gelöst. Wenn der Erzieher ganz darin aufgeht, andere zu bilden, das zu entfalten, was in der Seele eines anderen schlummert, so ist damit ein Verzicht auf eigene Leistung oder doch eine solche Einschränkung derselben ausgesprochen, die kaum überboten werden kann.

Nirgends tritt diese Selbstentäußerung übermächtiger und ergreifender zugleich als in dem grössten pädagogischen Genius, den das Altertum erzeugt hat, als in Sokrates hervor. Was wissen wir von Sokrates, dem Philosophen? Die Bemühungen unserer Historiker, von diesem Menschen, der keine Zeile geschrieben hat, philosophische Lehren zu ermitteln, haben wenig Erfolg gehabt. Was wir mit Sicherheit von ihm feststellen können, ist, dass er inmitten der aufklärerischen Bewegung seiner Zeit stand, nur dass er sich ihren skeptischen und destruktiven Tendenzen entgegengesetzte. Soll er doch selber bekannt haben, dass das einzig Sichere, was er wisse, das eigene Nichtwissen wäre. Solange man Sokrates ausschliesslich als Philosophen zu verstehen sucht, bleibt ein sonderbares Missverhältnis zwischen der exzeptionellen Stellung, die er innerhalb der antiken Geistesgeschichte einnimmt, und der Dürftigkeit alles dessen, was uns von seinen philosophischen Leistungen verlässlich übermittelt wird. Ganz anders gestaltet sich aber das Bild, sobald man die erzieherische Seite seines Wirkens erwägt. Der Einfluss, den er auf die Jugend ausgeübt hat, der ihm zum Verhängnis wurde, war unermesslich. Was er von sich selbst gesagt haben soll, dass ihm, dem Sohn einer Hebamme, der Gott nicht zu zeugen, sondern zu entbinden aufgetragen habe, ist, wie die Geschichte seiner Wirkung lehrt, höchste Wahrheit geworden. Von dieser Seite aus angesehen erscheint das Bekenntnis des eigenen Nichtwissens in einem neuen Licht; in diesem Menschen, der in jeder Art von Liebe der Jugend zugetan war, lebte nicht nur ein Glaube an diese Jugend, sondern auch die Kraft, was in ihr an Zukunftskeimen angelegt war, zu erspähen, ans Licht zu

fördern, es zu ihrem eigenen Besten zu entwickeln. Alles vereinigte sich in ihm, um diese Wirkung zu erschweren. Um so grösser muss die unwiderstehliche Macht gewesen sein, die von ihm ausging. Kein Zweifel, dass dieser Kopf die Lage seiner ganzen Zeit übersah, dass dieser ganz auf intellektuelle Kultur gerichtete Geist über eine bloss kritische Stellungnahme zu positiver Mitarbeit befähigt war. Aber das ist das Grosse und Ergreifende zugleich, dass Sokrates alles, was in ihm lebendig war, in den Dienst der Jugendbildung stellte, dass er, einer der grössten aller Menschen, die je gelebt, daran arbeitete, sich erniedrigte (wenn es eine Erniedrigung war), der kommenden Generation die Wege zu ebnen. So wenigstens tritt sein Bild uns in der Literatur entgegen, die sich an seinen Namen, an seine Person geknüpft hat. Widersprechend und abweichend voneinander ist alles, was die einzelnen Schüler über seine sogenannte Lehre berichten; aber dies doch nur darum, weil jeder von ihnen in dem Umgang mit ihm nur sich selber fand und doch glaubte, alles von ihm empfangen zu haben. Wer will leugnen, dass in diesem Typus sokratischen Verhaltens, das durch die Zeiten hindurch in mannigfacher Modifikation wiederkehrt, ein ethisches Phänomen von höchster Bedeutung vorliegt und zwar ein ethisches Phänomen, das doch nicht nur als die einfache Anwendung einer allgemeinen moralischen Formel auf einen besonderen Fall konstruiert werden kann? Die genauere Analyse vermag hier vielmehr umgekehrt zu zeigen, dass das Besondere, das uns hier in der Erziehungswirklichkeit entgegentritt, dieses sittliche Verhalten erst aus sich hervorgehen lässt und daher nicht sowohl aus einem ethischen System folgt, als vielmehr dies ergänzt, indem es die Sphäre des Sittlichen überhaupt erweitert.

Und wenn hier wie bei weiteren in den erzieherischen Lebensverhältnissen angelegten Momenten noch Zweifel möglich wären, ob tatsächlich die Ethik nicht nur die Gestaltung der Erziehung beherrscht, sondern auch von ihr empfängt, dann gilt das jedenfalls in einem anderen Punkte unbestreitbar. Es ist die Idee der Erziehung selber, welche auf das gesamte sittliche Leben einen ausserordentlichen Einfluss ausgeübt hat. Wie die Idee eines Familienzusammenhanges ist die Erziehungsidee aus Verhältnissen hervorgegangen, die in der ursprünglichen Organisation der Menschheit angelegt sind und zunächst wenigstens ihrer Funktion nach unabhängig von ethischen Zielbestimmungen waren; aber wie

die Werte, die in den Beziehungen der Familienmitglieder zueinander enthalten sind, dann der Ethik einen vertieften Gehalt gegeben haben, sind auch die Werte erzieherischer Wirksamkeit über das eigentliche Gebiet der Jugendbildung hinaus von Bedeutung geworden. Für das sittliche Bewusstsein hat dann die Idee der Erziehung die weiteren Formen der Selbsterziehung und der Menschheitserziehung angenommen. Diese beiden Wendungen können als unmittelbare Konsequenzen angesehen werden, welche die Ethik aus der von der Pädagogik entwickelten Erziehungsidee gezogen hat. Es ist kein Zufall, dass derjenige Denker, der zuerst den Gedanken einer staatlich organisierten Erziehungsgemeinschaft erfasste, der geradezu die Zukunft des Menschengeschlechts in der fortschreitenden Erziehung seiner Glieder sah, dass Platon der Schüler des Sokrates gewesen ist. Und als das Christentum nach Formeln suchte, sich das Verhältnis Gottes zur Menschheitsgeschichte vorstellig zu machen, konnte es kein tieferes Symbol als die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts durch seinen Schöpfer finden. Hier ist die Wechselwirkung von Pädagogik und Ethik offenbar.

Aber doch eine Wechselwirkung, die ganz sicher nicht nur auf Pädagogik und Ethik beschränkt ist. Liegt nicht ebenso eine Rückwirkung einer didaktischen Schöpfung in der Entwicklung der sokratischen Protreptik zur platonischen Dialektik vor? Geht man diesen Anregungen nach, dann eröffnet sich der Ausblick auf noch unaufgedeckte Zusammenhänge in dem Geistesleben, die nach sehr verschiedenen Richtungen hin weiter führen. Aber schon diese Andeutungen mögen genügen, um darzutun, dass die Erziehungsphilosophie, wenn sie in der gegebenen Begrenzung zunächst enger und ärmer an Inhalt als nach der umgehenden Anschauung erscheint, in Wahrheit doch an Aufgaben und Reichtum gewinnt.

Skizzen zur Kantauffassung und Kantkritik.

von Hans Driesch.

Diese Skizzen wollen nicht mehr sein als eben Skizzen. Es handelt sich um, wie mir scheint, nicht ganz unwesentliche Gedanken der Auffassung und der Kritik, die mir bei unablässiger Beschäftigung mit den Werken Kants, zu Zwecken des Studiums und für Vorlesungen, gekommen sind. Auf die grosse Kantliteratur gehe ich absichtlich nur ganz nebenbei ein.

Was oft schon in ähnlicher Form von Anderen gesagt worden ist, wird hier nur noch einmal, sozusagen, kurz festgestellt. Die Kritik der Lehre von der Kausalität als angeblicher Voraussetzung der Möglichkeit von „Erfahrung“ überhaupt, die Kritik der Lehre vom Geltungsbereich der Kategorien, die Kritik der Freiheitsantinomie sind mir die Hauptsache. In manchen Dingen beschränkt sich die Kritik auf eine ganz kurze Bemerkung, die irgend einen mir wesentlich erscheinenden Punkt heraus greift. Viele Punkte der Kantischen Philosophie kommen überhaupt gar nicht zur Sprache.

Vorausgeschickt aber sei allem das Wort Schopenhauers: „Es ist viel leichter in dem Werke eines grossen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen, als von dem Werk desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben“. —

Wo immer es anging, sind Kants eigene Worte gebraucht worden. Die beigefügten Seitenzahlen sind diejenigen der Reclam-Ausgabe, die ja jedem zur Hand ist. Zahlen ohne Zusatz bezeichnen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft*, Pr. bedeutet *Prolegomena*, K. d. pr. V. *Kritik der praktischen Vernunft*, K. d. U. *Kritik der Urteilskraft*.

I. Grundlegendes.

1. Das Dasein der Dinge an sich und ihre Beziehung zum „Gemüt“.

a.

„Die Existenz von Sachen“, d. h. von Dingen an sich zu bezweifeln, ist Kant „niemals in den Sinn gekommen“ (Pr. 72); Gegenstände im Raume, also empirische Dinge, aber sind nicht als räumliche Gegenstände Dinge an sich, sondern sind „Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht“ (Pr. 64). Das „Verhältnis“ der Dinge an sich zur Sinnlichkeit ist ein Verhältnis des „Affizirens“: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“ (48, Pr. 68 und sonst oft). Was an der Erscheinung, d. h. dem raum-zeitlichen Gegenstande, „der Empfindung korrespondiert“ (49), heisst „Materie“ der Erscheinung; es stammt also von der Affektion durch Dinge an sich her; Raum und Zeit sind „Formen“ der Erscheinung. Die Empfindungen selbst sind ursprünglich ein „roher Stoff“ (35, 647); sie bekommen, damit zur „Erscheinung“ werdend, ihre Formen erst von seiten gewisser im affizierten Gemüte bereitliegender Formungsvermögen, deren Ergebnisse, also Raum- und Zeitformen, „bloss im Subjekte ihren Sitz haben“ (54).

An dieser Auffassung ist das Folgende ungeprüft hingenommen:

Erstens: dass es Dinge an sich giebt.¹⁾

Zweitens: dass es das Subjekt oder das „Gemüt“ gibt, und dass dieses mit einem gewissen Formungsvermögen, als mit einer Eigenschaft, ausgestattet ist.

Ob die Formung selbst, soweit sie bloss anschauliche, d. h. Raum-Zeit-Formung ist, als bewusste Tätigkeit angesehen wird oder nicht, mag dahingestellt bleiben, (für die unanschaulichen Formungen lehrt freilich Kant später ausdrücklich die bewussttätige Formung.)

¹⁾ Kant sagt freilich (233), es folge „aus dem Begriff der Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist“. Aber das ist doch kein Beweis! Man braucht ja nur das Wort „Erscheinung“ zu vermeiden, dann fällt das Argument hin. Von dem angeblichen Beweis des Realismus, d. h. von der angeblichen „Widerlegung des Idealismus“ reden wir später.

Dass die ungeprüften Voraussetzungen der Kantischen Lehre von Empfindungen, Raum und Zeit metaphysisch, und zwar von der naiv-realistischen Art, sind, wird wohl allgemein zugestanden. Solche Voraussetzungen dürfen aber nicht im Beginn kritischen Philosophierens stehen. *Ich habe bewusst* in Raum und Zeit geformte reine Solchheiten (Qualitäten) — das allein darf mit Rücksicht auf den hier behandelten Sachverhalt der Ausgang der Darstellung sein: von Dingen an sich, von Affizieren, von Eigentümlichkeiten des Gemüts, von „bloss subjektiv“ kenne ich hier zunächst noch gar nichts.

Wenn ich aber, andererseits, ein Wirkliches, also Dinge an sich, zulasse, dann dürfte es zum mindestens fraglich sein, ob alles Raum-Zeithafte¹⁾ „bloss subjektiv“ sei. Mit Rücksicht auf Raumhaftigkeit und Zeithaftigkeit nur als Raumhaftigkeit und Zeithaftigkeit mag dieser Satz vielleicht gelten — das ist grundsätzlich unentscheidbar, da ich ja das Ansich immer nur, insofern es ein Fürmich ist, kennen kann. Aber mit Rücksicht auf die besonderen raumhaften und zeithaften Bestimmungen und Verschiedenheiten im Reiche der „Erscheinung“ gilt der Satz von der blossen Subjektivität, wenn einmal das Dasein eines Ansich zugegeben ist, sicherlich nicht, ist er vielmehr geradezu falsch. Erscheinungen sollen ja doch Folgen des Wirklichen, welches also ihr Grund ist, sein, freilich nicht im eigentlich kausalen, aber auch nicht im bloss logischen Sinne, und der Grund kann nie ärmer, höchstens reicher, an Mannigfaltigkeit sein, als die Folge.²⁾ Unterschiede der Erscheinungen bedeuten also jedenfalls (ihrem Dasein nach unbekannte) Unterschiede im Reiche des Wirklichen, und zwar, wenn es sich um verschiedene Erscheinungsunterschiede handelt, verschiedene Wirklichkeitsunterschiede. Es ist also z. B. unmöglich zu sagen, dass der Erscheinungsunterschied zwischen Kugel und Kegel für das (seinem Dasein nach freilich unkennbare) Wirkliche nicht etwas anderes bedeuten solle als der Erscheinungsunterschied zwischen einer Kugel und einem Ellipsoid. Will Ich

¹⁾ Dass die Kantische völlige Parallelisierung von Raum und Zeit phänomenologisch unrichtig ist, habe ich an anderer Stelle gezeigt. Das *Neben* mit allen seinen Kennzeichen wird unmittelbar gehabt; Zeitliches wird aber ursprünglich nur punktual, als *damals* oder *früher als*, gehabt und die Begriffe *stetige Zeit* und *Werden* sind zusammengesetzte konstruktive Begriffe.

²⁾ Vgl. meine *Wirklichkeitslehre*, 1917, S. 22 ff., 26 ff., 53 ff., 71 ff.

das Wirkliche setzen, — (und Kant setzt es) — so muss ich alle Erscheinungsunterschiede und Erscheinungsbesonderheiten jedenfalls Unterschiede und Besonderheiten in seinem Reiche „bedeuten“ lassen, wenn es sich da auch um Unterschiede und Besonderheiten unbekanntes Soseins handelt.

Zugleich ergibt sich, dass das Empfindungsmaterial denn doch nicht ein so ganz „roher“ chaotischer Stoff sein kann: es muss vielmehr, damit es zu besonderen Raum-Zeitformungen auf seiner Grundlage kommen könne, offenbar besondere Formungsfähigkeit besitzen, die ihrerseits auf das Ding an sich zurückweist. Hiervon werden wir anlässlich der unanschaulichen Formungen eingehender reden.

Davon ferner, das *Ich* zuerst einen rohen Stoff und dann raum-zeithaft geformten Stoff *erlebe*, kann natürlich selbstbesinnlich gar keine Rede sein; das hat Kant auch wohl nicht sagen wollen, (bezüglich der Kategorienformung giebt es aber Stellen bei ihm, die Entsprechendes sagen). —

b.

Das „Gemüt“ hat — (abgesehen von „Einbildungskraft“, „Urteilkraft“ und „Vernunft“, von denen wir hier nicht reden wollen) — noch eine andere Eigentümlichkeit: den Verstand. Er ist das Vermögen zur unanschaulichen Formung. Das Formungsmaterial sind jetzt „Erscheinungen“, d. h. die in erster, der anschaulichen, Stufe bereits geformten letzten Materialien; die letzten, gänzlich ungeformten Materialien waren ja die Empfindungen. Der unanschaulich formende Verstand formt mittels der Kategorien, welche letzthin die Verknüpfungsfunktionen, welche in den Urteilen zu Tage treten, sind.

Die Anwendung der Kategorien, und zwar in Sonderheit der Relationskategorien: Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, macht erst die bis dahin bloß raum-zeithaften „Erscheinungen“ zu Objekten.¹⁾ Man „kann zwar alles, und daher jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewusst ist, Objekt nennen“ (182), aber

¹⁾ Kant verwendet leider das Wort „Erscheinung“ in zweifacher Bedeutung. Bald sind „Erscheinungen“ die empirischen Dinge, bald die bloß raum-zeitlich, aber noch nicht kategorial geformten Empfindungen. Wir werden im Text, wenn es nicht unzweifelhaft aus dem Zusammenhang hervorgeht, immer ausdrücklich sagen, was gemeint ist.

jetzt, nach der kategorialen Formung, kann doch von Objekten erst geredet werden als von Etwas, das durch Erscheinungen „bezeichnet“ wird. Die echten Objekte sind also die Dinge der empirischen Wirklichkeit; eben dass das möglich ist, was ich meine empirische Wirklichkeit, was ich „Natur“ nenne, das kommt durch die Kategorien, angewendet auf die rein raum-zeithaften „Erscheinungen“.

Mittels der Kategorien „schreibt der Verstand gleichsam der Natur Gesetze vor“ (677). Freilich nur „gleichsam“¹⁾ und nur der allgemeinen Form nach; denn es giebt ja doch das Ding an sich, den wirklichen Gegenstand, den wir zwar nicht kennen können. Wir wissen von ihm nur „dass er dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs geradewohl, oder beliebig, sondern apriori auf gewisse Weise bestimmt seien“ (119). Dass ich also z. B. kausal überhaupt forme, ist apriori, dass ich jetzt und hier in dieser bestimmten Weise kausal forme, rührt von der besonderen Erscheinung, welche ich letzthin erlebe, und, weiter zurück, vom Ding an sich her. Das bloss Nacheinander der Verknüpfung verschiedener besonderen Erscheinungen muss „gegeben“ sein, (und zwar, wie sich noch zeigen wird, in vielen gleichen Fällen), auf dass ich von einem besonderen kausalen „Gesetz“ reden könne; aber dass ich alsdann von einem kausalen Gesetz, das unter Objekten besteht rede, das ist meine kategoriale Tat.

Es ist eine notwendige Folge dieser Lehre, dass eine harmonische Beziehung, ein Zueinanderpassen zwischen Erscheinung, als bloss anschaulich geformtem Empfindungsmaterial, und den im Gemüt bereit liegenden Kategorien, ja, weiter zurück zwischen Ding an sich und Kategorien bestehen muss. Jedenfalls kann ich vom Ding an sich, welches ja mein Gemüt affiziert, nur erkennen, was meine Kategorien sozusagen erwecken kann — wenn schon auch dann nur als meine „Vorstellung“ und nicht in seinem An-sich-selbst. Kant hat nun zwar in der zweiten Auflage der Kritik den Gedanken einer Harmonie scharf abgelehnt (682 f.), aber er denkt hier wohl nur an die besondere Harmonielehre des Leibniz. Jedenfalls kommt er um die Annahme eines Zueinanderpassens erstens von reinem Empfindungsmaterial zu den Anschauungs-

¹⁾ Das „gleichsam“ fehlt freilich oft, so zumal in der bekannten Stelle Pr. 102.

formen und zweitens von den Erscheinungen, d. h. den schon anschaulich geformten Empfindungen, zu den Kategorien in keiner Weise herum. Die zweite Harmonie ist auf die erste zurückzuführen: Empfindungen, d. h. Affektionen des Subjekts durch das Ding an sich, sind so geartet, dass sie vom Subjekt mit Anschauungsformen und Kategorien geformt werden können; ein ganz „roher“ Stoff sind also die Empfindungen nicht. Letzthin sind „affizierende“ Dinge an sich das Eine, das Subjekt mit seinen Formen als Eigentümlichkeiten das Andere; und das Eine passt zum Anderen; das Formende findet das Geformtwerdenkönnende als „gegeben“ vor.

Kants Rede vom „rohen“ Stoff ist wohl nur ein unscharfer Ausdruck. Dass er selbst an irgend eine harmonische Beziehung zwischen Ding an sich und Subjekt denkt, geht ja ganz unzweideutig aus folgender Stelle hervor: „Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände vor uns sein würden“. Aber auch „den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf“, müssen sie „gemäss“ sein. „Denn es könnten allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände.“ Dann wäre z. B. der Begriff der Kausalität „ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung“, und zwar obwohl „Erscheinungen nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten“ würden (107 f.).¹⁾

[In der „Kritik der Urteilskraft“ kommt noch eine andere Art der Harmonie zwischen dem Gegebenen und dem Subjekt zu der geschilderten hinzu. Es handelt sich um das „Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze“, also nicht in Ansehung der Gesetzesform „Kausalität“ überhaupt. „Die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnisvermögen“, so dass das Subjekt ein System von Gattungen und Arten des Gesetzlichen schaffen kann. Das brauchte doch nicht so zu sein; vielmehr „lässt sich wohl denken, dass die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur so gross sein

¹⁾ Vgl. hierzu das oben (S. 84 Anm.) über die schwankende Bedeutung des Wortes „Erscheinung“ bei Kant Gesagte.

könnte, dass es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen“ (K. d. U. 24).

Unseres Erachtens freilich steht diejenige Form der Harmonie, welche zwischen „Gegebenem“ und den „Eigentümlichkeiten“ des Subjekt in Hinsicht der allgemeinen Kategorienformung besteht, derjenigen, welche Systematik ermöglicht, viel näher im Wesen, als Kant es lehrt, der ja beide auf verschiedene „Vermögen“ des Subjekts, auf Verstand und auf „Urteilkraft“, bezieht. Übrigens handelt es sich nach unserer eigenen Lehre ja freilich überhaupt nicht um eine Harmonie, wenigstens so lange wir keine Metaphysik, sondern nur Logik treiben: wir schauen im bewusst gehabten Etwas die Ordnungsformen „Kausalität“ und „System“].—

Ungeprüft hingenommenen im Sinne einer naiv realistischen Metaphysik ist in Kants Lehre von den unanschaulichen Formungen hinwiederum die Annahme besonderer Eigentümlichkeiten des Gemütes, nämlich der „Beschaffenheit unseres Verstandes“ (Pr. 100), welche diesmal geradezu als bewusste auf Tätigkeitsvermögen beruhende Tätigkeiten, als „Handlungen“ gedacht sind. Im übrigen gehen natürlich in die Kategorienlehre alle schon vorher genannten ungeprüften Voraussetzungen sein.

Kant hat nicht den Begriff des reinen Ichschauens der unanschaulichen Ordnungsbedeutungen im bewusst gehabten Etwas. Bei dieser unserer¹⁾ Lehre tritt die Harmoniefrage gar nicht auf — wenigstens so lange man in der Logik bleibt.

2. Die Mehrzahl der Subjekte. Das Bewusstsein überhaupt.

Wir wissen bis jetzt nur, dass Kant unbesehen an den Ausgang seiner Philosophie stellt: das Dasein der Dinge an sich, das Dasein eines Subjekts mit Eigenschaften im Sinne von Vermögen und von Tätigkeiten, die Affektionsbeziehung zwischen beiden.

Aber er redet nun weiterhin unbesehen von einer Mehrheit von Subjekten oder Ichen und vielleicht noch von anderem. Die

¹⁾ Vgl. meine systematischen Werke *Ordnungslehre, Logik als Aufgabe, Wirklichkeitslehre*. Die Ausführungen von H. C. Cornelius in seiner *Transcendentalen Systematik* (1916) sind meinen Gedanken nahe verwandt.

Lehre von den vielen Subjekten — (und vielleicht noch von anderem) — begründet weiterhin seine Lehre von der Allgemeingültigkeit kategorial geformter Aussagen, seien sie rein oder empirisch erfüllt, für jene Mehrheit (oder für noch anderes).

Zunächst tritt der Begriff der Mehrheit der *Ich*e rein naiv, im Sinne realistischer Metaphysik auf, und ebenso der Begriff des Allgemeingültigen: „Alle unsere Urteile sind zunächst blossе Wahrnehmungsurteile: sie gelten bloss für uns, d. h. für unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle“ (Pr. 77). So bedeutet denn also objektive Gültigkeit zugleich subjektive, nämlich für „Jedermann“. Der Andere würde mir nicht als bewusstes Wesen gelten, wenn für ihn diese Gültigkeit nicht bestünde.

„Allgemeingültigkeit“ ist hier also Gültigkeit für Jedermann im empirischen Sinne und in der Sprache des täglichen Lebens. Die Schwierigkeiten des Begriffs „das andere psychophysischen Wesens“ werden gar nicht berührt. Strenge Ordnungslehre, welche zunächst nur reinen *Ich*-bezug unmittelbar und „andere Subjekte“ nur sehr mittelbar, als äusserst zusammengesetzte Begriffe, kennt, ist das nicht. Es ist naiv metaphysischer Rest, ganz ebenso wie das Dasein der Dinge, das Affizieren, die Vermögen.

Aber nun kommt vielleicht etwas ganz anderes; jedenfalls etwas, was heutzutage meist ganz anders, nämlich als bewusste, sozusagen sublimierte Metaphysik gedacht wird.

Im „Bewusstsein überhaupt“ (Pr. 80 ff.), ist die objektivierende Synthese; für das „Bewusstsein überhaupt“, das auch „synthetische Einheit der Apperception“, die „transzendente Einheit des Selbstbewusstsein“ (659) oder kürzer „transzendente Apperception“ (121) heisst, sind kategorial geformte Urteile gültig. Das eben heisst, dass sie allgemeingültig seien.

Soll das „Bewusstsein überhaupt“ eine, alsdann zu Kants unmittelbaren Nachfolger überleitende, metaphysischen Konstruktion sein, eine überpersönliche wirkliche Wesenheit, an der alle „*Ich*“ teilhaben? Wenn das, so könnte man vielleicht nur tadeln, dass sie nicht scharf genug als solche eingeführt ist.

Oder soll „Bewusstsein überhaupt“ nur das reine habende *Ich* bezeichnen, welches einzig ist, aber ohne Gegensatz zur Viel-

heit? Das würde unseren „methodischen Solipsismus“¹⁾ bedeuten. Was in den „*Prolegomena*“ „Bewusstsein überhaupt“ heisst, heisst ja doch in der zweiten Auflage der *Kritik* das „Ich denke“, welches „alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ (659). Das „Ich denke“ liesse sich, wenn man es nicht als „Handlung“ fasst, schon als unser „Ich habe bewusst“ fassen, welches ja auch alle meine Vorstellungen ausdrücklich muss begleiten können — (wie Kant sehr fein von seinem „Ich denke“ sagt).

Oder soll „Bewusstsein überhaupt“, drittens, vielleicht menschliches Durchschnittsbewusstsein im empirischen Sinne sein? Das wohl am wenigsten, oder nur zur gelegentlichen Illustration.

Oder soll, endlich, das „Bewusstsein überhaupt“, wie man wohl gesagt hat, so etwas wie einen logischen Ort, ja, geradezu eine Kategorie bedeuten? Kant selbst sagt einmal: „Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung“ (699). Das kann zweierlei meinen: Entweder man sagt nur das reine schlichte Ich des methodischen Solipsismus noch einmal; das ist überflüssig. Oder aber man setzt etwas dem Ich gegenüber, als dasjenige, welches in der Zeit als identisches bewusst hat; dann sollte man aber nicht *Ich*, sondern besser *mein Selbst* oder, wenn Un-bewusstes mit inbegriffen wird, *meine Seele* sagen.²⁾ Man meint jedenfalls nicht dasselbe, wie wenn man „Ich“ sagt. Denn *Ich habe* ja „mein Selbst“ als einen Gegenstand, (was vom schlichten reinen *Ich* nicht gilt,) *Ich habe* mein Selbst in der Tat als einen Ordnungsbegriff, als die Kategorie „Subjekt“. Dabei bleibt man aber im Rahmen des methodischen Solipsismus, man irrt sich, wenn man glaubt damit ohne weiteres aus ihm herauszukommen; und „Allgemeingültigkeit“ heisst hier nichts anderes, kann hier gar nichts anderes heissen als Endgültigkeit für *Ich*; auch das Schauen der Kategorie *mein Selbst* ist ich-endgültig; die Kategorie *mein Selbst* ist Ich-kategorie.

Wie soll die Entscheidung ausfallen? Ich meine, wir dürfen sagen: Sachlich richtig ist unsere vierte Auffassungsart, aber Kantisch ist die erste, die, wenn man so will, kryptometaphysische.

¹⁾ Vgl. meine *Ordnungslehre* (1912) S. 2 f., 8, 164 f. und sonst; *Wirklichkeitslehre* (1917) S. 7 f., 20, 31 f., 41, 57 f. und sonst.

²⁾ Vgl. *Leib und Seele* (1916) S. 103 ff., *Wirklichkeitslehre* (1917) S. 6. — *Cornelius* hat in seiner „transzendentalen Systematik“, die ja im Grunde eine Ordnungslehre ist (s. z. B. S. 3, 258 und sonst) die hier obwaltenden Unterschiede klar gesehen (S. 246 ff.).

Übrigens muss besonders scharf gesagt sein, dass wohl der Ausdruck „transzendente Apperception“, nicht aber der nur in den „Prolegomena“ verwendete Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ bei Kant selbst die Rolle eines eigentlichen *terminus technicus* spielt; erst Neuere haben das „Bewusstsein überhaupt“ dazu gemacht. Für die Sachfrage ist das freilich gleichgültig.

3. Die „Widerlegung des Idealismus“.

In der ersten Auflage der „Kritik“ hatte Kant das Dasein des Dinges an sich einfach hingesetzt; in dem Satze, dass „aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt“ folge, „dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist“ (233), sah er wohl selbst nichts Bindendes.¹⁾ In der zweiten Auflage aber ist die „Widerlegung des Idealismus“ neu beigelegt (208 ff.) und in der „Vorrede“ (31 Anm.) sogar verbessert worden. In der Vorrede aber findet sich die bekannte Stelle, das es ein „Skandal der Philosophie“ sei „das Dasein der Dinge ausser uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen“.

Ist nun der Beweis des Realismus, wenigstens mit Rücksicht auf das wirkliche Dasein von Etwas an sich, gelungen? Ich meine nicht.

Die Bestimmung meines Daseins in der Zeit, so heisst es, setze etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses könne nicht etwas in mir sein, weil es dann mein Dasein in der Zeit nicht bestimmen könnte. Also ist die Wahrnehmung jenes Beharrlichen „nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich“ (209).

Der Beweis enthält einen offenbaren Widerspruch gegen die Grundlehre von der Subjektivität alles Zeitlichen mit Rücksicht auf äussere und innere Wahrnehmung. Er beweist gar nichts in Sachen dessen, was bewiesen werden soll. Kant merkt das auch selbst: „Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. h. meiner Vorstellung äusserer Dinge unmittelbar bewusst; folglich bleibe es immer unausgemacht, ob etwas ihr korrespondierendes ausser mir sei oder nicht“ (31).

¹⁾ S. a. S. 84 Anm.

Diesen Einwand beseitigt er dann freilich durch den Satz: „Allein ich bin mir meines Daseins in der Zeit durch innere Erfahrung bewusst, und das ist mehr, als bloss mir meiner Vorstellung bewusst zu sein“ (31). Mir scheint „mehr“ ist es vielleicht, aber doch nicht das, worauf es ankommt. Wissen wir doch nach Kants eigener Aussage durch den „inneren Sinn“ nur „wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind“ (673). „Nur dass ich bin“ (676) weiss ich — das ist der Sinn der transzendenten Einheit der Apperception. Aber in diesem Sinne „bin“ ich doch nicht in der Zeit!

Der vorliegende Widerspruch ist wohl auf die ungenaue Terminologie zurückzuführen. „Ich“ sollte doch nur das reine habende Ich, (Kants transzendente Apperception), genannt werden. Mein psychologisches Ich heisst besser *mein Selbst* oder, „Unbewusstes“ einschliessend, *meine Seele*.¹⁾ Die sind allerdings in der Zeit, aber die — *habe Ich* als Ordnungssetzungen. Vom reinen *Ich* hat ja Kant selbst gesagt, dass man „nicht einmal sagen kann, dass es ein Begriff sei“ (296).

„Bewiesen“ wird also in der angeblichen Widerlegung des Idealismus nur dasselbe wie im vierten Paralogismus, nämlich, dass „äussere Dinge ebensowohl existieren, als ich selbst existiere“, welche aber beide „nichts als Vorstellungen“ sind (314). Das ist richtig; aber „Ich“ heisst hier eben „mein Selbst und meine Seele“.

Der gleiche Rang des Fürmichseins oder besser Für-Ichseins von Natur und von meiner Innenwelt wird also beweisen. Aber das heisst nicht, das Dasein eines Ansich beweisen. Das Dasein eines Ansich aber hat Kant nicht „bewiesen“, weil es — gar nicht „bewiesen“ werden kann.

(Anhangsweise mag bei dieser Gelegenheit zu den Paralogismus bemerkt sein, dass sie eine echt metaphysischen Vermutung enthalten, die über die kryptometaphysische Setzung des „Bewusstseins überhaupt“ erheblich hinausgeht, und zwar in dem Satze, „es könnte wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt“ und „unseren Sinn affiziert“ seinem Ansich nach „zugleich das Subjekt der Gedanken sein“ (305); es sei ja doch das zugrunde liegende Wirkliche „weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen (320).)

¹⁾ S. a. S. 89 Anm. W. 2.

4. Andere Kantkritiker.

Unsere Kantauffassung stimmt am meisten mit derjenigen Riehls, Hartmanns und B. Erdmanns überein.²⁾ Wohlverstanden: wir wollen hier ja doch ausmachen, was Kant gelehrt hat, nicht, oder doch erst in zweiter Linie, ob das, was er gelehrt hat, richtig ist. Unseres Erachtens ist es gerade in Sachen des Ausganges alles Philosophierens nicht richtig; man darf nicht mit Dingen an sich, Vermögen, Affektion, vielen Subjekten usw. anfangen. Dass sich Ansätze zu Schärferem bei Kant finden, bestreiten wir nicht; die Conception der transzendentalen Apperception ist so ein Ansatz, freilich auch nur, wenn sie als reines habendes *Ich* und nicht kryptometaphysisch gefasst wird. Von ihr aus freilich kommt man zunächst nur zu einer methodisch-solipsistischen Ordnungslehre und später erst durch einen gewissen Gewaltakt weiter, nämlich in eine freilich hypothetische „Wirklichkeitslehre“, d. h. Metaphysik, hinein.

Die Marburger haben hier kritisch und sachlich einen erheblichen Schritt vorwärts getan, in der Kantauffassung freilich einen Schritt zurück; denn Kant lehrt wirklich alles mögliche unkritisch Metaphysische: die an den Anfang gestellten „Dinge an sich“, die „Vermögen“, die „Affektion“ lassen sich nicht wegdeuten. Allerdings haben gerade die Marburger die transzendentalen Apperception kryptometaphysisch gefasst, (ganz abgesehen von ihrem mechanischen Dogmatismus). Aber dass sie „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ einander wieder genähert haben, bleibt ein grosses Verdienst. Husserl freilich, (aber auch in kryptometaphysischer Form, was die „Allgemeingültigkeit“ angeht), hat hier noch grössere Verdienste.

Vaihingers³⁾ „als ob“ verwenden wir selbst mit Rücksicht auf das *gleichsam* Selbständig-sein des Natur- und des Seelenwirklichen; sein „Fiktions“-begriff freilich scheint uns sehr Verschiedenartiges zu umfassen: aprioristische Schauungen sind doch offenbar von bewusst vorläufigen echten „Fiktionen“, z. B. in den Wissenschaften, scharf zu sondern. —

Zur sogenannten transzendentalen Methode der Neukantianer bemerke ich hier noch dieses. So wie die Neukantianer sie vortragen, scheint sie mir nicht Kants eigentliches Werk zu sein. Er hat nirgends gesagt, dass aus den vorliegenden Wissenschaften

²⁾ Auch Brunswigs Auffassung und Kritik steht der unseren nahe.

oder gar nur aus den mathematischen Naturwissenschaften die kategorialen Formen sozusagen herausgeholt werden könnten. Die Wissenschaften machen ja freilich Anspruch auf Gültigkeit, (fasse man hier diesen Begriff, über den wir oben geredet haben, wie man wolle). Aber die Gültigkeit, streng gesprochen: die für-Ich-Gültigkeit, muss mir verbürgt sein. Das ist sie doch nicht, bloß weil eine Wissenschaft Gültigkeitsanspruch macht. *Ich* muss als gültig befinden! *Ich* also muss als *in Ordnung* schauen. Da bestehen denn einige Wissenschaften vor mir die Prüfung, andere, die sich auch so nennen, z. B. der Astrologie, der Spiritismus, bestehen nicht. Also trägt nicht eine Wissenschaft, bloß weil sie besteht, Gültigkeit in sich. Der Masstab für Gültigbefinden stammt von anderswo — ich schaue Gültigkeit oder Nichtgültigkeit, und zwar für mich. Das ist alles und das letzte Wort. Und ganz und gar nicht schaue ich lediglich in den mathematischen Wissenschaften Ordnungsendgültigkeit.

II. Die Kategorien als Voraussetzungen der Möglichkeit der Erfahrung.

Die Kategorien können nicht definiert werden, denn sie sind ja letzthin die Funktionen zu Urteilen; jede Definition nun wäre selbst ein Urteil — das ganze Unternehmen einer Definition wäre also ein Zirkel (225—228).

Auch lässt sich „von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, ebenso wenig ein Grund angegeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“. (668). Andererseits müssen wir ein in anderer als unserer eigenen Weise erkennendes Subjekt zwar möglich sein lassen, könnten wir solches aber nicht irgendwie begreifen (214).

Meine empirische Welt also ist die kategorial geformte Welt. Insonderheit aber ist es Kausalität, welche recht eigentlich „Objektivität“ und „Natur“ schafft; sie vor allem „ist die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung“ (190).

Freilich sind alle „Analogien der Erfahrung“, also alle auf die Relationskategorien gegründeten Grundsätze des reinen Verstandes „nicht konstitutiv, sondern bloss regulativ“ (173) — (ein Satz, der, beiläufig bemerkt, den Unterschied verwischt, den Kant in der *Kritik der Urteilskraft* zwischen den echten Kategorien und der Teleologie macht). Sie sind es deshalb, weil wir nicht a priori begreifen, dass „eine Ursache möglich sei“ (166), weil sich das Dasein der Erscheinungen selbst „nicht konstruieren lässt“ (173), weil wir in Sonderheit davon, wie „überhaupt etwas verändert werden könne“, „a priori nicht den mindesten Begriff“ haben (193). Aber trotzdem bleibt es für Kant dabei, dass nur durch die Kategorien und in Sonderheit durch Kausalität „die Natureinheit im Zusammenhange“ (201) gewährleistet wird, „Erfahrung möglich“ ist (181 und sonst), „den Vorstellungen objektive Bedeutung erteilt wird“ (187). „Unter Natur verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“ (200). Das ist doch wohl ganz eindeutig gesagt.

Die Quintessenz der Kantischen Kategorienlehre scheint mir in mehrerer Hinsicht einer Prüfung und Berichtigung bedürftig zu sein, und zwar in dreifacher Weise:

a.

Kant übersieht, oder betont doch wenigstens nirgends scharf, dass seine Kategorien, Substanz und Kausalität in Sonderheit, zu dem, was er unter Objektivierung versteht, denn doch nicht genügen würden, wäre nicht mit ihrer Anwendung eng verflochten ein gewisses Anderes von ganz besonderem Sinne: ein unauflösbares Meinen nämlich des ding- oder ursachhaft Gedachten als eines für sich bestehendes Objektes. Dieses Meinen erst ist es, was recht eigentlich das *Ding* konstituiert: Ein empirisches Ding ist ein beziehliches beharrliches Beieinander von Kennzeichen, welche als „Qualitäten“ aktuell erlebt („wahrgenommen“) werden können, welche aber, auch wenn sie nicht oder nur teilweise aktuell erlebt werden, (wobei es auf die Reihenfolge des Erlebten nicht ankommt), sämtlich als an einem bestimmten Orte des einen Naturraumes als diese einzigen Einen in ihrer festen gegenseitigen Beziehlichkeit vorhanden gemeint sind, *als ob* sie für sich selbständig bestünden. Nicht dass es sich dabei um metaphysisches, absolutes Fürsichbestehen des Dinges und seiner Kennzeichen

handeln solle; die Objekte bleiben durchaus meine „Vorstellungen“ im weitesten Sinne. Aber sie sind ausdrücklich gemeint als diese einzigen Einen und mit sich selbigen, welche sich verhalten, *als ob* sie unabhängig von mir ihr Wesen führten. Die späte Scholastik hat dieses Meinen als *intentio prima* bezeichnet; es ist bei weitem das Wesentlichste an aller Objektivierung; und es kommt ausdrücklich zu dem Relationskategorialen hinzu; *gleichsam selbstständig sein als dieses einzige Eine* ist selbst, wenn man will, „Kategorie“.

Ich will nicht sagen, dass Kant diesen Sachverhalt nicht gesehen hat, aber er hat ihn nie scharf genug betont.¹⁾ Er redet fast immer nur von dem, was Masstab für die Anwendung der Objekt-Kategorie ist — (nach seiner Ansicht zumal Unterstellung unter den Begriff Kausalität) — aber nicht von der Objekt-Kategorie rein als solcher. Immerhin nennt er (146) Realität einen „reinen Verstandesbegriff“ und erörtert ihn in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ eingehender, aber das eigentliche *als gleichsam selbstständig in seiner selbigen Einzigkeit Meinen* kommt auch da nicht scharf heraus. Es muss aber für eine richtige Bedeutung des Begriffs der (empirischen) Objektivität scharf herauskommen. Gewiss bleibt die zumal von den Marburgern weiter verfolgte Wahrheit bestehen, dass das, was wir empirisch wissen, „lauter Verhältnisse“ sind (255). Aber auch in der Geometrie handeln wir ja nur von „Verhältnissen“; und „rechtwinkliges Dreieck“ einerseits, „dieser mein Hund hier“ andererseits sind darum doch von ganz verschiedenem Seinsrange, sind jedenfalls als von ganz verschiedenem Seinsrange — nun, eben „gemeint“. Kant sagt, ein Ding besteht, abgesehen davon, dass es „ganz und gar aus Verhältnissen besteht“, auch noch „in dem blossen Verhältnis von Etwas überhaupt zu den Sinnen“ (256). Hier wird das Ungenügen der blossen Auflösung in beharrliche Relationen zugegeben — aber gleich naiv metaphysisch, mit Rekurs auf das An sich. Von dem rein ordnungshaften *Ich-meinen* auszugehen ist aber methodisch richtiger.

¹⁾ Auch H. Cornelius hat ihn in seiner *Transzendentalen Systematik* da, wo er vom Dingbegriff handelt, nicht scharf genug betont, so bedeutsam sein Begriff des „Individualgesetzes“ (S. 195) auch ist, und so deutlich er (S. 192 f.) sieht, dass das bloss „Erwarten“ bestimmter unmittelbarer Erlebnisse auf Grund des Erlebens bestimmter anderer für die Schaffung des Dingbegriffes nicht genügt.

b.

Was ist denn nun der Masstab der Objektivierung? Ist das wirklich das Unterstellsein unter Kausalität, wo Kausalität das Erfolgen der einen besonderen an eine Substanz gebundenen Veränderung aus einer anderen besonderen Veränderung bedeutet?

Ich meine vielmehr, der Masstab ist ein anderer, sozusagen ein früherer.

Dass (empirische) Objektivität eine sein müsse, hat Kant stets scharf betont; auf „geheimer“ Anwendung des „Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen“ soll die Einheit vornehmlich ruhen (202 Anm.); und zwar wird es ausdrücklich eine „Einheit a priori“ genannt, dass „alle Erscheinungen in einer Natur liegen“ (201). Objektivität erfordert nach Kant geradezu das Einssein. Aber was ist der Masstab, sowohl für die Objektivität als auch für ihr Einssein?

Ich glaube nun zeigen zu können, nicht nur, dass der Masstab für Objektivität logisch noch vor den Relationskategorien liegt, sondern auch, dass nicht notwendig a priori Objektivität Eine sein müsse. Vielmehr wird sich ergeben, dass auf Grund des wahren Masstabes für Objektivität diese sehr wohl in mehrere Objektivitätsreiche zufallen könnte, und dass solches nur tatsächlich, d. h. wegen des blossen Daseins und Soseins des raumzeitlich geformten Empfindungs„materials“, um mit Kant zu reden, nicht statthat.

Kant hat den Begriff des *Werdens*, (der *Veränderung*), sehr kurz abgetan, ebenso kurz wie den des Dinges, und hat von ihm eigentlich nur gezeigt, dass wir nicht a priori begriffen, wie es Veränderung geben könne.

Kohärenz des *Werdens* im Rahmen des Gegenständlichen, des „Es“,¹⁾ im weitestem Sinne aber ist der einzige Masstab für Objektivität, den es gibt, wobei ich für den Begriff des *Werdens* selbst auf frühere Darlegungen von mir verweise.²⁾

Jedenfalls ist zunächst einmal dafür, dass neue Erlebnisse sich im Sinne des als Objekte Gemeintseins der für mich bereits bestehenden Objektenwelt zu einer Einheit eingliedern, der alleinige

¹⁾ Also nicht in Bezug auf das „Ich“; insofern sie ich-gehabt sind, sind alle „Gegenstände“ in ihrem Werden ohne weiteres in gewissem Sinne kohärent.

²⁾ s. *Ordnungslehre* S. 124—137, 145—158, 173 ff.; *Wirklichkeitslehre* S. 4 ff. (Kurze Darstellung.)

Masstab dieser: dass das jetzt neu als Objekt Gemeinte sich dem bisher Gemeinten in seinem Sein und Werden einfügt. Es wird sich dabei freilich, wie die Dinge liegen, auch um ein kausales Einfügen handeln. Aber das ist nicht das logisch Wesentliche; das liegt vielmehr, wie sich bald zeigen wird, nur an Besonderheiten der „Erscheinungen“, so wie sie da sind. Von „Objektivität“ im empirischen, „gemeinten“ Sinne könnte geredet werden, ohne dass auch nur ein einziges Mal von Kausalität und ihrem Begriffe der „Regel“ geredet würde. Geradezu darf gesagt werden, dass eine sogenannte Wahrnehmung als bewusstes Erlebnis nur deshalb und nur dann eine „Wahrnehmung“, d. h. ein empirisches Objekt meinendes Etwas ist, weil und wenn das durch sie gemeinte Objekt sich der schon gekannten Objekteneinheit in seinem Sein und Werden einfügt. Hallucinationen und lebhaftes Traumbilder, etwa im Augenblick des Erwachens, sind und sind nur deshalb keine „Wahrnehmungen“, weil, wenn ich sie als solche fassen würde, das durch sie Gemeinte sich der schon bestehenden objektiven Werdeinheit nicht eingliedern würde.¹⁾

Und nicht nur vom Eingliedern neuer Erlebnisse in die gemeinte Objekteneinheit gilt der Satz, das Werdekohärenz allein der Masstab für Objektivität ist. Ich habe mir auch, als ich Kind war, ganz ursprünglich deshalb mit Hülfe der „Kategorie“ *empirisch-wirklich-sein* die Objektenwelt geschaffen, weil sich Werdekohärenz im Felde des rein Gegenständlichen vorfand und nur dann vorfand, wenn ich gewisse meiner Erlebtheiten, nämlich eben die „wahrgenommenen“, gemeinte Objekte bedeuten liess. Von „Kausalität“ braucht da gar nicht geredet zu werden.

Aber warum eine Objekteneinheit? Nur darum, weil die reinen „Erscheinungen“, d. h. die kategorial noch ungeformt gedachten und nur raum-zeithaft geformten Empfindungsmaterialien, nun einmal diese und keine anderem sind. Wäre mein Traumerleben so beschaffen wie mein Wacherleben, so hätte ich zwei Objektenwelten, die in fortwährender periodischer Abwechslung in *gleichsam* bestehender Selbständigkeit für mich vorhanden wären.

Objektivität überhaupt also setzt die Kategorie des „als gleichsam selbständig bestehend Gemeintseins“ voraus; Masstab für ihre Schöpfung und alle Eingliederung in sie ist Kohärenz des Werdens

¹⁾ Besonders scharf sieht das Descartes, *Meditationen* VI, 44.

des als Objekt Gemeinten und nichts weiter. Da die „Erscheinungen“ so sind, wie sie sind, wird eine Objekteinheit gebildet. Was *Objektivität* im definierten Sinne, was *Werden*, was *Einheit* bedeutet, das schaue ich. Ich schaue diese drei Bedeutungen als Ordnungsbedeutungen. Und wenn auch nicht zweimal dieselben Veränderungsabfolgen von mir erlebt wären — (worauf, wie wir sehen werden, die Anwendbarkeit des Kausalitätsbegriff sich gründet) — könnte Werdekohärenz im Objektiven und damit eben „Objektivität“, im Sinne des gleichsam Selbständigseins, doch für mich bestehen, ja vielleicht in logisch viel vollendeter Form, als sie tatsächlich für mich besteht.

Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung und der Objektivität ist also Kausalität ganz und gar nicht; die Kategorie des „Meinens“ und Werdekohärenz sind ihre erste und ihre zweite Voraussetzung.

c.

Kausalität ist so weit davon entfernt eine Voraussetzung der Möglichkeit von Erfahrung zu sein, dass wir uns sogar eine viel bessere und vollendetere Form der Erfahrung als die mit ihr, und mit den kantischen Relationskategorien überhaupt, arbeitende denken können, und das, ohne uns etwa eine „intellektuelle Anschauung“ oder ähnliches, (wovon ja auch Kant gelegentlich in seinem Hauptwerk (z. B. 214) und besonders in der „Kritik der Urteilskraft“ redet), zuzuschreiben und ohne metaphysischen Boden irgendwie zu betreten.

Meine „Ordnungslehre“ oder Logik geht von dem vorgewussten Begriff *Ordnung* aus; diesen Begriff zu schauen, ist wir ein „Wert“. Für den Bereich des gleichsam selbständigen Naturwirklichen aber schaue ich den Begriff *die eine ganze Naturordnung* als zu erfüllende Aufgabe. Hätte ich die Aufgabe in Erfüllung, d. h. erfüllt mit allen Einzelheiten des Naturwirklichen, so wäre befriedigt, was ich mein *ordnungsmonistisches Ideal* nennen will. Und ich kann mir sehr wohl denken, dass sie erfüllt werden könnte. Könnte sie es, so hätte alsdann jede Einzelheit des naturhaften Seins und Werdens ihren einen bestimmten Ordnungsplatz in einer Ordnung.

Da wäre von Regeln oder Gesetzen nicht mehr die Rede, jedenfalls nicht im Sinne von „Kausalität“, als welche Einzelheiten mit Einzelheiten verknüpft. Es gäbe ja eben keine echten Ein-

zelheiten, und es gäbe auch keinen „Zufall“, d. h. nichts Ganzheitsunbezogenes.

Ich habe das alles an anderen Orten ausgeführt, habe es dort auch mit dem Begriff *Entwicklung* zusammengebracht.¹⁾

Hier soll der Gedanke des *Ordnungsmonismus* nur zeigen, dass eine sehr viel bessere Form von *Erfahrung* als die Kantische-kategoriale durchaus möglich, d. h. denkbar ist und nur wegen des besonderen Soseins des „Gegebenen“ nicht besteht. Und zwar ist sie „möglich“ als eine bessere Form von echter Erfahrung, denn um Metaphysik handelt es sich hier ganz und gar nicht. Nur aber, dass Kausalität nicht die notwendige Voraussetzung einer Erfahrung“, d. h. eines ordnungshaften Wissens überhaupt ist, soll ja hier gezeigt werden.

Dass Kant das Begriffspaar *das Ganze und die Teile* nicht kennt, welche echte Kategorie sich, wie ich gezeigt habe, sogar aus der Urteilstafel „deduzieren“ lässt, wenn man das vollständig-konjunktive Urteil in sie aufnimmt,²⁾ das hat wohl verschuldet, dass er das ordnungsmonistische Erfahrungs-Ideal nicht sah. In der *Kritik der Urteilskraft* (K. d. U. 295 f.: Begriff des „Intellectus archetypus“) hat er es übrigens in gewisser Form gesehen, und in der *Kritik der reinen Vernunft* auch da, wo er (S. 503 ff.) von der „Einheit“, dem „Systematischen“ der Erkenntnis redet und weiterhin (628 ff.) von der „Architektonik der reinen Vernunft“, von einem „Ganzen“, das „gegliedert und nicht gehäuft“ sei. Aber das alles sind ihm bloss „regulative“ Begriffe; er sieht nicht ihre eigentliche kategoriale konstitutive Natur mit Rücksicht auf Einzelnes³⁾ und erst recht nicht, dass sehr wohl denkbar wäre, sie konstituierten das *Eine Ganze* schon innerhalb der Erfahrung, wenn nur das „Gegebene“, d. h. die Gesamtheit der reinen „Erscheinungen“ anders wäre. Das alles hängt an jenem Mangel der „Tafel der Urteile“.

d.

Das ordnungsmonistische Ideal ist unerfüllbar und da ist denn freilich Kausalität, (wie auch Dinghaftigkeit), ein Ersatz, sozusagen ein „Surrogat“, für dieses Ideal. Kausalität schafft Bruchstücke von Ordnung, und die sind besser als keine Ordnung.

¹⁾ *Ordnungslehre* S. 284 ff., *Wirklichkeitslehre* S. 152 ff.

²⁾ Kantstudien XVI S. 22 (1911).

³⁾ Z. B. mit Rücksicht auf das belebte Einzelwesen, wovon wir noch handeln werden.

Dass aber das ordnungsmonistische Ideal unerfüllbar, das Kausalitätspostulat dagegen erfüllbar ist, das liegt an der besonderen Form des Soseins des „Gegebenen“, d. h. der „Erscheinungen“, d. h. der zwar raumhaft und zeithaft, aber noch nicht unanschaulich geformten Erlebtheitsgesamtheit. Ich schaue an dieser Gesamtheit die Ordnungsformen *Dinghaftigkeit* und *Folgeverknüpftheit* (= Ursächlichkeit = Kausalität), während ich sie, leider, nicht als *die eine ganze Ordnung* schaue.

Kant sagt einmal ganz scharf: Der Verstand „hat es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist“ (214). Dürfen wir diese Stelle so deuten, dass er habe sagen wollen: nur weil reine Erscheinung, kategorial noch ungeformt, so ist, wie sie ist, deshalb haben nur seine Kategorien Anwendbarkeit? Dann wären also Kants Kategorien Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung angesichts des Soseins des Gegebenen. Leider freilich stimmen anderen Stellen bei Kant nicht gut mit dieser Deutung überein; allzu scharf redet er sonst immer von Kausalität als der Voraussetzung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt.

Welches aber sind nun die besonderen Soseinszüge des Gegebenen, welche es machen, dass Kausalität Erfahrung immerhin als Bruchstücksordnung möglich macht?

„Alles, was geschieht (abhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt“ (180), so drückt Kant seinen „Grundsatz der Erzeugung“ aus. Und er fügt später bei: „Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. h. in notwendiger Weise) folgt“ (189).

Also: Das eine Einzelne geschieht nach und aus dem anderen Einzelnen und dieses Aus-einander-geschehen ist einer „Regel“ unterworfen. In dieser Weise aus einander erfolgen heisst kausal erfolgen.

Dass hier zwei Einzelheiten des Geschehens mit einander verknüpft sind, und dass sie es nach einer Regel sind, ist das Wesentliche. Kausalität betrifft also ein zeitliches mit einander Verknüpftsein von Besonderheiten des Werdens, welches in vielen einander gleichen Fällen da ist, (ebenso wie Substanz oder Dinghaftigkeit das Beieinandersein in vielen einander gleichen Fällen betrifft).

Muss es nun Kausalität geben, d. h. muss „Erfahrung“ notwendig kausal gestaltet sein? Kant, wir wissen es, meint es. Wir wissen aber auch schon, dass er es zu Unrecht meint; wir wissen, dass ordnungsmonistische Erfahrung eine viel vollendetere Form der Erfahrung sein würde, und dass sie auch durchaus denkbar ist. Kausalität ist nur angesichts des Gegebenen, d. h. der „Erscheinung“, wie sie einmal ist, eine nun allerdings ordnungstiftende Kategorie. Sie ist möglich und liefert wenigstens ein Surrogat für das unerfüllbare Bessere wegen gewisser Züge der reinen Erscheinungen, d. h. der nur anschaulich, in Raum und Zeit verarbeiteten Empfindungen.

Welcher Züge?

Der gleichen „Fälle“ der zeitlich einander folgenden Besonderheiten des Werdens wegen, die im Rahmen der reinen Erscheinungen schon angetroffen werden. Gäbe es nicht schon im Reiche der reinen Erscheinungen „gleiche Fälle“ mit Rücksicht auf die zeitliche Folge der Besonderheiten des Werdens, so liesse sich nicht einmal von Kausalität, die selbst doch nur ein Surrogat für Besseres ist, reden. Weil es gleiche Fälle das Nacheinander schon in den „reinen“ Erscheinungen giebt, deshalb nützt es für Ordnung von Kausalität zu reden.

Nur weil Erscheinungen sind, wie sie sind, schafft also Kausalität „Erfahrung“. Aber dass sie so sind, wie sie sind, wird auch durch Kausalität nicht verstanden. Angesichts des Soseins der reinen Erscheinungen, und nur angesichts dieses Soseins ist also Kausalität Voraussetzung der Möglichkeit von „Erfahrung“, d. h. Voraussetzung für das Schauen rein denkhafter, „unanschaulicher“ Ordnung.

Hat das Kant wirklich nicht gesehen? Er sagt, wie wir wissen, einmal: der Verstand „hat es mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist“ (214). Nun, das meinen wir eben und fügen der Deutlichkeit wegen noch bei, dass er es zu tun habe mit dem besonderen Sosein des Gegebenseins. Aber die eigentlichen Hauptstellen bei Kant klingen hier, wie bekannt, weniger deutlich.

Der eigentliche Begriff des Gesetzes hängt also in der Möglichkeit seines Angewendetwerdens an dem schlichten Dasein gleicher Fälle des Nacheinander im Reiche des reinen Gegebenseins. Der Gesetzesbegriff meint geradezu das Dasein gleicher Fälle in endgültiger unanschaulicher Ordnungsform.

Damit sei es genug der Kritik. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, wie ich selbst den Kausalitätsbegriff noch weiter als Kant auflösen zu können glaube.¹⁾ An wieder anderer Stelle habe ich gezeigt, dass das, was als in „gleichen Fällen“ daseiend am Gegebenen geschaut wird, sowohl letztes Besondere als auch „Allgemeines“ verschieden hoher Stufen sein kann,²⁾ dass z. B. „Naturgesetze“ meist recht hoch Allgemeines („Abstrahiertes“) betreffen. Auch dass alle Naturgesetze als für die Zukunft gültige nur bei stillschweigender Voraussetzung der Gleichförmigkeit des Naturverlaufs einen Sinn haben (Hume, Mill) habe ich dort scharf betont. Wird Gleichförmigkeit des Naturverlaufs vorausgesetzt, dann gewinnt Erfahrung durch Gesetzesbildung andererseits die besonderen Form der verwertbaren, d. i. der Voraussage gestattenden Erfahrung, welche eben „unsere“ Erfahrung ist. „Unsere“ Erfahrung ist also das Produkt des Kausalitätsbegriffs und des Soseins der schlichten erscheinungshaften Gegebenheit. Gegebenheit, wie sie ist, passt zu einer bestimmten Form der Ordnungsschau, obschon nicht zu der höchsten, der ordnungsmonistischen. Um diese Art harmonischer Zuordnung kann gerade Kant nicht herum kommen, er, der von tätiger Verarbeitung der Erscheinung durch den Verstand redet, was wir nicht tun. Wer, wie wir, zunächst bloss von „Gehabtem Etwas“ redet, in dem Ich Ordnung schaue, und nicht von verschiedenen Vermögen des Gemüts und verschiedenen „Quellen“ der Erkenntnis, für den freilich ist, wie wir schon oben gesagt haben, der Gedanke einer Harmonie zwischen dem Einen und dem Anderen überflüssig — wenigstens in der Logik.

e.

Wir haben gesagt, dass „Erfahrung“ auf der Grundlage des Gesetzesbegriffs „unsere“ besondere Form von Voraussage gestattender, von „verwertbarer“ Erfahrung sei. Soll das bedeuten, dass ordnungsmonistische Erfahrung, d. h. ein Wissen um das Eingereichtsein alles einzelnen empirisch Wirklichen in eine ganze Ordnung nicht „verwertbar“ sei? Es scheint wohl so auf den ersten Blick. Dann aber, so scheint es wohl weiter, ist doch

¹⁾ *Ordnungslehre* S. 128 ff., 145 ff., 173 ff.

²⁾ *Zur Lehre von der Induktion*, siehe *Ber. Ak. d. Wiss. Heidelberg* 1915; *Wirklichkeitslehre* S. 142 ff.

„unsere“ Erfahrung eigentlich die beste aller möglichen Erfahrungen, trotz des (unerfüllbaren) logischen Ideals eines Ordnungsmonismus.

Aber es ist sehr wohl ordnungsmonistische und doch „verwertbare“ Erfahrung denkbar. Mit der Erfüllung des nicht verwirklichten ordnungsmonistischen Ideals wäre doch eben noch vieles andere tatsächlich nicht Verwirklichte verwirklicht.

Hätte ich Erfüllung des ordnungsmonistischen Ideals — welche ich, das sei immer wieder gesagt, nicht besitze — so wäre mir jedenfalls die als Eine geschaute Ordnung des empirisch Wirklichen eine in *Entwicklung*, und zwar in noch unvollendeter Entwicklung, begriffene Ordnung. Die Eine Ordnung schauen könnte da nun aber sehr wohl auch bedeuten, das Ziel der Entwicklung schauen. Ich könnte also das Ziel schauen und das in Bezug auf das Ziel schon Erreichte. Dann aber wüsste ich nach Massgabe meines Wissens um bereits geschehene Entwicklungsschritte wohl auch Etwas über den nächsten Schritt; ganz ebenso, wie ich weiss, „was nun kommen wird“, wenn ich ein im Bau befindliches Haus erblicke. Ich könnte also auch im Rahmen ordnungsmonistischer Erfahrung „voraussagen“; freilich in ganz anderer Form, als ich auf Grund des Begriffs des „Gesetzes“ voraussagen kann.

Damit aber ist eingesehen, dass ordnungsmonistische Erfahrung sehr wohl auch eine grundsätzlich verwertbare Erfahrung, wenn schon von ganz anderer Form, als „wir“ sie kennen, sein könnte. Freilich ist, wie der Sachverhalt liegt, ordnungsmonistische Erfahrung deshalb nicht verwertbare Erfahrung — weil es sie überhaupt nicht gibt.

III. Das Geltungsbereich der Kategorien.

(Zum Problem des „Vitalismus“.)

Nur in Verbindung mit Anschauung sind die Kategorien nach Kant ein Erkenntnismittel, ohne Anschauungen sind sie „leer“ (77), sind sie nicht von transzendentelem „Gebrauch“. Immerhin können sie „ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit“ von „transzendentaler Bedeutung“ sein (230), d. h. es kann alsdann immerhin durch sie zwar „kein Objekt bestimmt“, wohl aber „ein Objekt überhaupt, nach verschiedenen modis“, gedacht werden. Bestimmt (seinem Sosein nach) kann ohne Anschauung ein Objekt deshalb nicht

werden, weil ja nichts da ist, „was unter den Begriff subsumiert werden könnte“ (230). Ist Anschauung gegeben, so geht die Subsumption derselben unter eine Kategorie nach Kant bekanntlich unter Vermittlung eines Zeit„schemas“ vor sich. Ja, für Naturerfahrung bedarf es — (wie in der Lehre vom „Schematismus“ freilich nicht besonders betont wird) — auch eines Raum„schemas“: „um die Möglichkeit der Dinge zu verstehen“ bedürfen wir ja, „nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äusserer Anschauungen“ (219). „Alles was der Verstand aus sich selbst schöpft“ hat er also „zu keinem anderen Bedarf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche“ (222), um „Erscheinungen zu buchstabieren“, wie es ein anderes Mal (Pr. 94) heisst.

Eine „Bedeutung“, wenn auch keinen „Gebrauch“ gibt Kant für nicht mit Anschauung erfüllte Kategorien also zu. Und er macht selbst eine Anwendung seines Zugeständnisses, wenn er die Sinne „affiziert“ werden liess. „Etwas“ ist *an sich* da, ich kenne es nur nicht.

Die meisten Neukantianer haben die Kantische Lehre, dass die Kategorien nur anschauungserfüllt von „Gebrauch“ seien, dahin verschärft, dass nur in Verbindung mit Anschauung überhaupt sinnvoll von ihnen geredet werden könnte. Das heisst für die Naturwissenschaft den Allmechanismus proklamieren und jede nicht-mechanische Naturtheorie, z. B. den Vitalismus, a limine ablehnen. Ich meine, dass das erstens Kants' Lehre entstellt, und dass es zweitens sachlich falsch ist.

Kant hat nun einmal die „Bedeutung“ auch der anschauungsleeren Kategorien gelehrt; freilich mit einer seltsamen Einschränkung, welche wohl die späteren sachlichen Fehler der Auffassung verschuldete. Der Gegenstand an sich, lehrt er, sei nur „etwas überhaupt = X“ (119), nur ein „Correlatum der Einheit der Apperception“ (232); er sei „für alle Erscheinungen einerlei“ (234).

Wir haben schon an früherer Stelle (Seite 83) gesagt, dass, wenn man einmal ein *Wirkliches*, ein Ansich als Grund der Erfahrung zulässt, man auch Mannigfaltigkeiten im Reiche der Erfahrung Mannigfaltigkeiten des Wirklichen bedeuten lasse müsse, so wahr die Folge nicht mannigfaltigkeitsreicher sein darf als der Grund. Kant nun setzt das Ansich, ja, er lässt es ausdrücklich in der „Affektion“ eine Art von, wensschon nicht empirischer, Kausalität ausüben. Dann aber muss er schon alle raumzeithafte

Mannigfaltigkeit im Reiche der reinen, d. h. der kategorial noch unverarbeiteten, Erscheinungen eine dem Sosein nach unbekannte Mannigfaltigkeit des Wirklichen bedeuten lassen.

Aber nun weiter: Den Mechanismus der Natur a priori behaupten, würde ja doch heissen über ein besonderes Dasein a priori etwas aussagen, und das verbietet Kant. Nur die Form „Kausalität“ überhaupt wird nach ihm a priori gefordert. Wie nun, wenn die reinen „Erscheinungen“ so geartet wären, dass gewisse Abschnitte aus ihnen nur dann als „Wirkungen“ gedeutet werden können, wenn Ursachen gesetzt werden, die selbst nicht „erscheinen“? Solches lehrt auf Grund ganz bestimmter Daseinserscheinungen der Vitalismus.

Ich sehe also hier keinen Widerspruch zu Kant,¹⁾ sondern nur zu gewissen Neukantianern; gerade sie aber sind dogmatisch, d. h. sie wollen a priori Aussagen machen, die über das bloss formal Kategoriale hinausgehen.

Uebrigens vergleiche man die ausserordentlich wichtigen § 57—59 der *Prolegomena*, wo er von den Teleologie der Welt auf den Weltenurheber reflektiert mit dem Ergebnis: „die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis“ (Pr. 149).

Auch der Vitalismus behauptet ja nicht das Sosein seiner „Entelechie“ bestimmen zu können. Aber etwas Formhaftes an ihr kann er ausser ihrem Dasein allerdings bestimmen: ihren Mannigfaltigkeitsgrad, welcher nicht geringer sein darf als ihre sich in der mechanisch unauflösbaren Morphogenese oder Handlung äussernde „Wirkung“, und vielleicht noch die besondere Form der Äusserung dieser Wirkung in das materielle Wirkungsgetriebe hinein.²⁾

1) In der „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ steht zwar, es sei „nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken“, obwohl solche „ohne Widerspruch“ in sich sein könnten (587). Doch soll das wohl nur heissen, dass wir uns nicht anmassen dürfen, über das Sosein solcher Kräfte als solches etwas zu wissen. Und wenn er weiterhin von den „ignava ratio“ spricht und sagt: „selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind“, seien „erträglicher als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber“ (588), so darf jedenfalls der Vitalismus demgegenüber sagen, dass er ja doch auf den „Göttlichen Urheber“, zunächst jedenfalls, gar nicht reflektiert.

2) *S. Philosophie des Organischen* II. S. 153—269.

Der Ausgang alles Erfahrungswissens also, der besteht freilich nur in Anschaulichem; aber der theoretische Fortschritt der Erfahrung, der darf sehr wohl mit besonderen, zunächst durchaus empirischen, d. h. unmetaphysischen, Wirklichkeiten unanschaulicher Art arbeiten, wenn er nur so das kategoriale Kausalschema überhaupt halten kann. Und er kennt immerhin gewisses Formale dieser Wirklichkeiten, ob er schon ihr Sosein nicht kennt. „Metaphysisch“ aber werden auch seine unanschaulichen, bis dahin nur erweitert-empirischen, Wirklichkeiten erst, wenn überhaupt einmal die Bedeutung *wirklich* gesetzt ist, (die dann ja auch dem „Anschaulichen“ als solchem Wirklichkeits-, „Bedeutung“ verleiht). Der Vitalismus ist nicht ohne weiteres Metaphysik. —

Der Vitalismus bedarf des Begriffs der „Schöpfung“, wie ich gezeigt habe, nicht, weder der Schöpfung von Materie noch der von Bewegung. Aber wenn er diese Begriffe sachlich benötigte, dürfte er auch sie anwenden, denn Dingschöpfung und Bewegungsschöpfung sind „mögliche Werdeformen“. ¹⁾

Kant lehnt bekanntlich den Begriff „Schöpfung“ und ebenso „Vernichtung“ grundsätzlich ab. Er hat sich die Sache leicht gemacht dadurch, dass er unter der Hand den Begriff „Materie“ für den Substanzbegriff substituiert (177). Schöpfung und Vernichtung von Materie soll „die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben“ (179), damit aber die Einheit der Erfahrung (178 u. 193). Das ist durchaus nicht einzusehen; aber auch, wenn es so wäre — nun, dann wäre eben, weil das Gegebene ist, wie es ist, die Einheit der Erfahrung aufgehoben. —

In Sachen des eigentlichen Vitalismus sind Kants Darlegungen schwankend, wie ich eingehend in meinem Werke *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (1905) gezeigt habe (Seite 62 ff.); und zwar sind sie in solchem Grade mehrdeutig, dass sie Vitalisten und Mechanisten gleichermaßen zur Stütze gedient haben.

Dieses Schwanken hat drei verschiedene Gründe, auf die ich hier kurz eingehen will.

Erstens scheidet Kant die Begriffe „Teleologie überhaupt“ „statische oder maschinell vorgebildete Teleologie“, „dynamische oder vitalistische Teleologie“ nicht genügend; dass er dynamische Teleologie, also in der Sprechweise der *Ordnungslehre* (Seite 183 ff.)

¹⁾ S. *Ordnungslehre* S. 182 f.

meinen vierten Typus des Werdens nicht grundsätzlich als unmöglich ablehnt, ja, implicite zulässt, ist sicher. Lehnte er sie grundsätzlich ab, dann dürfte er nicht in der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre, zu folge diesen Paralogismen“ die Lehre von der psycho-physischen Wechselwirkung, welche ja eine Sonderart vitaler Kausalität ist, grundsätzlich als möglich zulassen und dürfte auch z. B., ganz abgesehen von der Stelle über den „Newton“ der Biologie, welcher nie kommen wird (K. d. U. 286), in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht sagen (K. d. pr. V. 117): man könne „alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterstehen, wirklich materielle Maschinen sein müssen“.

Diese Stelle bringt uns sogleich zu dem zweiten Grunde des Kantischen Schwankens: Kant identifiziert in dem zuletzt angeführten Satze offenbar den Begriff „Mechanismus“ mit Kausalität überhaupt; er nennt sozusagen das unter „Regeln“ überhaupt Stehen der Natur „Mechanismus“ ohne dabei an *Mechanik* zu denken. Das lässt besondere vitalistische Kausalformen doch geradezu als möglich zu. Freilich gibt es andere Stellen, die weniger eindeutig sind (z. B. K. d. U. 271). Kants Schwanken in Hinsicht des Begriffs Mechanismus scheint mir also der zweite Grund zu sein, welcher den eigentümlich schillernden Charakter der *Kritik der Urteilskraft* bewirkt hat, jene Seite an ihr, die es, wie gesagt, Mechanisten und Vitalisten gleichermaßen möglich macht, sich auf ihn zu berufen. Nimmt man sein Wort „Mechanismus“ stets als „kausal überhaupt“, so verschwinden viele der inneren Widersprüche des Werkes; und der Vitalismus ist alsdann zugelassen.

Drittens meine ich, rührt die Unsicherheit der Darstellung bei Kant daher, dass er die Begriffe des „Naturzwecks“ (= Organismus als Individualität) und der „relativen Zweckmässigkeit“, also der Zweckmässigkeit der einzelnen Dinge der Natur in Bezug auf einander, zwar anfänglich (K. d. U. 245 ff.) scharf sondert, des weiteren aber ihre ganz verschiedene Stellung zum Begriffe *Teleologie* verkennt:

Für Dasein und Werden des individuelle Organismus ist sachlich und ist auch für Kant der Begriff *Teleologie* geradezu „konstitutiv“, d. h. eine Voraussetzung für die Möglichkeit, auf diesem besonderen Felde überhaupt Erfahrung zu machen. War doch, wie wir sahen (Seite 101), schon der Begriff „Kausalität über-

haupt“ nur, sozusagen, anwendbar angesichts der Besonderheiten des Gegebenen, d. h. der reinen, nur raumzeitlich, aber noch nicht unanschaulich verarbeiteten „Erscheinungen“. Gewisse dieser Erscheinungen sind nun eben der Art, dass sie den Begriff *Teleologie* in Form der zwecktätigen (oder besser „ganzmachenden“) Ursachensart geradezu ordnungshaft fordern. Hier stehen „Kausalität überhaupt“ und „Teleologie“ durchaus auf gleicher transzendental-logischer Stufe; die zweite ist eine besondere Art der ersten. Freilich ist streng alles Psychologische auszuschliessen, daher für Teleologie besser *Ganzheit* gesagt wird. Es handelt sich um Teilganzheiten im Rahmen der Natur, in durchaus objektivem Sinne, und um ihre Ursachen.

Für die „relative Zweckmässigkeit“, die von „Zwecken (und Mitteln) der Natur“ redet, liegt die Sache anders. Da „möchte“ ich auch mit Hilfe des Ganzheitsbegriffs Erfahrung „konstituieren“, d. h. ich möchte von überpersönlicher Ganzheit reden und so das „ordnungsmonistische Ideal“ (Seite 98 f.) der Verwirklichung näher bringen können. Aber es geht nicht an, weil die „reinen Erscheinungen“ eben sind, wie sie sind. Das mag ich blosses „Reflektieren“ nennen. Aber dieses Reflektieren ist auch ein konstituieren Wollen, freilich ein hypothetisches, in dem Sinne, den dieses Wort auch in den Wissenschaften hat. Es handelt sich also um etwas Vorläufiges, da nichts anderes möglich ist, aber doch um ein vorläufiges „Konstituieren“.

Wie schwankend sind doch übriggend bei Kant die Begriffe „konstitutiv“ und „bloss regulativ“ (oder „reflektierend“) selbst! Die Kategorien seien konstitutiv. Aber in der Einleitung zu den „Analogien der Erfahrung“ werden gerade die wichtigen Relationskategorien in ihrer Anwendung als „bloss regulativ“ (173) bezeichnet, also als das, als was später die Teleologie bezeichnet wird. Und es wird ja auch gesagt, dass die reinen, unanschaulich noch unverarbeiteten „Erscheinungen“ denkbarerweise so beschaffen sein könnten, „dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit garnicht gemäss fände“ (107 f.); also ganz dasselbe wird über die Anwendbarkeit der Kategorien überhaupt gesagt, was später (K. d. U. 24: „Denn es lässt sich wohl denken usw.“) über die Verarbeitung der Naturbesonderheiten zu einem System von Gattungen und Arten gesagt wird. Und weiter heisst es (K. d. U. 271), ich solle über Natur „jederzeit nach dem Prinzip des blossen Mechanismus — [heisst das hier „Mechanik“ oder „Kausalität

überhaupt“?] — reflektieren“, was zwar nicht hindere „bei gegebener Veranlassung nach einem anderen Prinzip, [nämlich dem teleologischen], zu spüren und zu reflektieren“.

Also: gleicher logischer Rang für „Kausalität überhaupt“ und für „Teleologie“; das ist die Hauptsache; ein Konstituieren, das bald mehr, bald minder „reflektierend“ ist, je nach dem „Gegebenen“. —

Aber bedeutet nicht die mechanistische und die teleologische Betrachtung einen blossen Wechsel des „Standpunktes“? Viele denken heute so; und man muss wohl so denken, wenn man, wie etwa Cohen, zwar Zweck und Individuum als Kategorien zulässt, aber unter Kausalität Mechanik im engeren Sinne versteht. Da wird dann alles in der Tat „bloss subjektiv“, wobei freilich zu beachten ist, dass das Mechanische, als das allein klar und vollständig zu Erfassende, gar leicht zur Hauptsache wird, so dass das Teleologische (und auch alles Psychische) zu blossen „Epiphaenomenen“ werden.

Es gibt nun sicherlich manche Stellen bei Kant, welche der „Standpunktslehre“ das Wort zu reden scheinen, so z. B. die oben genannte Stelle (K. d. U. 271) über das „Reflektieren“ nach den Prinzipien des Mechanismus und der Teleologie. Aber im Ganzen ist doch die Standpunktslehre Kants Streben nach Objektivität und Wissenseinheit völlig zuwider.

Sachlich und logisch aber ist die „Standpunkts“-lehre ebenso wie die Lehre von der Allbedeutung echt mechanischer Kausalität für Natur falsch. Sie ist sachlich falsch, weil die biologische Theorie, angesichts des „Gegebenen“, den Vitalismus geradezu braucht. Und sie ist logisch falsch, weil mechanische Kausalität nur eine von den vier denkbaren Formen des Naturwerdens ist¹⁾. Man sollte endlich damit brechen, ohne die Spur eines Beweises aus dem Wesen des Wissens heraus, uns die Lehre von der grundsätzlichen echt mechanischen Auflösbarkeit alles Naturgeschehens immer wieder vorzusetzen. Wie wissensfeindlich das ist, sieht man wohl garnicht: und man sieht offenbar auch nicht, auf welcher Seite der „Kulturfehler“, wie Cohen den Vitalismus genannt hat²⁾, gelegen ist. —

¹⁾ *Ordnungslehre* Seite 173 ff.

²⁾ *Logik der reinen Erkenntnis* S. 298.

Kant hat bekanntlich eine „Antinomie“ der Urteilskraft aufgestellt und gerade sie in einer Weise „gelöst“, die, wie wir sahen, ihn nicht ganz davon freisprechen lässt, der „Standpunkts“-lehre gewisse Zugeständnisse gemacht zu haben. Wir glauben gleichwohl, dass diese Lehre nicht die Grundmeinung des grossen, nach Einheit des Wissens ringenden Mannes gewesen ist, dass sie ihm nur eine Vorläufigkeit im Sinne des Noch-nicht-durchschauten bedeutet.

Wir wollen versuchen, seine „Antinomie“ auf unsere Weise „aufzulösen“.

Die teleologisch-mechanische „Antinomie“ aber (K. d. U. 269 ff.) wird ohne weiteres „gelöst“. d. h. beseitigt, wenn man dieses erwägt:

Alle Naturerscheinungen fallen unter den Begriff „Mechanismus“ im Sinne von Kausalität überhaupt; es gibt aber neben echt mechanischen auch vitale Ursachen, d. h. Naturbestimmungsfaktoren, die den Begriff des „Ganzen“, mit Rücksicht auf Teilganze, nämlich die individuellen Organismen (Kants „Naturzwecke“) in sich tragen und mit Rücksicht auf diese Teilganzen sich „teleologisch“ äussern.

Nun besteht aber für das Denken auch die Forderung, das ordnungsmonistische Ideal nach Möglichkeit zu erfüllen, also das Eine Ganze zu suchen, das alle Einzelheiten der Natur und auch alle Teilganzen, (die individuellen Organismen,) in ihr umfasst. Dieses Eine Ganze ist in Entwicklung gedacht; sein Endzustand ist der Zweck; alle Einzelheiten und alle Teilganzen sind in Bezug auf den letzten Zweck zweckmässig. Hier aber kann nur „reflektiert“ werden über „relative“ Zweckmässigkeit, da der Zweck unbekannt ist.

Das alles ist zunächst ganz unmetaphysisch; nicht braucht, wie bei der Freiheitsantinomie, in das Intelligible hineingegangen zu werden. Die Setzung „Gott“ ist nun freilich eine der möglichen hypothetischen metaphysischen Lösungen des ordnungsmonistischen Ideals, und im Besonderen ist es eine Lösung des Ideals, wenn angenommen wird, die Verteilung aller echt mechanischen und vitalen Ursachen der Natur sei von Gott so getroffen worden, dass der Zweck sich verwirklicht. Gott hätte dann eben den „Mechanismus“ (im weiten Sinne des Worts) auf den Zweck hin „eingrichtet“. Das Denken aber muss, mag es im Immanent-

Ordnungshaften bleiben oder metaphysischen Boden betreten, stets beiden Aufgaben nachgehen: es muss dem Mechanismus (im weiten Sinne des Worts) nachgehen und über den (letzten) Zweck „reflektieren“. Diese beiden „unendlichen Aufgaben“ widersprechen einander nicht.¹⁾

Es geht also nach unserer Darlegung der Begriff der Teleologie geradezu konstitutiv auf die eigentlich individual-biologische Kausalitätslehre als Gegenstück zur Kausalitätslehre des Unbelebten; er geht regulativ oder reflektierend, d. h. hypothetisch, auf Natur überhaupt. Aus dem Bereich des Biologischen aber ist alles „Anthropologische“ hier gänzlich ausgeschieden, weswegen auch das Wort „zweckmässig“ besser durch „teilganzheitsbestimmend“ ersetzt wird. Aus dem Bereich „Natur überhaupt“ ist auch nach Möglichkeit das Anthropologische zu verbannen. Die Angelegenheit ist ja eine rein logische und objektive. Kant kann sich seltsamerweise mit Rücksicht auf die Teleologie vom Psychologischen so schwer frei machen.

IV. Zur transzendentalen Dialektik.

1. Grundlegendes.

Dass die Ableitung der „transzendentalen Ideen“ aus den Formen der Schlüsse ein gekünsteltes Unternehmen ist, ist wohl allgemein anerkannt. Tatsächlich werden ja auch die Ideen den Kategorien der Relation und damit lediglich den Formen des Urteils zugeordnet. Das Neue liegt allein im Begriff des Unbedingten, (absolutes Subjekt; Ursache, welche nicht selbst Wirkung ist; Umfang, welcher kein Teil eines höheren Umfangs ist).

a.

Zu den Paralogismen: Absolutes Subjekt ist auch jeder beliebige Einzelgegenstand, nicht nur „Ich“.

b.

Zu den beiden ersten Antinomien: Es ist phaenomenologisch unrichtig, dass ich mit gleichem logischen Zwange sowohl die Thesis wie die Antithesis behaupten müsse. Weder die „Beweise“

¹⁾ Aber vom individuellen Organismus gleichzeitig behaupten, er müsse im Sinne einer „unendlichen Aufgabe“ im engeren Sinne mechanisch studiert werden, könne aber doch sicherlich niemals mechanisch verstanden werden, das würde freilich einen inneren Widerspruch bedeuten.

der Thesis, noch diejenigen der Antithesis sind schlüssige Beweise; beide „Beweise“ werden bekanntlich indirekt geführt. Es ist logisch unrichtig, dass die Antinomien „aufgelöst“ würden dadurch, dass von Dingen an sich abgesehen und die Betrachtung auf Vorstellungen eingeschränkt werde; denn weder in Thesis noch in Antithesis war ja von Dingen an sich die Rede; der (angeblich unwiderstehliche) Widerstreit gilt vielmehr schon im empirischen Bereich, ist aber lediglich eine praktisch unaufhellbare Sachfrage.¹⁾

c.

Zur Gottesidee: Der Begriff des absoluten Umfangs nützt zur Gewinnung des Gottesbegriffs garnichts, wenn er nicht zugleich als Totalität des Inhalts gesetzt wird. Absoluter Umfang ist auch der Begriff des *Etwas*. Kant kann nun freilich, wenn er den Gottesbegriff an den in's Unbedingte erweiterten disjunktiven Schluss anknüpft, folgerichtig zu nichts anderem kommen als zum Begriff eines Umfanges, der alle Umfänge einschliesst und selbst nicht von einem höheren Umfang eingeschlossen wird. Er braucht aber mehr. Dass er folgerichtig zu nichts anderem kommen kann, hat darin seinen Grund, dass er den Begriff *das Ganze* nicht kennt, und das hinwiederum liegt daran, dass er das *vollständig-konjunktive Urteil* nicht als selbständige Urteilsform hat. Über diese Begriffe habe ich in Band XVI der „Kantstudien“ (S. 22) gehandelt.

Der Begriff *Gott* — (ganz abgesehen von der Frage nach der Beweisbarkeit der Existenz eines durch diesen Begriff gemeinten metaphysischen Gegenstandes) — müsste als das gefasst werden, was ich einen *unentwickelten-entwickelbaren Begriff* genannt habe.²⁾ Wir kennen solche Begriffe nur im Mathematischen. Die Begriffe „Kegelschnitt“ und „reguläres Polyëder“ sind gute Beispiele. Beide sind relativ höchste Umfänge und zugleich Inhaltsgesamtheiten; denn aus den Begriffen „Kegelschnitt“ und „reguläres Polyëder“ kann ich entwickeln, dass es nach Art und Zahl nur diese bestimmten Kegelschnitte und regulären Polyëder geben kann.

Kant sieht das selbst, obschon er nicht sieht, dass es sich aus seiner Beziehung des Gottesbegriffs, als eines Begriffs, auf den disjunktiven Schluss nicht ergibt, dass er auf seinem Wege

¹⁾ Vgl. *Ordnungslehre* S. 241 ff.

²⁾ S. *Ordnungslehre* S. 121, 140 f., 285, 289 und *Wirklichkeitslehre* S. 34, 62, 150, 261.

folgerichtig nur zu dem leeren Begriff des absoluten Umfangs kommen kann. Er sagt (458), es solle sich um einen Begriff handeln, der „nicht bloss alle Prädikate ihrem transcendentalen Inhalt nach unter sich, sondern der sie in sich begreift“. Das aber wäre mein „unentwickelter entwickelbarer Begriff“, und zwar in engster Vereinigung mit dem Begriff *das Ganze*. Der Begriff *Gott*, ganz abgesehen von der Frage nach der Existenz eines durch ihn gemeinten wirklichen Gegenstandes, muss in der Tat zweierlei sein: erstens das *Allgemeine*, aber das sehr reiche, das „unentwickelte entwickelbare“ Allgemeine zu allem dem Begriff nach *Besonderen*, und zweitens das *Ganze* im Verhältnis zu den *Teilen*.¹⁾

d.

Zur Widerlegung des ontologischen Beweises: Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises ist dem Wesentlichen nach zweifellos richtig; aber einige Teile der besonderen Ausführungen sind so, wie sie dastehen, unrichtig. Ich meine die Lehre, dass das Prädikat „ist“ im Sinne von „existiert“ zu einem Begriffe nichts Neues hinzufüge.

In dem Satze „Gott ist“ ist nämlich sehr wohl das „ist“ ein „neues Prädikat“ (472) das zu dem Begriff „Gott“ hinzukommt, insofern er eben ein Begriff ist. Der Begriff „Gott“ ist zunächst nur ein Subjekt mit (eigenschaftlichen) Prädikaten im Sinne einer Annahme. Wird das „ist“ ihm beigefügt, so wird eben ein neues Prädikat zugefügt; nicht zwar im Sinne einer neuen „Eigenschaft“, wohl aber im Sinne eines neuen *Seinskreiszeichens*: der Begriff *Gott* ist jetzt ein Wirkliches „meinender“ Begriff. Und in demselben Sinne ist „100 Thaler“ als blosser schlichter Inhalt ein anderer Begriff als „100 wirkliche Thaler“. Es gibt eben „Prädikate“ von sehr verschiedener Bedeutung; Seinskreiszeichen sind eine besondere Gruppe von Prädikaten.

Aus einem Begriffe, der noch kein Seinskreiszeichen, kein Zeichen des „Meinens“ hat, kann nicht ohne weiteres entnommen werden, welches Seinskreiszeichen er haben dürfe: das ist der eigentliche Kern der Widerlegung des ontologischen Argumentes.

¹⁾ S. *Ordnungslehre* S. 288 ff., *Wirklichkeitslehre* S. 261. Den Begriff „Das Ganze“ hat Kant in seiner Lehre vom „Intellectus archetypus“ (K. d. U. 296). Aber da handelt es sich nur um ihn, und nicht um den Begriff, den ich „unentwickelten entwickelbaren Begriff“ nenne.

Selbstverständlich weiss das Kant: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen“ (474). Eben dieses „Herausgehen“ heisst: dem Begriff ein neues Prädikat im Sinne des „Meinens“ beifügen. Dieses Beifügen ist stets synthetisch-aposteriori; deshalb ist das ontologische Argument nichtig; aber ein „Prädikat“ wird hier beigefügt. Darin aber, dass kein aposteriorisches Mittel besteht, dem Begriff *Gott* das Prädikat *ist* beizufügen, liegt es begründet, dass die Existenz Gottes weder beweisbar noch widerlegbar ist.

Wir haben schon oben (Seite 94 f.) gesehen, dass der Begriff des „Meinens“ bei Kant nicht hinreichend gewürdigt ist.

2. Zur Freiheitsantinomie.

a.

Im Rahmen der Freiheitsantinomie sollen nicht, wie bei den beiden ersten Antinomien, Thesis und Antithesis beide falsch, sondern sollen beide wahr sein; die Thesis soll sich auf Dinge an sich, die Antithesis auf die empirische Welt beziehen. Also: als Noumenon ist der Mensch frei, als Phaenomenon untersteht sein Handeln durchaus der Kausalität. Übrigens will Kant nicht die Wirklichkeit, ja „garnicht einmal die Möglichkeit der Freiheit“ bewiesen haben, sondern nur „dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite“ (445).

Soll nun Kants Begriff Freiheit ganz streng gefasst sein: als das durch Nichts Bestimmte, auch nicht durch die eigene Eigenart? Spinoza nennt bekanntlich frei eine solche Sache „*quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*“ (Eth. I. Def. 7.). Das wird auch heute gern „Freiheit“ genannt, ob es schon nicht Freiheit in strengem Sinne ist. Auf Freiheit im Sinne des Spinoza beziehen sich nun sicherlich die meisten Reden Kants über Freiheit, zumal alle Reden über sittliche „Autonomie“: mein eigenes sittliches, im kategorischen Imperativ urteilsmässig ausgedrücktes Wesen soll ich zur Geltung bringen. Hier folgt also, oder soll doch folgen meine Handlung aus meinem *Wesen*; sie soll geradezu „bestimmt“ sein, nämlich durch mein Wesen. Sie soll nur nicht qualitativ bestimmt sein durch die Reize, welche dieses Wesen treffen.

b.

Aber redet Kant nie von Freiheit im Sinne völligen Unbestimmtheits überhaupt, nie von Bestimmtheit durch Nichts, auch nicht durch irgend ein zu Grunde liegendes „Wesen“? Bergsons Begriff der „Liberté“ ist von dieser ganz strengen Art: „Dieu se fait“ d. h. er wird erst sozusagen sein Wesen, seine *essentia*, er hat es aber nicht; auch Fichtes Denken in seiner früheren Zeit gehört hierher.

Die einzige Stelle bei Kant, welche meines Erachtens im Sinne des ganz strengen Freiheitsbegriffs gedeutet werden muss, steht in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ S. 116 f.: „Ein elender Behelf“ wird jeder „komparative Begriff von Freiheit“ genannt. Es komme garnicht darauf an, ob die Bestimmungsgründe des Handelns „im Subjekt oder ausser ihm liegen“ und im ersteren Falle, ob sie „Instinkt oder mit Vernunft gedachte“ Bestimmungsgründe seien. Auch dann hätten ja die Bestimmungsgründe „den Grund ihrer Existenz in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande“; es wären immer Bestimmungsgründe der Kausalität in der Zeit da. Die echte Freiheit bedeute aber die Setzung des absoluten Anfangs einer neuen Veränderungsreihe.

c.

Erörtern wir nun zunächst die „Freiheitsantinomie“ unter Zugrundelegung dieses ganz strengen Begriffs der Freiheit gleich völliger Nichtbestimmtheit durch irgendetwas: Was an sich in diesem Sinne „frei“ ist, das soll *erscheinen* als „kausal“ bedingt. Beide Sätze sollen wahr, wenigstens widerspruchlos denkbar sein.

Wir wollen zugeben, dass jeder Satz für sich denkbar ist: aber die Gültigkeit beider ist dann eben nicht denkbar. Das *Ansich* soll ja doch in dem Erfahrungsinhalt *erscheinen*. Wie kann nun ein A_1 in der Form eines A_2 „erscheinen“, wenn A_2 ganz ausdrücklich ein Kennzeichen X_2 besitzt, zu dem der Voraussetzung nach der relative¹⁾ Widerspruch, also Non- X_2 , Kennzeichen des A_1 ist?

Das ist nicht irgendwie auch nur zu denken: Das echt Freie an sich könnte eben nicht in der Form des Bestimmtheits erscheinen; es müsste auch im Empirischen die Kausalitätsreihe

¹⁾ Es handelt sich natürlich um einen relativen Widerspruch und nicht um das ganz leere *Nicht*.

durchbrechen — und zwar jede Form von Kausalität, auch eine vitalistische. Damit fällt die Antinomie.

Mit Schopenhauers *Operari sequitur esse* steht es anders: da ist wirklich *frei* der metaphysische Wille, der sich in unsagbarer, geheimnisvoller Form zeitlos sein *esse*, d. h. seine Wesensform, geschaffen hat. Alles, was aus dem *esse* folgt, unter anderem auch das, was als Handlung „erscheint“, ist nun aber sowohl für das phänomenale wie für das noumenale Reich bestimmt und zwar durch das *esse*, die *Essentia*, bestimmt. Das ist kein Widerspruch in sich.

Man sucht die Antinomie der Freiheit wohl dadurch zu retten, dass man sagt: „Mein Denken der Kategorien und insonderheit der Kategorie „Kausalität“ ist eben *freie* Tat“. Ich selbst habe früher¹⁾ diesen Gedanken angenommen. Er ist aber auch falsch.

Freiheit oder Bestimmtheit, diese Disjunktion spielt nämlich überhaupt erst da eine Rolle, wo Veränderung, wo *Werden* oder wo das metaphysische (unbekannte) Korrelat dieses zunächst empirisch gemeinten Begriffs eine Rolle spielt. Mein sogenanntes „Denken“ der Kategorien aber ist ein blosses *Haben* oder *Schauen*, ist also nicht „Werden“. Also: für mein *Haben* der kategorialen Bedeutungen tritt die genannte Disjunktion überhaupt garnicht auf; sie tritt für dieses *Haben* ebensowenig als Frage auf wie für den Ton *cis* die Frage auftritt, ob er rot oder farbig aber nicht-rot sei.

Auch die Freiheitsfrage also ist eine Sachfrage — freilich eine unentscheidbare, wie in meiner *Wirklichkeitslehre* (S. 120 ff.) gezeigt worden ist; sie ist eine Sachfrage- im Bereich der Lehre des empirischen und des metaphysisch ausgedeuteten *Wer dens* Als kausal bestimmt „erscheinen“ kann nur ein auch „an sich“ Bestimmtes, wenn schon dessen Bestimmtheit nicht unter der Form zeitlicher Kausalität gedacht wird; und ein an sich wirklich gänzlich Unbestimmtes kann auch nicht „erscheinen“ unter der Form der Kausalität.

d.

Es gibt wie gesagt nur jene eine Stelle bei Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“, jene, wo er jede „komparative“ Freiheit einen „elenden Behelf“ nennt, welche zu zeigen

¹⁾ *Philosophie des Organischen* II, S. 311, auch noch *Ordnungslehre* S. 34f. und 321 Anm. 1; vgl. aber *Wirklichkeitslehre* S. 106 bis 122, zumal S. 117 Anm. 2.

scheint, dass Kant hier den echten ganz strengen Freiheitsbegriff gesehen habe. In der „Kritik der reinen Vernunft“ redet Kant aber trotz allem selbst immer nur von einer in gewissem Sinne doch noch „komparativen“ Freiheit. Auch hier aber soll eine Antinomie bestehen, und sollen Thesis wie Antithesis, die eine für das Ding an sich, die andere für das Empirische, beide wahr sein.

Sehen wir uns also diesen zweiten Freiheitsbegriff Kants und die auf ihn gegründete Antinomie näher an:

Das handelnde Subjekt hat an sich einen „intelligiblen Charakter“ (433); in diesem Sinne steht es „unter keinen Zeitbestimmungen“, also kann in ihm nicht „Handlung entstehen oder vergehen“ (433).

Aber ist nicht doch der „intelligible Charakter“ ein bestimmtes Sosein, welches die Handlung bestimmt?

Als Noumenon enthält ja doch, wie Kant sagt, das handelnde Subjekt „gewisse Bedingungen“, ist es „ein Grund“ (437), besitzt es gewisse „Vermögen“, welche „Kausalität haben“, nämlich „das Sollen hervorzubringen“ (438). So „bestimmt“ der intelligible Charakter den „empirischen“, nämlich das, was wir vom Handeln und Handlungsvermögen eines Menschen und von uns selbst empirisch wissen und „Sinnesart“ (440) nennen.

Wenn also auch „Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter nicht entsteht“, sondern Vernunft nur ein „Vermögen“ (441) ist, nämlich „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“ (442), so ist Vernunft eben doch nach Kants eigener Meinung ein ganz bestimmtes Wesen von jedesmal d. h. für jedes handelnde Subjekt ganz bestimmtem Sosein; „beharrliche Bedingung“ wird sie genannt (442) und ausdrücklich wird gesagt: „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben“ (444). Also folgt auch im Intelligiblen die Handlung aus etwas, nämlich aus einem *Wesen*. Und die sittliche Vorschrift der „Autonomie“ besagt, dass sie eben nur aus diesem Wesen, nur aus dieser „beharrlichen Bedingung“, welche Träger des kategorischen Imperativs ist, erfolgen soll; sie besagt nicht, dass die Handlung aus „Nichts“ erfolgen soll. Die „Natur“ des handelnden Subjekts, im Sinne des *Wesens* dieses Subjekts, ist eben: Träger des Imperativs zu sein. Man denkt hier an das *secundum naturam* der Stoiker.

So viel zunächst zu der zweiten Form des Freiheitsbegriffs bei Kant rein als solcher.

Und nun Einiges zur Kritik eben dieses Begriffs: Ist nicht, logisch, diese im Wesen (im „Vermögen“) begründete sogenannte Freiheit sehr ähnlich dem, was im Gebiete der unbelebten Natur eine „Konstante“ bedeutet? Kraft seiner Konstanten, wenn schon nicht durch sie allein, wird doch auch in einem unbelebten Körper irgend ein Geschehnis jedesmal das, was es eben seinem Sosein und seiner Stärke nach wird. Und weiter: Unbelebte Geschehnisse an einem Körper, ob sie schon ihrem Sosein nach durch die Konstanten des Körpers bestimmt werden, werden als Geschehnisse überhaupt stets durch vorangegangene Geschehnisse gezeitigt und durch deren Sosein in ihrem Sosein mitbestimmt. Aber ist nicht ein Gleiches beim „intelligiblen Charakter“ der Fall? Das dieser in einem bestimmten Falle handelt, das geschieht jedesmal doch auch auf einen ganz bestimmten Anlass, einen „Reiz“ hin, d. h. dadurch, dass jeweils eine bestimmte Besonderheit ihm „erscheint“. Und zwar bestimmt der Anlass die Handlung nicht nur dem Dasein, sondern sogar dem Sosein nach „mit“. Denn seine dem Sosein nach freilich ganz wesentlich von ihm, von seinem *Wesen* als „beharrlicher Bedingung“ bestimmte Handlung wird doch auch von der Besonderheit des jeweils „Erscheinenden“ in ihrem Sosein mitbestimmt. Wenn das handelnde Subjekt mit seinem im intelligiblen Charakter gründenden Vermögen diejenige Handlung begeht, welche als Rettung eines Ertrinkenden „erscheint“, nun — so rettet es doch eben (erscheinungshaft) einen Ertrinkenden und tut nicht etwas beliebiges anderes. Das handelnde Subjekt ist ja doch zugleich das Subjekt des Erkennens, dem im Wege des „Affiziert“-werdens etwas „erscheint“, und zwar in jedem Falle etwas Besonderes. Dass es „unleugbar“ sei, dass „alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“, sagt Kant ganz ausdrücklich (K. d. pr. V. 40). Nur sei diese nicht „Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime“.

Die Analogie zwischen „intelligiblem Charakter“ und „Konstante“ ist in der Tat vollkommen. Beidemale Notwendigkeit des Anlasses, beidemale auch Soseinsbestimmung aus dem Wesen. Beidemale also, was die Hauptsache ist, Bestimmtheit aus etwas.

Kant sagt in der Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ (S. 36) freilich: „Die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe“ seien „nicht in der Natur belegen“ und es könne

„das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekt nicht bestimmen“. Aber das kann doch offenbar, in Übereinstimmung mit unseren Ausführungen, nur heissen, dass das intelligible Subjekt als Träger der Vernunft und des Sittengesetzes in seinem Dasein und Sosein nicht von der Natur aus bestimmt sei, nicht aber, dass es nicht zum Sosein seines bestimmten jeweiligen Handels durch das, was ihm jeweils „erscheint“, mitbestimmt werde. Übrigens sei beiläufig bemerkt, dass gerade an der angeführten Stelle das intelligible Subjekt wiederum ausdrücklich als „Grund“ bezeichnet wird, „die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung gemäss ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen“.

Also: Das sein Sollende folgt nicht aus dem Sein, aber es wird doch nur dadurch verwirklicht, dass es intelligible Subjekte gibt, zu deren *Wesen* es gehört, Träger der Sollens-Gesetze zu sein.

Es ist also der bei Kant übliche Freiheitsbegriff selbst, trotz allem, komparativ. Er heisst: frei von dem, was nicht zur sittlichen Seite des intelligiblen Charakterwesens gehört, oder doch durch dieses Wesensfremde nur als durch einen Anlass bestimmt; er heisst zumal: frei von egoistischen Triebbestimmungen. Aber er heisst nicht: „frei“ im Sinne völliger Unbestimmtheit.

e.

Wie soll nun dieser übliche, selbst letzthin komparative Freiheitsbegriff bei Kant die „Antinomie“ begründen?

Was in dem jetzt dargelegten Sinne an sich frei ist, das soll erscheinen als kausal bedingt. Man wird zunächst sagen, es sei ja doch auch *an sich* „bedingt“, wenn schon nicht durch zeitliche Abfolge, sondern eben durch *Essentia* (die ihrem Ansich nach unbekannt ist). Die Antinomie kann also wohl überhaupt erst konstruiert werden auf Grund eines ganz besonderen Begriffs der Naturkausalität und damit der Natur. Und zwar meine ich, dass Kant an dieser Stelle nun ganz ausdrücklich an einen echten Mechanismus der Natur gedacht hat, was er sonst, wie schon oben bemerkt wurde, durchaus nicht immer tut; sonst nämlich kommt es zu gar keiner „Antinomie“.

Die Antinomie ist denn also diese: Was „erscheint“ als dem lückenlosen, echten Naturmechanismus eingefügt, nämlich die Handlung eines Subjekts, ist „an sich“ zwar nicht völlig un-

bestimmt, aber doch durch ein diesem Naturmechanismus nicht irgendwie zugehöriges *Wesen* mit bestimmten *Vermögen* bestimmt.

Das ist nun aber ganz ebenso ein Widersinn für das Denken, wie die „Antinomie“ in ihrer ersten Form keine „Antinomie“, sondern ein blosser Widersinn war.¹⁾ Aus jenem intelligiblen *Wesen* heraus soll eine erscheinende Kausalkette als mechanische Kausalkette absolut anfangen, und sie soll doch auch Glied der allgemeinen lückenlosen echt mechanischen Kausalreihe überhaupt sein, derart, dass sie geradezu aus ihren kausalen, rein mechanischen Antezedenzen voraussagbar ist.

Wären beide Sätze der Antinomie wahr, so würde sich ein Widerspruch für das Erscheinungsreich selbst ergeben. Also sind nicht beide wahr.

Bricht man mit der lückenlosen mechanischen Naturkausalität, so fällt der Widerspruch hin. Aber dann fällt auch die Antinomie hin! Es wird alles zu einer Sachfrage, nämlich dem vitalistischen Grundproblem, ob es Durchbrechungen des echten Naturmechanismus gäbe. Gibt es sie, z. B. in den Handlungen, nun, dann werden eben, soweit das „Anschauliche“ in Frage kommt, Natur-„Anfänge“ durch nicht-mechanische, nur in ihrem Dasein gekannte *Wesen* gesetzt. Der allgemeine Begriff der „Bestimmtheit“ wird da aber gar nicht durchbrochen; nur mechanische Bestimmtheit gibt es nicht durchgängig — auch schon für Erscheinungen. —

In den „Prolegomema“ findet sich eine Stelle, welche, wie ich glaube, dieser unserer Auffassung der Freiheitsfrage sehr das Wort redet, und welche zugleich etwas dem Begriff der „Konstante“ sehr Ähnliches einführt; wobei man sich freilich wundert, dass Kant von einer „Antinomie“ redet, wo gar keine besteht. Es heisst da: „Denn was wird zur Naturnotwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jener Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen — [also nicht nach nur mechanischen Gesetzen!] — mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Kausalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige *Wesen* aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen“ (Pr. 131).

¹⁾ Siehe o. S. 115 f.

Hier ist „Freiheit“ deutlich ein aus besonderer Quelle stammendes Gesetz. Von völliger Unbestimmtheit, also echter Freiheit, ist garnicht die Rede. Um einen nicht-mechanischen Werdebestimmer freilich handelt es sich — ganz wie beim Vitalismus. Das *Wesen* des vernünftigen Subjekts ist „beharrliche Bedingung“ des sinnfälligen Geschehens, ganz ebenso wie eine vitale Entelechie, ja, wie eine anorganische Konstante beharrliche Bedingung des Geschehens ist. Von „Antinomie“ ist gar keine Rede, nicht einmal von einem irgendwie zu überwindenden Widerspruch. Freilich von echter „Freiheit“ ist auch nicht die Rede. Bloss „subalterne“ oder „subordinierte“ Anfänge (Pr. 132) im sinnfälligen, im „erscheinenden“ Geschehen setzen ja auch Entelechien und sogar Konstanten. Dem Sosein nach fängt das sinnfällige Geschehen, wenn man einmal so sagen will, „in ihnen an“, dem Dasein nach, als Geschehen überhaupt hat es eine vorausgegangene sinnfällige Ursache, welche freilich nur Anlass, „Reiz“ ist. Ohne Reiz freilich keine nichtmechanische Wirkung, aber — ohne Reiz oder Anlass auch keine Handlung!¹⁾ —

In seinem Beispiel vom Lügner (443) sagt Kant, dass wir seine Tat ansehen, „als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe“. Das „als ob“ ist hier wichtig. Warum setzen wir dieses *als ob*? Unseres sittlichen Bewusstseins willen, das uns zwingt, die Tat irgendwie „anzurechnen“ als gut oder böse. Also heisst hier wohl „frei“ nichts anderes als: wegen des Verantwortungsbegriffs als frei angesehen. Auf diesem Standpunkt der Ethik, welcher in der „Kritik der praktischen Vernunft“ dominiert, ist also die „Antinomie“ überhaupt gar keine eigentlich theoretische Angelegenheit. Die eigentliche Antinomie für das Denken entspringt erst daraus, dass das zunächst nur schlicht, in Form des Verantwortungsbewusstseins, vorgefundene sittliche Bewusstsein dem Theoretischen eingegliedert werden soll.

Eben hier ist nun freilich der Ort, wo bei Schopenhauer, (nicht bei Kant), der strenge Freiheitsbegriff und nicht nur der komparative auftritt, freilich durchaus nicht in Form einer „Antinomie“. Kant selbst sagt: „Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht über dieselbe hinauskommen“

¹⁾ Man vergl. auch noch aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ S. 85—93.

(444). Also: wir kommen nur bis an das Wesen, das *esse*, aus dem das *operari* folgt, und nennen dieses Wesen, dieses *esse*, im uneigentlichen Sinne „frei“. Schopenhauer fragt nun nach der mystisch zeitlosen „Herkunft“ des *esse* und antwortet: das war einer wirklich „freien“ Tat Wirkung.

f.

Wir fassen unsere Erörterungen über das Freiheitsproblem bei Kant kurz zusammen:

Auffassung: Kant denkt ganz überwiegend an einen Freiheitsbegriff, welcher „aus dem Wesen als einer beharrlichen Bedingung folgend“ (d. h. „autonom“) bedeutet; dieser Begriff soll in Antinomie stehen zum Kausalbegriff, welche Antinomie aber auflösbar sein soll, wenn Freiheit als für das Reich der Noumena, Kausalität als für das Reich der Phaenomena gültig angesehen wird. Ganz vereinzelt hat Kant wohl auch den strengen Freiheitsbegriff, d. h. den Begriff „völlig unbestimmt“; auch er soll zu einer unauflösbaren Antinomie führen.

Beurteilung: Der Freiheitsbegriff, den Kant ganz überwiegend gebraucht, ist trotz allem „komparativ“. Er bedeutet: „frei von nicht zum Wesen gehörigem“. Das freie Subjekt verhält sich hier wie eine „Konstante“, die auch das Sosein eines Geschehens bestimmt, obwohl Geschehen überhaupt von anderem Geschehen her stammt. Eine Antinomie besteht hier, wenn der Kausalbegriff weit gefasst wird, überhaupt nicht. Wird für Kausalität, in dogmatischer Weise, mechanische Kausalität gesetzt, so besteht freilich eine „Antinomie“, aber im Sinne eines gänzlich unauflösbaren Widerspruchs zwischen den Behauptungen, der eben durch Aufgabe der einen der einander widersprechenden Behauptungen vermieden werden muss.

Der echte Freiheitsbegriff steht zu jeder Kausalitätslehre in unauflösbarem Widerspruch; aber es braucht auch hier nicht zu einem Widerspruch zu kommen, denn schon für das Phänomenale tritt die Frage „Freiheit oder Bestimmtheit?“ als Frage auf, und zwar als reine Sachfrage.

Schopenhauers Freiheitslehre ist von Widersprüchen frei: Die Essenz des intelligiblen Charakters hat sich im strengen Freiheitssinne, durch nichts bestimmt „gemacht“; ist sie da, so ist

sie nur in einem gewissen komparativen Sinne frei, denn nun folgt alles aus dem *esse*, ist durch das Sosein des *esse* bestimmt.¹⁾

g.

Man hört in unserer Zeit häufig sagen, die Beurteilung einer Handlung unter den Gesichtspunkten der Kausalität und der Freiheit bedeute nur eine Verschiedenheit der „Standpunkte“, und diese Standpunkte, von denen der eine das Phaenomenale, der andere das Noumenale beträfe, hätten gar nichts miteinander zu tun. Diese Lehre ist sachlich ganz und gar unmöglich, und ganz sicherlich ist sie nicht „kantisch“. Denn das Wissen ist Eines, sachlich sowohl als auch insbesondere für Kant, dem man es denn doch wahrlich nicht aufbürden sollte, er habe zwei völlig unvereinbare Dinge ruhig nebeneinander bestehen lassen. Er kennt ja doch das Ding an sich als ein seinem Dasein nach wissbares, und er lässt es sogar „Grund“, „beharrliche Bedingung“ für das Phaenomenale sein. Er will doch den Widerstreit „auflösen“, eben durch die Beziehung auf das Ding an sich. Wie wir schon sagten: Zunächst, wegen des schlichten Vorfindens des „sittlichen Bewusstseins“ in Form des Verantwortungsgefühls, bleibt es freilich nur dabei, dass ich mich ansehen müsse, „als ob“ ich frei sei. Das mag man einen blossen Standpunkt nennen. Aber dann soll doch der eine „Standpunkt“ mit dem anderen versöhnt werden; und das geschieht eben in der Auflösung der dritten Antinomie. Also: Was die Philosophie zu leisten versuchen muss, hat Kant ganz klar gesehen, ob wir schon die Lösung, welche er bietet, nicht als endgültige Lösung annehmen konnten.

Die Lehre vom „Standpunkt“ spielt, wie wir oben (S. 109) schon gesagt haben, bekanntlich bei den Neukantianern auch mit Rücksicht auf den Zweckbegriff eine grosse Rolle. Wir haben sie auch hier abgelehnt. Sagt doch eigentlich jede „Standpunkts“-Lehre nichts anderes als dieses: Man klappt das eine Buch zu und

¹⁾ Bei Hegel ist die „Freiheit“, zu deren immer höheren Graden sich das Absolute entwickelt, die bloss komparative, sittlich autonome Freiheit. Ob die Entwicklung des Absoluten zu diesen Graden von komparativer Freiheit hin selbst im echten Sinne frei oder als durch das *Wesen* des Absoluten bestimmt gedacht wird, ist nicht ganz klar; wahrscheinlicher ist mir das zweite.

macht das andere Buch, in dem etwas ganz anderes steht, auf. Ist das wirklich „Philosophie“, d. h. Lehre von dem Einen Wissen? Aber man sagt uns, das eine Buch enthalte „Konstitutives“, das andere enthalte eine „Idee“. Als ob eine Idee, die dem Konstitutiven widerspricht, (anstatt es zu vervollständigen), mehr wäre als eine müßige Zugabe.

Besprechungen.

Cassirer, Ernst. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Verlag: Bruno Cassirer, Berlin, 1917. XIX u. 575 Seiten.

Der Titel des jüngsten Werkes von Ernst Cassirer hat den Vorzug, ein wichtiges gegensätzliches Begriffspaar nicht nur zur Hälfte positiv und zur andern Hälfte negativ, sondern auf beiden Seiten positiv zu beleuchten. Nicht Freiheit und Unfreiheit oder Form und Unform stellt der Verfasser einander gegenüber, sondern der Freiheit wird ihr Gegenteil, die Form, als Heilung gegen etwaige unselige Weiten, der Form als Gegenteil, die Freiheit, als Heilung gegen etwaige unselige Engen gegenübergestellt. Es soll durch diese Kategorien eine gemeinsame Beziehungsfläche geschaffen werden, auf der sich die verschiedenen Probleme, die die deutsche Ideengeschichte vornehmlich des klassischen 18. Jahrhunderts bietet, die inneren Kämpfe um die Selbständigkeit der einzelnen geistigen Provinzen, die in den Gesetzen ihrer Form die Freiheit finden, behandeln lassen. Im Mittelpunkt steht ein grosses Kapitel über Goethe, den Ausgang bilden staatsphilosophische Erörterungen

Die Darstellung hebt an mit einem Blick auf die Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs in der Neuzeit, auf jenes freie, weltliche Bildungsideal, das die grossen Künstler, Denker, Forscher der Renaissance an den Tag legten. Drei nationale Grundtypen werden da unterschieden. In der italienischen Renaissance kehrt sich die Stellung zur politischen Wirklichkeit hervor. Dante wird als Herrschernatur aufgefasst, als ein souverän das Universum sozusagen gestaltender Wille, Petrarca als ein Psychologe, der die Spiegelung seines Ich bei anderen erstrebt und erst auf diesem Umwege zu sich selbst gelangt. Für die französische Renaissance wird Montaigne als Repräsentant herausgegriffen, der vielseitige Denker, der weder Gelehrter, noch Staatsmann, noch Poet, noch im eigentlichen Sinne Philosoph war, sondern ein Privatmann mit individuellen Liebhabereien und Launen. Das neue Selbstbewusstsein in Deutschland wurzelt in der religiösen Sphäre. Der deutsche Humanismus scheint dieser Darstellung in Luthers Wirken zu gipfeln. Es tritt dadurch zeitweilig eine Verschiebung von der eingeschlagenen Richtung auf das Ganze der geistigen Kultur ein; denn die Reformation ist im Gebiete des Religiösen eigentümlich zu Hause.

Der zweite Teil der Einleitung hebt an mit dem geschlossenen Weltbilde aristotelischer und neuplatonischer Herkunft, wie es von Dantes Beatrice poetisch verkündigt wird. In dieses Weltbild hatte zunächst Kopernikus eine Revolution gebracht. Das neue Lebensgefühl, das Giordano Bruno beseelt, findet hierin eine Befreiung aus Kerkerschranken, und es befestigt sich in Keplers Lehren, die statt der preisgegebenen geschlossenen Figur des Kosmos die Harmonie des durch innere Gesetze zusammengehaltenen Alls beleuchten. Die Ungleichförmigkeit des Geschehens wird der Erkenntnis erobert durch die Mathematik, die sich auch des Ungleichförmigen messend zu bemächtigen weiss. Die gleiche Revolution wiederholt sich in der sozialen kirchlich-staatlichen Sphäre. Das sichere Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen in der alten, festen Ordnung wird aufgehoben, und siehe da, es entsteht doch kein ordnungsloses Chaos.

Luthers Bruch mit dem alten Systeme stellt den einzelnen vor neue Aufgaben, die er tief sinnig in der Forderung des Glaubens zusammenfasst. In der Hervorhebung des herzlichen Glaubens gegenüber den äusseren Werken scheint eine mystische Abwendung vom Tun zu liegen, doch wird bei Luther die Beziehung zur Welt nicht abgebrochen, sondern nur von den Kraftquellen der Innerlichkeit her neu belebt, während bei Eckhart und Tauler die Entformung und Entbildung des sich in das Göttliche versenkenden Ich die Gefahr einer radikalen Loslösung von den wirklichen Lebensaufgaben der Weltverhältnisse in sich schliessen mochte. Aus dem Mittelpunkt des Persönlichen heraus kann alles durch die Gesinnung geheiligt werden. Jeder Arbeitsstoff erlangt durch seine gute Formung eigenen Adel.

Hier glaubt Cassirer einen Grundzug feststellen zu können, der sowohl in der religiösen sozialen Anschauung wie in der philosophischen idealistischen zu erkennen ist: für das neuere theoretische Weltbild ist es bezeichnend, dass die Wirklichkeit erfasst wird als ein nach allgemeinen Leitsätzen erforschbarer Zusammenhang von Tatsachen. Die durchdringende Energie des Gedankens stiftet auf dieser Seite die Ordnung und Form des Ganzen, die andererseits aus einem Chaos zum Kosmos von dem einheitlichen Zentrum des Glaubens und der Gefühlsenergie aus gestaltet und aufgebaut wird. Die revolutionäre Befreiung von dem alten autoritativen System geht nun, wie Cassirer schildern will, über sich selbst hinaus und fordert weiterhin Freiheit der Formen in dem Sinne, dass diese Formen, wie Gesellschaft, Staat, Wissenschaft, Recht, nicht nur im religiösen Lichtschein neu begründet, sondern nach ihrer eigenen Gesetzmässigkeit souverän werden. Aehnlich wie Kurd Lasswitz sieht der Verfasser des Werkes über den Substanz- und Funktionsbegriff (1910), den wir hier leicht wiedererkennen (29, 324 f., 339, 376 f.), in der Ideengeschichte eine Tendenz von einer hierarchischen Weltauffassung extensiver Seinsstufen zu einer solchen, die der intensiven Ordnung gestaltender Funktionen gerecht zu werden sucht, so dass die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens nicht nebeneinander für verschiedene Bezirke des Seins gelten und sich inhaltlich ergänzen, sondern jede auf das Ganze der Wirklichkeit geht, aber jede nach dem Gesetze ihrer besonderen Form. Die Entdeckung dieser Grundformen in ihrer autonomen, von fremden Geboten freien Geltung ist das eigentliche Thema des folgenden Buches über „Freiheit und Form“.

*

Mit Leibniz beschäftigt sich eingehend das erste Kapitel, wie sich dem Leibnizischen System das vor 15 Jahren erschienene, etwa zehnmal so lange, ausgezeichnete Jugendwerk des Verfassers und alsdann das Werk über das Erkenntnisproblem, in dem Leibniz auch eine wichtige Stellung einnimmt, schon gewidmet hatten.

Das mechanische Geschehen bildet für Leibniz eine ununterbrochene Kette von kausal verknüpften Zuständen in Raum und Zeit. Doch dass überhaupt etwas geschieht, ist aus den Regeln der Mechanik und Mathematik nicht abzuleiten. Wir müssen in jeden Moment die Tendenz zur Veränderung hineinlegen, und die Einheit einer Lebensreihe entsteht erst durch ein beherrschendes Etwas, durch Identität des Subjekts im Wechsel der Zustände. Dies ist der Gegenstand der Metaphysik. Im Selbstbewusstsein ist die Gewähr für das Ineinander des Einen und Vielen gegeben. Der für die mechanische Auffassung unerreichbare Punkt, die Apperzeption, liefert die neue Beleuchtung. Die äussere Folge hat einen inneren Grund in der Substanz erhalten, die das Gesetz des Uebergangs von jedem Punkt der Ruhe zum folgenden in sich trägt. (61) Leibniz hebt die Individualität der Einzelreihen als besondere Einheiten hervor. Allenthalben individuelle Spontanität, doch Uebereinstimmung und Verknüpfung im Gesetz des universellen Kosmischen. Die Natur ist unaufhörlich schöpferisch, das Wirkliche voller Besonderung, jede Form zugleich frei und gebunden (63), nämlich gebunden durch das Gesetz, frei durch die Eigenheit des Gesetzes,

weil es das Gesetz des eigenen Wesens ist, was sich entfaltet, nicht Zwang von aussen, sondern Notwendigkeit von innen. Diese Monadologie hat die Kategorien der seelisch-geistigen Wirklichkeit allgemein bestimmt und von den Kategorien der physikalischen Mathematik geschieden (63, 76). Lessing, Herder, Goethe verwenden im Aufbau ihres Weltbildes hier zuerst geprägte Formen; denn Leibniz schuf, wie Cassirer ausführt, der Epoche der klassischen Literatur und Philosophie die geistigen Ausdrucksmittel.

Auf Leibniz folgen in einem den ästhetischen Formen gewidmeten Kapitel anziehende ideengeschichtliche Charakterisierungen (von Gottsched, Lessing (145 ff.), Hamann (171 ff.), Herder (180 ff.), Winckelmann (200 ff.)). Den Höhepunkt scheint jedoch der folgende Abschnitt über Kants Freiheitslehre zu bilden, auf die ich noch zurückkomme. Leben, Lyrik und Naturforschung Goethes finden alsdann eine ausführliche Würdigung.

*

Von der All-Bejahung des Herzens in der Liebe, der Gottesliebe, nimmt die Darstellung ihren Ausgang. Der liebevolle Zustand des Innern (281) ist Goethes Jugendgenialität, sein Pantheismus. Doch auf Begriffe wie Pantheismus, Polytheismus, Monotheismus kam es ihm nicht sonderlich an. Er nimmt alle diese Formen als Naturforscher, Poet und sittlicher Charakter gelegentlich für sich in Anspruch (282, 389). Auf die „Kniee seines Herzens“ zwingt ihn Herders grosse Art, durch das universelle liebevolle Gefühl, den Eros, allen Kehrriech der Historie zur lebendigen Pflanze zurückzuwandeln, das Menschentum selbst in aller bunten Mannigfaltigkeit teilnehmend, liebend zu erfassen. Dieselbe Wendung kehrt bei Kleist Goethe gegenüber wieder. Und beidemal scheint der angebetete Mensch, als sei er der Anbetung unwürdig, beiseite zu treten und am Ende Goethe nicht vor Herder und Kleist nicht vor Goethe zu knien, sondern vor dem, als dessen Herolde nur jene grossen Verkünder im Sonnenschein ihrer leuchtenden Lichtbotschaft erschienen waren. Auch der grosse Prophet ist ein Bruder (285, 287, 289), wenn auch homo homini deus hier zu werden scheint.

Die Begeisterung fasst Nahes und Fernes, Vergangenheit und Gegenwart in Goethes Dichtung gern zusammen (286, 317 f., 344, 417). Die Schranken der Zeit und des Raumes scheinen zu versinken (319), Inneres und Aeusseres ungetrennt in einer ursprünglichen Einheit zu ruhen. Goethe sieht gern vorwärts. Er meint, es gibt kein Vergangenes, das man leidend zurückersehnen dürfte. Er will sich das Schöne einverseelen, einvergeistigen, dass es an seinem Ich ewig weiter wirke und bilde. Er will sich formen lassen von seiner produktiven Sehnsucht.

Die Griechen, von denen Xenophon in seiner Anabasis erzählt, riefen „Thalassa“ jubelnd aus, als sie nach langer Wanderung die Küste erreichten und den Wasserspiegel glänzen sahen, — ein ähnliches Gefühl überkommt vielleicht den Leser nach der Wanderung durch das vogoethische Jahrhundert, wenn diese freie Lichtgestalt erscheint, denn sein Licht bedeutet Heimat den Suchenden, nicht allein den Kindern seines Volkes. Das überzeitliche Problem von Freiheit und Form gelangt durch ihn in die innigste Nähe zeitgenössischen Empfindens. Es ist die Fragestellung und die in ihr enthaltene, durch sie involvierte Antwort, die der Folgezeit gehört.

Nicht eine hinzutretende Ergänzung ist der Gedanke der Form zum Gefühl der Freiheit, sondern die gestaltenden Funktionen des Lebens enthalten ihn von Anfang an in sich beschlossen. Cassirer sieht ab von bedenkliehen Periodisierungsversuchen und ängstlichen beengenden biographischen Einzelheiten. Was die Dichter „ins Enge“ gebracht, sollen wir, nach Goethes eigener Weisung, nicht ins Weite klaben. Gegen diese Rückverwandlung des aus dem Leben verwandelten Bildes in Stoff (298, 403), hat sich auch Jakob Burckhardt schön ausgesprochen.

Cassirer geht aus von der Totalität des Goethischen Wesens. Sieht man etwas näher zu, so erkennt man als Wichtigstes sein zentrales Leben als die Geschichte eines unablässig strebenden aktiven Geistes, eine Ent-

faltung inneren Reichtums in Beantwortung allen möglichen wohl aufgenommenen Reichtums des von aussen Empfangenen. Selbst Spinoza scheint keine äussere Bereicherung dieses Wesens zu bedeuten, sondern lediglich innere Konfirmation, die Resonanz eines vorhandenen göttlichen Grundtons (292). Dem Wechsel und Werden der Natur gegenüber fand Spinoza in der Mathematik den bleibenden Bestand, Goethe in der künstlerischen Gestaltung, in den Gebilden, die sich, dank einer „Gabe von oben“, die ihm die Fähigkeit verliehen, Erlebtes zu formen, von ihm loslösten und, die Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Seins in ihre Form aufnehmend, auf sein eigenes Inneres befreiend zurückwirkten (299). Andererseits bot ihm die Naturbetrachtung in der wirrevollen, doch nicht unfruchtbaren Enge des praktischen Lebens gelegentlich auch eine Erlösung durch den Anblick jener grossen „Konsequenz“, die er als Forscher studierte (306, 408). Gegen das Zufällige und Eigensinnige, das der beschränkten Individualität des Künstlers entstammt, sucht und findet er Rettung in einer Synthese von Kunst- und Naturbetrachtung, die während der italienischen Reise zur Reife gelangt (309, 320, 379, 409). An die Stelle der blossen Subjektivität einer glühenden Künstlerseele setzt er nun in genauer Parallele zu seinen naturphilosophischen Ueberzeugungen ein typisches und naturgesetzliches Wirken objektiver Art. Der Gegenstand selber scheint sich in regelrechter Fügung zu offenbaren, zu enthüllen (310f.). Das Schöne wird zur Manifestation von Gesetzen, die wir sonst vielleicht nicht gewahr würden. Hier findet Goethes klassischer Stilbegriff seine Grundlagen. Die Poesie ergreift das Besondere und hat in ihm das Allgemeine mit, dagegen in der Allegorie zu einem Allgemeinen das Besondere als Beispiel gesucht wird. Doch glaubt Cassirer feststellen zu können, dass die Lyrik des jugendlichen Dichters von einem Punkte ausgehend sich zur universalen Empfindung weitet, während für die Lyrik des Alters die Anschauung des Ganzen bereits zum Ausgangspunkt geworden ist (314f.). Das Allgemeine in der Form, die die Idee besitzt, werde nicht nur nebelhaft geahnt, sondern erschaut, es dränge sich in ein konkretes Symbol zusammen. Von dieser Charakteristik aus wird der westöstliche Divan beleuchtet (315ff.)

Goethes Naturbetrachtung vermeidet die scheinbar unausweichliche Alternative, entweder ohne alle begriffliche Deutung sich rein an Gefühl und Phantasie zu halten (Mystik, pantheistische Metaphysik, Gestaltung in der künstlerischen Anschauung) oder den wissenschaftlichen methodischen Weg der Beobachtung, Vergleichung, Berechnung zu betreten (322f.). Dem Zwange dieses Entweder-Oder unterliegt sie nicht. Es war nicht seine Art, sich vor der Mannigfaltigkeit in ein Einheitsgefühl zu flüchten — der frühere Aufsatz über die „Natur“ wird bald überholt —, wohl aber geht er auch nicht in den Einzelheiten auf, sondern findet seinen einheitlichen Standpunkt in einer ideellen Sphäre, in der jedoch das produktiv Praktische als der Weisheit letzter Schluss gilt (325f.). Alle Denkfragen (Probleme) haben sich für ihn in Handlungsaufgaben (Postulate) zu verwandeln (326, 341). Seine Darstellung des Fortgangs seiner botanischen Studien wird als ein in der Geschichte der Wissenschaften schlechthin einzigartiges Dokument bezeichnet (327). Doch behandelt Cassirer die Entwicklung der Goethischen Naturanschauungen nicht allein an diesem Leitfaden, sondern an der Hand der verschiedensten Aeusserungen. Gelegentlich werden Verse in gehaltvoller Prosa paraphrasiert, gelegentlich charakteristische Briefstellen herausgegriffen, die in ihrer frischen Ursprünglichkeit unendlich persönlich und lebendig wirken. Goethe ist über den Gegensatz des Ideellen und der Erfahrung, hinaus, und auch die heutigen wissenschaftlichen Erörterungen über Goethes Stellung zur Naturforschung zeigen sich, wie Cassirer findet, der „heldenmässigen Idee“ Goethes, die Schiller im August 1794 zu charakterisieren wusste, selten gewachsen (vgl. z. B. S. 382f.). An dieser Stelle nun (333ff.) greift Cassirer auf wichtige Kategorien zurück, die er in seiner früheren Schrift (1911) über Substanz und Funktion näher zu beleuchten suchte. Er unterscheidet das Allgemeine als Ergebnis der Abstraktion vom Einzelnen und das Allgemeine als Gesetz der Ver-

knüpfung des Einzelnen (vergl. auch 314, 339, 361 f., 369, 382 f.) Auf der einen Seite wächst die Allgemeinheit als schematisches Gattungsbild durch Fortlassung unterscheidender Züge, auf dem zweiten Wege wächst nicht die Unbestimmtheit mit dem Allgemeinen und handelt es sich nicht um einen Aufstieg zu Arten und Klassen, die an Inhaltsarmut zunehmen, je höher man steigt wie in dünnere Lüfte, sondern es handelt sich um zunehmende Bestimmtheit in der Vergegenwärtigung und Erforschung der Beziehungen, die vom Einzelnen zum Einzelnen obwalten. Es werden mithin zunehmend an Realationen reichere Komplexe zusammengefasst und Ketten geschmiedet, die die vorher unterschiedenen Einzelheiten in Reihen zusammenschliessen. Die durchgängige Verknüpfung wird dabei stets fester, und auf die Regel der Verknüpfung kommt es an, auf den Reihenbegriff, nicht auf den Gattungsbegriff der alten Klassifikationen (351 f.). An die Stelle dieses Gattungsbegriffs also, der in seiner Allgemeinheit tötet, setzt die neue genetische Betrachtung die universelle Geltung einer Regel, nach der das Besondere entsteht (376 f.). So wird die spezifische Bestimmtheit nicht aufgegeben, sondern reiner und reiner entfaltet (380).

Goethes Natur widersetzte sich der Arbeit, durch Setzung eines fertigen Stifts neben den andern ein Mosaikbild zusammenzufügen (337, 345), ähnlich wie ihm etwa das Verfahren Crebillons, die Leidenschaften wie Kartenbilder auszuspielen, die man mischen, ausspielen, wieder mischen und wieder ausspielen könne, ohne dass sie sich veränderten, als ein Unding widerstrebte (386 f.). So genügte ihm denn auch die botanische Klassifikation nicht (393). Nicht nach Kennzeichen der Uebereinstimmung sieht er sich um, nach den Bedingungen der Entwicklung der Formen geht seine Frage. Alles Einzelne scheint, wenn der Blick auf das Ganze fehlt, nur ein toter Buchstabe (344). Goethes Auge aber ruht in leidenschaftlicher Anteilnahme auf den Erscheinungen des Wandels und Umwandels, die die organischen Geschöpfe ihm zeigten (348). Diese Teilnahme und dieser Drang nach geordneter Frage versprach bereits eine Antwort (265, 349, 358 f.). Recht im Gegensatz zur Romantik in ihrer ungestillten Sehnsuchtsstimmung wird von Goethe auf seiner Irrfahrt nach der Urpflanze das Königreich einer neuen fruchtbaren echten Methode des Gewährwerdens einer stetigen Entwicklung entdeckt (350 f.). Fortan stellte sich ihm die Vielheit der Phänomene nicht als lastende Tatsachenmasse beängstigend dar, er hatte die Erlösung aus Seelennöten in der Zuversicht gefunden, dass er sich auch hier der Leitung seiner inneren Stimme in Ruhe überlassen und die eigene Bahn, analog seinem sonstigen Lebensgange, beschreiten dürfte.

Die Phantasie und ihre Geschwister, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, arbeiten daran, das Sein aus einem statischen Ganzen in ein dynamisches Ganzes aufzulösen (373). Das Gebilde der Form wandelt sich dieser Betrachtung in den Prozess, aber der Prozess strebt wieder dem Gebilde zu (378). Vor dieser Offenbarung Gottes, der das Feste lässt zu Geist zerrinnen und das Geisterzeugte fest bewahrt, bleibt der Dichter andächtig verweilend als vor einem höchsten Begriff, den der sittliche Denker wie der tätige Mann zu erringen vermag, stehen (357, 378). „Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung, Vorzug und Mangel . . .“ beseelt ihn in inniger Begeisterung, und doch sind es, nach Cassirers Meinung, nicht allein geniale dichterische „Anregungen“, die, wie eine noch weit verbreitete Ansicht will, Goethe der organischen Naturwissenschaft gegeben hat, sondern er habe ihre Grundtatsachen und Grundmethoden entdeckt (382).

In der Faustdichtung erblickt Cassirer einen Spiegel der Entwicklung Goethes. Sie stellt sein Formgesetz ungewollt und notwendig dar (408, 415 f.). Die Magie und glühende Beschwörung der unbekanntten Mächte weicht dem stillen Anschauen. Die „scientia intuitiva“ (329, 407), von der Spinoza spricht, gibt ihm Mut, sein ganzes Leben der Betrachtung widmen zu wollen. Die Natur in ihrer Schrecklichkeit schwindet, jenes

Medusenhaupt, das noch Werther ängstigte und als düsterer Fluch der Gretchenragödie innezuwohnen scheint, und es erscheint statt ihrer die gute Führerin zur Konsequenz und Stetigkeit (306, 408) und reicht ihm bis ans Lebensende die helfende, heilende Hand. Die titanischen Ideen, die so gross beginnen, zerfliessen in Nebel; denn zu dem ewig Guten, ewig Schönen zu leiten, ist der Götter Werk, die er gewähren lassen möchte. Die Form ist dem aus Italien in das „gestaltlose Deutschland“ zurückgekehrten Denker (411) etwas unsagbar Bedeutendes geworden. Scheinbar jedoch nur bringt er aus dem Auslande heim, was eigentlich aus seines eigenen Herzens tiefer Heimat stammt. „Sie steigt hernieder in tausend Gebilden . . .“ Einzig veredelt sie den Gehalt, verleiht ihm und sich die höchste Gewalt kraft der in ihr wirksamen Himmelsnade. Dem von ihrem heiligen Eros ganz erfüllten Manne ist Pandora-Helena nicht allein in Jugend- und Frauengestalt auf Erden symbolisch sehnsuchtweckend sichtbar als ewig Hinanziehendes, Hebendes, Ahnungen Weckendes, sondern, wie es von Lynkeus heisst, in allem, was die glücklichen Augen je gesehen als göttliche Offenbarung zu innigster Beseligung und Läuterung des Lebens. Er folgt dem Geahnten nach und fühlt im Tun und Weiterschreiten die täglich neu zu erobernde Freiheit, die zugleich Befreiung von dem eignen Lebensschweren und für andere Wohltuendes bedeutet. „Die Vollendung der Subjektivität hat zu ihrer Begrenzung in einer Aufgabe geführt, die zugleich unendlich und objektiv ist (414 vgl. auch 271, 289). Und damit hat Mephisto sein Spiel verloren.“

*

Im Gegensatz zu der Möglichkeit eines Verbindungsweges zwischen Goethe und Kant über die Natur und das Gegebene vermittelt die sittliche Persönlichkeit Schillers zwischen beiden auf dem Kantischen Wege über die Idee und Aufgabe. Cassirer hat ihn durch kundige Kontrastkunst beleuchtet, indem zu dem bedeutenden Versuche Schillers einer theoretischen Rechtfertigung des eigenen Künstlertums (425, 429, 442) als Voraussetzungen von der ästhetischen Seite her die Lehren von K. Ph. Moritz und von den ethischen die spekulativen Gedankengänge Johann Gottlieb Fichtes verdeutlicht werden (438 ff., 454 ff.). Schillers Stellung bringt wohl dann auch zugleich zwischen der dynamischen Schönheitsidee Herders und dem plastischen Begriff Winckelmanns eine höhere Synthese zustande (217, 468). In der klassischen Kunstform scheint Cassirer alsdann einen schmalen Höhenpass zwischen den Abgründen der sogenannten Verstandesaufklärung und der Romantik zu erblicken (469 f.).

Fichtes ethischer Idealismus will die vergebliche theoretische Frage nach der Ursache und Herkunft der ursprünglichen Einschränkung, in die sich das Ich versetzt findet, in die fruchtbare praktische Frage nach dem „Wozu“, nach dem Sinn der Grenzen des unendlichen Strebens im Endlichen umwandeln. Die Grenze sei dazu da, um in der fortschreitenden sittlichen Tätigkeit des Ich aufgehoben zu werden, wodurch der Geist seiner unendlichen Bestimmung eigentlich inne werde (457). Der Entstehung nach unbegreiflich sind diese Schranken ihrer Bedeutung nach das Klarste und Gewisseste, denn sie erhellen die bestimmte Stelle in der sittlichen Ordnung der Dinge, wo unsere Pflichten liegen. Die Welt ist in dieser Beleuchtung, wie der tief sinnige Denker es lebhaft und grandios zusammenfasst, eine Versinnlichung des Grundstoffes unserer Pflichten (458, 462, 546), und wir durchschreiten somit im Tun eine unendliche Reihe konkreter Bestimmungen, ohne doch jemals bei einer von ihnen aufgehalten zu werden. Was auf ein Objekt geht, sei endlich (45 ff.). An der Endlichkeit des Seins aber werde die Unendlichkeit des Sollens offenbar.

*

Im letzten Teile der wertvollen Untersuchungen Cassirers werden Freiheit- und Staatsidee aneinander gehalten. Wieder wirft der Verfasser zur Feststellung der Eigentümlichkeit des deutschen Wesens einen Rückblick auf die Staatstheorien der anderen Nationen und sucht zu erklären, wie es kam, dass sich bei Schiller und Fichte das Ideal des Deutschtums

so eng mit dem Ideale der Humanität zusammenschliessen konnte (478 f.). Nach einer paradoxen Aeusserung ist der deutsche Nationalcharakter als ein Ursprüngliches gewachsen ohne Geschichte (478, 485). Das Problem von Volk und Staat steht hier somit auf einem völlig anderen Boden als bei den anderen grossen Kulturnationen Europas. Seit der Renaissance wendet sich die dieser Epoche überall eigene Teilnahme an den wirklichen Verhältnissen auch einer theoretischen Darstellung und Erhellung der politischen Praxis zu. Bei den Italienern hat Macchiavelli die kunst- und listenreiche Herrschaftstechnik seiner Zeit zu analysieren gesucht, bei den Franzosen ist Richelieu der geniale Kopf, dessen Gründung der durch Kämpfe beständig bedrohten nationalen Einheit auf das absolute Königtum die entscheidende Wendung eingeschlagen hat. Aus der Zentralisierung der Staatsgewalt in der Person des Herrschers konnte später die Uebertragung der Staatsidee auf das unpersönliche Subjekt des Volkes hervorgehen. In Rousseaus Allgemeinwillen soll noch der ursprüngliche Machtwille des Staates seine über alle Sonderinteressen sich erhebende Verwirklichung finden (483). In Deutschland wird eine neue Staatsauffassung, nicht wie in Frankreich und England aus der Kraft des Geschehens heraus, sondern aus der Macht des Gedankens gewonnen und zu rechtfertigen unternommen. Die einzelnen Lebensgebiete pflegen in der allgemeinen Geschichte des deutschen Geisteslebens ihr reales Wachstum, wie Cassirer ausführt, zugleich mit den philosophischen Bemühungen nach ihrer gedanklichen Rechtfertigung zu entfalten (102 f., 484 f.). So wurde die ästhetische Reflexion und Kritik eine produktive Bedingung für das künstlerische Schaffen, so soll nun nach Fichte das Sein der überindividuellen nationalen Einheit des Deutschtums als ein bewusstes Werk, im Gegensatz zu der fehlenden Einheit in der Form, die der geschichtlichen staatlichen Existenz eigen war, aus dem Geiste hervorgehen, und zwar nicht als Fortsetzung der Geschichte, sondern als ein Anfang. Fichte erblickt in dem Mangel auf dem Gebiete der realen eine notwendige Bedingung für die ideelle Entwicklung.

Die Darstellung Cassirers will nun aber nicht die Genesis des deutschen Staates, sondern die Revolution von Freiheits- und Staatsidee im deutschen Geistesleben geschichtlich beleuchten. Nicht allein wie das gelegentlich zum blossen Schlagwort gewordene Freiheitsprinzip von Einzelnen und sogar von grossen objektiven Kulturgebieten, gegen die Ein- und Uebergriffe des Staates zur Geltung gebracht wird, sondern, über dieses Negative hinaus, in welcher wechselseitigen Beziehung sich Freiheit und Form auch auf diesem Gebiete verhalten, und inwiefern der Staat mit seinen Bindungen als Ausdruck und Erfüllung derselben prinzipiellen Forderung erscheinen darf, die in der Freiheitsidee lebendig ist, soll als ein wichtiges Kapitel in der Schilderung des deutschen philosophischen Idealismus abgehandelt werden.

In den folgenden Ausführungen werden nun an der Hand des Problems von Freiheit und Form die Gedanken über den Staat von Cusa, Leibniz und Wolf, Friedrich dem Grossen, Lessing und Herder, Kant, Humboldt, Fichte, Schelling, Hegel entwickelt. Ich werde diesen anderen Orts eine eigene Besprechung widmen.

*

Bei Immanuel Kant hat Ernst Cassirer wohl den Höhepunkt seiner Entwicklungsdarstellung gefunden, bei Wolfgang Goethe ist in seinem so viel Prächtiges und Gediegenes enthaltenden Buche der breiteste Ozean menschlichen Fühlens und Lebens überblickbar, ingens aequor. Das Rezipitive bei Goethe, seine stille Tiefe, dabei oft nach nachtwandlerischer Passivität und gotterleuchteter Begnadung von oben aussehende Wesensart und Wirkungsweise, hat in Kants Lehren, wie sie die Richtung Cassirers deutet und vertritt, eine gewaltige Ergänzung und harmonische Vervollständigung, ohne die andere Seite damit aufzuheben, streng und stilvoll erhalten. In Leibniz aber fliessen fruchtbare Voraussetzungen, die den glaubenstarken Optimismus dieses Genius noch in weite Folgerungen hinaustragen. Leibniz vermittelt denn auch zwischen den in der Terminologie bisweilen aneinander vorbeisprechenden Geistesheroen.

Das energische Betonen des aktiven Elements, wie es schon in ungezählten sprachlichen Wendungen der kritizistischen Theorie bei Cassirer auffallen kann, hat mich, wie ich gestehe, anfangs eher abgestossen und befremdet als angezogen und so erwärmt, wie es die ins Herz scheinende Deutlichkeit einer wahren Einsicht zu tun pflegt. Diese Wirkung beruhte wohl in subjektiven Hemmungen, die erst überwunden werden mussten, um den Blick für das Richtige frei zu machen. Ich empfand zunächst im Gegensatz zu den Ausführungen in dem Kapitel über die Freiheitsidee im System des kritischen Idealismus (221 ff.) einen starken Hang zu abweichender Verlegung der Akzente. Von Augustin und dem ihm folgenden Jansenismus aus über die Fragen der Heils- und Erlösungslehre in einem Sinne orientiert, dem die Abhängigkeit der Seele vom Höchsten als das Beste, Gewisseste und Unverlierbarste in Zeit und Ewigkeit gelten muss, konnte ich mich einstweilen schwer an eine Phraseologie gewöhnen, die den Begriff Abhängigkeit nur als etwas zu Ueberwindendes, ein psychologisches Unzulängliches, zu werten schien.

Die aktivistische Terminologie schien indessen eng an das Freiheitsproblem geknüpft; war doch für Kant unter Freiheit nicht Loslösung aus der Kette der Ursachen verstanden, sondern im Gegenteil ein neben dem Gesichtspunkte der Ursächlichkeit seinerseits desgleichen zu Rechte bestehender Gesichtspunkt. „Frei ‚im positiven Verstande‘ heisst für Kant nicht die Handlung, die ‚von selbst‘ anfängt, sondern die in sich selbst ihren Zweck und ihre Norm hat“ (227). Die Beschaffenheit nicht des Getanen, sondern des im Getanen wirksamen Willens ist das Entscheidende und „guter Wille ist“, wie Goethe ganz kantianisch im ‚Clavigo‘ sagt, „höher als aller Erfolg“. Warum höher? Weil der Erfolg nicht über die Güte des Willens richtet, sondern der Wille in sich Wert hat, auch wenn in der dem Willen entzogenen Sphäre der äusseren körperlichen Wirkungen das durch den Willen Erreichte nicht dem Gewollten entsprechen sollte. Dies ist der neue sittliche Gesichtspunkt, der die Beurteilung der Handlungen von allem Aussenwerk befreit. Die religiöse Betrachtung kann sich nicht hierzu im Gegensatz befinden; sie will nur betonen, dass der gute Wille selbst ein Tun ist, das, wie die Wirkungen, schliesslich in Gottes Hand liegt; haben wir doch selbst jene innerlichste Fähigkeit zu wollen und zu handeln nicht selbst aus dem Nichts geschaffen, sondern erhalten sie fort und fort wie das Leben als eine Gabe aus unerforschlichen, doch dem Glauben unendlich Vertrauen einflössenden Ewigkeitstiefen.

Cassirer will in seinem Buche nicht den gesamten Gehalt des kantischen Systems spiegeln, es war ihm in diesem Zusammenhange hauptsächlich nur darum zu tun, die ursprüngliche und wesentliche Tendenz darzustellen (262). Und als diese scheint er eine charakteristische Verbindung des Freiheitsbegriffs mit den Problemen des Formalen zu erblicken. Kants Leistung vollzieht eine neue Isolierung der Gebiete und eine neue Vereinigung: eine neue Orientierung über die ganze geistige Wirklichkeit, und eine allgemeine Systematik des Kulturbewusstseins wird damit gewonnen. Mit ihm ist der „Schulbegriff“ der deutschen Philosophie „Weltbegriff“ geworden (64, 99, 224). Er zieht sich aus der konkreten Inhaltsfülle der einzelnen Gebiete zurück, um sich der Bestimmung des Formalen zuzuwenden. Die Selbstgesetzgebung war für Teilgebiete des Bewusstseins schon ans Licht gehoben, als er sie für die zentrale Bewusstseinsform des Willens zu entdecken unternahm; denn in der Form des reinen Willens erschliesst sich uns, seiner Doktrin nach, die grundlegende Form, die jeder reinen Geistigkeit überhaupt eigen ist (230). In der Anerkennung eines durch sich selbst geltenden Willens und eines rein durch sich selbst verbindlichen Gesetzes konstituiert sich, wie der Terminus lautet, jene intelligible Ordnung, die wir Vernunft nennen. Die Auffassung aller Pflichten (Notwendigkeiten von Handlungen aus Achtung fürs Gesetz 233, 253) als gottgegebener Gebote bleibt dadurch ungeschwächt fortbestehen, können wir doch Pflichten auch nicht anders als auf dem gleichfalls gottgegebenen Wege der Wirklichkeitserfahrung erkennen. In den Erlösungsreligionen

steht allerdings das passive Ergriffensein der Seele durch Gott voran (240), hier ist die Gewissheit der Existenz Gottes nur ein anderer Ausdruck für die Behauptung der Gewissheit des Sittlichen selbst. Cassirers kritizistische Stellung verbietet eine dogmatische d. h. ohne Reflexion auf die Organisation des Bewusstseins erfolgende Setzung einer jenseitigen Aussenregion. Die Begründung der Freiheit wird nicht in einer übersinnlichen, noch sinnlichen Welt gesucht (239), sondern die Freiheit als erstes durch sich selbst gewisses Datum setzt und begründet das intelligible Sein. Das freie Selbst entdeckt sich selbst in der Anerkennung eines Sachwerts (253), und in dieser Entdeckung des Geistigen von sich selber wird die wahre Form der Objektivität gesehen, die in der Wahrheit selbstgegebener Gesetze gegründet ist (244). Doch man mag nach diesen zusammengezogenen Wendungen nicht den dialektischen Fluss der Arbeit Cassirers wiedererkennen, und es bleibt nichts übrig als auf die feinsinnigen, gehaltvollen Einzelausführungen hinzuweisen.

*

Vieles vereinigt sich, um das Werk Cassirers zu einem ebenso durch Klarheit und Anmut des Vortrags anziehenden wie durch souveräne Stoffbeherrschung von einem festen Standpunkte aus und durch reichste Kenntnisse, Gediegenheit, Umsicht und Besonnenheit wertvollen Buche zu machen. Die Sicherheit der Führung, Prägnanz und Schärfe der Bestimmungen, Geschlossenheit und doch zugleich keine engen Absperrungen zulassende Universalität und Eindringlichkeit der Darstellung, die vollendete Leichtigkeit in der Aufhellung und Klärung von schwierigen Problemen, Feinheit und Richtigkeit in der psychologischen Charakterisierung, bewundernswerte Vertrautheit mit den entlegensten Einzeldaten verbunden mit einem ungewöhnlichen Können, allenthalben das Bedeutende, Wesentliche und für die folgende Entwicklung Fruchtbare herauszuheben und in seinem eigenen Glanze zu beleuchten, und bei alledem noch die abgeklärte Ruhe und Schlichtheit, von allen doktrinären oder fanatischen Anwendungen freie, angenehme kühle Sachlichkeit der systematischen Entwicklung stellen die Arbeit wohl den besten ideengeschichtlichen Orientierungen, die wir besitzen, an die Seite. Sie schöpft überall aus den Quellen in frischer Lebendigkeit, und doch darf ihr nicht weniger nachgesagt werden, omnes consuluisse Deos, dass sie auch die Literatur über den Gegenstand auf die beste Weise benützt und studiert hat. Nicht nur die Koryphäen der Wissenschaft, auch die neueren, noch weniger bekannten Autoren finden vielseitige Beachtung. Wohlerwogen scheint auch die Abmessung des Raumes, die den einzelnen Gestalten gegönnt wird, in der architektonischen Anlage des Ganzen, so dass die Freiheit von subjektiven Willkürlichkeiten in dieser Beziehung ebenso erstaunlich wie vorbildlich wirkt. Wenn Spinoza relativ zurücktritt, Wieland nicht vorkommt, die Studie im allgemeinen selten über den Rahmen der deutschen Geistesgeschichte hinausgeht und der Kant eingeräumte Platz äusserlich nicht in die Breite geht, so sind das eigentlich nicht sowohl grosse Nachteile als kleine Vorzüge der selbstverständlich auch von gleichsam zufälligen Einflüssen nicht vollständig unberührt gebliebenen Anlage der Disposition. Gerade in dieser Fassung aber waren solche Abtönungen, solche Farben, solche Kontrastwirkungen und übersichtliche Ordnungen eben möglich, wie sie uns geboten wurden. Die Ablehnung Rousseaus vonseiten Cassirers geschieht offenbar in der Absicht und Richtung auf eine sachlich grössere, weitere Bejahung, denn das Kunstideal Goethes scheint, um des in ihm enthaltenen Bejahungswürdigen willen, vorzüglicher als die an Verneinungen allzugesährlich krankende zivilisationsnegierende Tendenz des Rousseauschen Naturideals.

Gleich weit davon entfernt, Unterschiede zu gunsten einer roheren Vereinheitlichung zu verweisen, wie davon, unnötige Schärfen und schroffe Gegensätze in die Konturen der grossen ideellen Bewegungen hineinzukonstruieren, beachtet Cassirer als ein echter Sohn des Zeitalters nach Leibniz den Grundsatz der Stetigkeit. Wenn Georg Simmel vielleicht nicht ganz von der Neigung frei zu bleiben scheint, gelegentlich die Pointen

etwas zu spitz zu schleifen und z. B. in seinem kleinen Schriftchen über Kant und Goethe die wesentliefte Einigkeit der beiden vielleicht grössten Erdensöhne in den geistvollen Wendungen seiner dialektischen Kontrapunktik ein wenig zu beunruhigend zu zerspalten, so wird man in allen einzelnen Ausführungen die scharfsinnige Untersuchung des Genannten doch wohl nur bis zu der Grenze Recht behalten lassen wollen, wo das scheinbar Zwiespältige zur Verdeutlichung verschiedener Persönlichkeiten dient; dass dieses äusserlich Zwiespältige weiterhin nicht ohne überbrückende Harmonie bleibt, wird jedoch fühlbar, sichtbar, selbstverständlich, wenn die dunklen Wölbungen der willkürlichen Systematik schwinden, beziehungsweise durchsichtig werden, und der blaue Himmel des Realen über diesen beiden befreundeten Antipoden gemeinsam zu erschauen ist. Wir entfernen uns dazu von der Geschichte des Irdischen in die überzeitlichen Fragen der Ideen, die Cassirer unter die entscheidenden Begriffe Freiheit und Form zusammenfasst. Allein diese Entfernung von der Erde bedeutet zugleich eine Rückkehr in die ewige Heimat.

Berlin-Charlottenburg.

Dr. Hans Lindau.

Spranger, Eduard. Begabung und Studium. Leipzig-Berlin, Verlag und Druck B. G. Teubner 1917. 99 S. (Deutscher Ausschuss für Erziehung und Unterricht.)

Unter dem Titel „Begabung und Studium“ hat der bereits seit einer Reihe von Jahren auf dem Gebiete der Bildungspolitik geschichtlich, theoretisch und praktisch tätige Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Leipzig, Eduard Spranger, hochschulpädagogische Untersuchungen veröffentlicht, deren Erörterung wohl noch lange — nicht allein den verdienstvollen „Deutschen Ausschuss für Erziehung und Unterricht“, sondern die Oeffentlichkeit überhaupt beschäftigen werden; handelt es sich doch um Gesichtspunkte und Fragen von einschneidender sozialer Bedeutung und über die Grenzen des engeren Schulbetriebs sowohl wie der nächsten zeitlichen Gegenwart hinausreichender politischer Tragweite. Das alte und doch nie veraltete Problem des „Aufstiegs der Begabten“ steht hier zur Diskussion, und der Sprecher scheint in hervorragender Weise zur Behandlung dieses Themas geeignet. Man könnte fast in ihm nach seinen bisherigen Leistungen den prädestinierten Anwalt in Sachen von „Begabung und Studium“ und in dem Titel der Schrift die kürzeste Formel, die die Summe seines Wesens zieht, erblicken.

Sprangers Schriften verfolgten von früh an das Ziel einer Wissenschaft, zu der im hohen Grade Phantasie und Kunst gehören, einer Charakterologie typischer Lebensformen, die in der Weltliteratur gelegentlich systematisch, meistens jedoch wohl ohne systematische Absichten gepflegt und angebaut worden ist. Ein Talent hierfür bekunden auch die geistvollen, fesselnden Charakteristiken gewisser Strukturzusammenhänge von teleologischer Bedeutung, die uns in der vorliegenden kleinen Arbeit begegnen. Spranger liebt es, Typen zu schildern. Er greift wesentliche Züge heraus, wie das von grossen Dichtern zu geschehen pflegt, und er scheint die Neigung zu haben, seine Charaktere zu Nutz und Frommen von späteren Generationen in den goldenen Käfig seiner künstlerischen Form zu sperren. Um nicht in allzuviel Einzelheiten abzuschweifen, möchte ich hier nur die drei plastischen Portalfiguren als Beispiel erwähnen, die den Eingang der Untersuchung über Begabung und Studium schmücken. Es wird da vom Standpunkte des Staates und der Gemeinschaft aus, also innerhalb einer sachlich historisch befestigten Sphäre, nach den Mitteln und Wegen gefragt, gute Einzelleistungen „dem Ganzen der Nation, ihrem Gedeihen und ihrer Macht zugute kommen zu lassen.“ Diesem Ziele gegenüber lassen sich, wie Spranger ausführt, drei verschiedene politische Grundstandpunkte unterscheiden. Die konservative Staats- und Lebensauffassung, durchdrungen von dem Glauben an Recht und Segen der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung, schenkt den Ansprüchen einer aussergewöhnlichen intellektuellen Begabung wohl

am wenigsten wohlwollende Teilnahme. Die Charakteristik dieser Gesinnung wird vertieft und verdeutlicht durch Kennzeichnung ihrer kritischen Ablehnung eines nicht das Ganze der menschlichen Seele ergreifenden Intellektualismus. „Blosse Kultur des Kopfes erzeugt nach dieser Auffassung Hochmut.“ Es entspringt daraus: für den Einzelnen die Gefahr des Wurzelloswerdens und des Hinauswachsens über den Kreis, für den er seinem ganzen Wesen nach allein geschaffen ist, — für den Staat aber die Revolutionsgefahren, die besonders von neuerungssüchtigen Journalisten (novarum rerum cupidi) heraufbeschworen werden. Leistungsfähigkeit innerhalb der Grenzen der zugewiesenen Domäne ist willkommen, doch wird im allgemeinen echte Begabung als das Erbstück der aristokratischen Klasse betrachtet. Die Liberalen dagegen glauben nicht an eine andere ererbte Ungleichheit als die des Besitzes und der willkürlichen Rechtsordnung, sie wollen jedem Tüchtigen, jedem Talente freie Bahn gönnen (S. 2, 84). Einer positiven Förderung stehen jedoch auch sie insofern kühl gegenüber, als sie die Entfaltung der Anlagen des Einzelnen zur vollen humanen Ausbildung für ein freies Werk der Persönlichkeit halten, das von Innen heraus, ohne äussere Eingriffe, sich vollziehen muss. Von Wilhelm von Humboldt und Rousseau bis auf Herbert Spencer haftet dieser Politik und Pädagogik, nach dem bekannten Vorbilde der sog. klassischen Nationalökonomie von Adam Smith, ein stark negativer Zug an. Der Optimismus des „laissez faire, laissez aller“ glaubt an Selbstdurchsetzung und harmonische Entfaltung aller echten Kräfte, wenn nur die künstlichen Schranken fallen. „Selbsthilfe und Selbstbestimmung sind die Leitsterne dieser Lebensauffassung. Sie haben über dem Wege aller derer geleuchtet, die sich durch die Ungunst der äusseren Verhältnisse Bahn gebrochen . . . haben.“ Also freie Berufswahl, Freizügigkeit, die Einrichtungen für höhere Bildung jedermann offen, der — Zeit und Geld dazu hat. „Für Zeit und Geld selbst noch zu sorgen, würde dem streng liberalen Staat als eine Ueberschreitung seiner Rechte gegenüber dem Individuum erscheinen!“ Sogar der allgemeine Schulzwang scheint von diesen Prinzipien aus nur schwer zu rechtfertigen. Ein dritter Standpunkt meldet sich noch weiter links, gegenüber den Schäden eines durch die Unterschiede der Besitzverhältnisse allzu ungleichen und daher doch nicht genügend freien Wettbewerbes, zu Worte. Spranger bezeichnet ihn als den sozialen. Der Sozialismus bedeutet eine Art Rückkehr von der Freiheit zur Form, indessen nicht zu der alten, sondern einer inzwischen gewandelten, neuen Form. Dem Ideale der freien Konkurrenz tritt das der gesellschaftlichen Organisation gegenüber, und zwar mit dem Ziele, dass das Ganze jeden Einzelnen an seiner Stelle fördern und jeder Einzelne dem Ganzen unbedingt zu Dienst und Leistung verpflichtet sein soll (S. 3, 91f.). Es ist ein wechselseitiges Verhältnis der Verantwortung. Wo diese Gesinnung zur Herrschaft gelangt ist, wird die Begabung nicht dem individuellen Kampfe ums Dasein ohne positive Förderung überlassen, sondern gleichsam an die Stelle der natürlichen Auslese die Unterstützung durch künstliche Zuchtwahl einzusetzen gesucht.

Der Universitätsbetrieb in seiner akademischen — schönen, doch nicht vollständig ungefährlichen Freiheit steht heute noch wesentlich in Zeichen des Liberalismus (S. 4f.). Johann Gottlieb Fichtes Universitätsplan dagegen, den vor einigen Jahren die Berliner Kaiser-Geburtstagsrede (1910) von Alois Riehl so anregend und eindringlich uns vor Augen führte, trägt die strengen Züge einer sozialistischen Organisation. Die Gegenwart lebt in einer Übergangszeit, in der sich die politische Gesinnung einer gegen erstarrte Formen des Vergangenen gerichteten Freiheitsliebe vielfach in einen gegen die Gefahren des freien Gehehlens gerichteten Willen zu strafferem Staatssozialismus gewandelt hat. Dieser Wandel ist in der Geschichte der gelehrten Bildungsinstitute zu spüren, und sicherlich scheint Spranger nach allen seinen früheren Darstellungen ganz besonders dazu berufen, hier als Historiker wie als Verkünder von Zukunftsvorschlägen sich vernehmen zu lassen. Bedenken gegen eine liberale

Lebensordnung an den Universitäten im allgemeinen kann er nicht teilen; einer Umbildung des Universitäts- in Schulbetrieb widersetzt er sich sogar lebhaft, (besonders Vorwort, vgl. auch S. 6, 8, 29), aber Gedanken, wie sie Riehl uns in seinen Ausführungen über ein Dozentenhaus entwickelt hat, unterstützt er aufs kräftigste (S. 68 ff.); denn der Aufstieg der Tüchtigen soll, seines Erachtens, nicht durch ausserhalb der sachlichen und persönlichen Begabung liegende Bedingungen schwer gehemmt, z. B. durch die Ungunst von Protektions- und Vermögenslosigkeit hintangehalten werden (S. 63). Es gilt die wissenschaftlichen und praktischen Begabungen zu finden und zu fördern (7, 73). Nach beiden Seiten hin wird uns vieles geboten.

Berlin-Charlottenburg.

Hans Lindau.

Vierkandt, Dr. Alfred, Universitätsprofessor in Berlin: *Staat und Gesellschaft in der Gegenwart*. Eine Einführung in das staatsbürgerliche Denken und das politische Leben der Gegenwart. A. d. Sammlung „Wissenschaft und Bildung“ von Quelle und Mayer, Leipzig 1916, 161 S.

In anmutig gemeinverständlicher Form gibt uns der Berliner Soziologe hier einen Ueberblick über das Wesen der sozialen und politischen Beziehungen des heutigen Lebens. Sieben Kapitel besprechen 1: Wesen und Form des Staats, 2: Die Gesellschaft, 3: den modernen Nationalstaat, 4: Die Reformbewegungen der Gegenwart, 5: den Klassencharakter des Staates und der Gesellschaft, 6: den Kampf in der modernen Gesellschaft und 7: die politischen Parteien der Gegenwart. Ein Schlusskapitel, das die schöpferische Entwicklung, die mehr aus der Gesellschaft wie aus dem Staate komme, betont und zur Gemeinschaft zurück, von der Sache zum Menschen strebt, um den Staat selbst zur Macht des Guten zu gestalten, schliesst das Ganze ab. Literaturangaben und Register sind angefügt.

Wenn Verfasser in seinen Erörterungen der ersten Kapitel den Staat als Macht und die Gesellschaft als Freiwilligkeit kennzeichnet, so hat er damit vielleicht nicht ganz den richtigen Gegensatz gefunden. Im Begriffe der Gesellschaft fasst er sowohl die Elementarformen sozialer Beziehungen, wie sie den Familienbedürfnissen, den Bedürfnissen nach Geselligkeit und wirtschaftlichem wie sonstigem Verkehr entspringen, als auch die korporativen Gestaltungen, die in der ausgebildeten Familie und den Vereinigungen sonstiger Art vom kleinsten Vereine bis zu Staat und Kirche bestehen, in eines zusammen, und stellt sie dem Staate gegenüber. Richtiger wäre doch wohl, diese korporativen Sozialformen allesamt den elementaren gegenüberzustellen und unter ersteren dann den Staat als die heute machtvollste Korporation zu kennzeichnen. Jede Korporation übt Macht über ihre Glieder aus, will andere sich untertan machen oder sie verdrängen. Dass nun heute der Staat, im Mittelalter mehr die Kirche, an die Spitze trat, und dass in den Staaten wieder bald eine grundbesitzende Herrenkaste, bald die Bureaukratie, bald die Militärorganisation als überragende Macht hervortritt, das müsste aus den Beziehungen zwischen Elementarformen und Korporativformen abgeleitet werden.

Dieser Unterscheidungsmangel gibt manchen Ausführungen des sonst überaus sachkundigen Verfassers, insbesondere den drei ersten Kapiteln ein etwas undeutliches Gepräge. Auch die Beziehung des Staatlichen zum Nationalen, welch letzteres heute gar nicht mehr die Merkmale der Abstammung, und des gemeinschaftlichen Wohnbodens und Kults, wenig mehr das der gemeinsamen Sitte und Volkssprache, sondern wesentlich nur das wichtig gewordene gemeinschaftsfördernde Verkehrsmittel der gemeinsamen Schrift- d. h. der umfassenderen Verkehrssprache enthält, dürfte nicht ganz richtig geraten sein.

Vielleicht wirkt gerade dieser Unterscheidungsmangel auch dazu mit, dass Verfasser die Werturteile, insbesondere die moralischen nicht überall klar aus den tatsächlich in den elementaren und korporativen Lebensbeziehungen enthaltenen Grundlagen herauslöst. Betreffs der Kampf-moral tut er das (109 f.) sehr scharf; Herrschaftlichkeit und Handel hat er

nicht ebensogründlich in ihre inneren Moralbeziehungen verfolgt. Daher tragen seine eignen Werturteile auf den ersten Blick mehr das Gepräge subjektiver Meinung als sachlich begründeter Urteile.

Das sind sie allerdings in Wahrheit nicht. Er entwickelt (69.) sehr fein, dass wir den einzelnen Fall aus den gegebenen Verhältnissen, nicht aus einer noch gar nicht vorhandenen Gemeinschaftsmoral zu begründen haben, dass wir aber bei Reformen nicht etwa bloss fordern, sondern die Verhältnisse selbst entsprechend ändern müssen; und hierfür steht ihm als Zielrichtung der Gemeinschaftsgedanke, der ja in der Tat der grundlegende Moralgedanke ist, nicht der heute immer noch mächtige Beherrschungs- und Vernichtungsgedanke vor der Seele.

Wer zwischen den Zeilen zu lesen weiss und ebenfalls auf diesem Boden steht, der wird gerade an den späteren Betrachtungen des Büchleins seine herzliche Freude haben. Den Abschnitt über Reformbewegungen und manch anderes hat Referent geradezu mit Hochgenuss gelesen. Hinter dem Plauderton, in dem oft die schwierigsten Probleme erörtert werden, verbirgt sich eine nicht alltägliche Einsicht in die sozialen Zusammenhänge, der eine ebenso umsichtige wie massvolle Beurteilungsweise der Menschen und Dinge zur Seite steht. Von Parteischlagworten und von solchen Ueberschwänglichkeiten, wie sie der Krieg so vielfach erzeugt hat, lässt sich Verfasser nicht blenden und hinreissen. Besonders aber ist zu betonen, dass er anstelle des leeren: „Das wollen wir!“, das die idealistischen Richtungen leider so oft kennzeichnet, auf die Bedingungen weist, unter denen auch der Idealismus allein wirklich „wollen“, d. h. etwas erreichen kann, nämlich auf die realen Machtgrundlagen. „Die Macht ist ein unentbehrliches Mittel um das Gute zu schaffen; darum soll man, falls man sie nicht schon besitzt, nach der Macht streben, die für das jeweilig zu verwirklichende Gute erforderlich ist“ (157.).

Darmstadt.

F. Staudinger.

Köster, Adolf Dr. Der junge Kant im Kampf um die Geschichte. Berlin 1914. Verlag von Leonhard Simion Nf. 110 Seiten.

Diese Arbeit bedeutet eine beachtenswerte Tat im gegenwärtigen Kampf um die geistesgeschichtliche Bedeutung Kants, insbesondere um seine Grundlegung des Wissenschaftssystems. Lange genug hat man in Kant nur den Logiker der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis gesehen und die Neuorientierung, welche die Philosophie an ihm vollzog, war zunächst nur eine Neufundierung dieser theoretischen Logik. Langsam vollzog sich hier in den letzten 2 Jahrzehnten ein entscheidender Umschwung. Je mehr die geisteswissenschaftlichen Probleme an Bedeutung gewannen, je mehr die Kulturwissenschaften sich in einer übergreifenden Logik zu fundieren suchten, je mehr das Problem der Geschichte als Wissenschaft zentrale Bedeutung gewann, umso dringender wurde die Notwendigkeit, Kants Leistung auch für diese Probleme herauszuarbeiten. Auch hier hat Hermann Cohen bahnbrechend gewirkt; ebenso haben Windelband und Rickert Bedeutendes zur systematischen Klärung dieser Probleme geleistet. Wir begrüßen daher lebhaft die vorliegende Arbeit Kösters, die den geschichtsphilosophischen Gedankengängen Kants in seiner vorkritischen Periode nachspürt. Der Wichtigkeit und Aktualität des Gegenstandes entsprechend sei ihr eine eingehende Besprechung gewidmet.

Die Einleitung ist einigen grundlegenden Gedankengängen gewidmet. „An der Wiege des Kritizismus stand das historische Faktum der Wissenschaft“. Jede echte Wissenschaft hat irgend ein inneres Verhältnis zur geschichtlichen Kontinuität. Zwar war es in erster Linie das Faktum der Naturwissenschaft, von dem Kant ausging. Aber von vornherein hat Kant auch das Problem der Geschichtswissenschaft empfunden. Und weil Kant von Anfang an auch diesem Problem tiefste Aufmerksamkeit und angestrengteste Arbeit gewidmet hat, birgt die Stellung des Kritizismus zur historischen Methode eine klärung- und richtunggebende

Lösung für den heutigen Streit in sich. Köster sieht seine Hauptaufgabe darin, nachzuweisen: „die Stellung Kants zu der Historie — und zwar der Historie in jeder Richtung der Kultur — kann nicht mehr wie bisher als eine lediglich zeitgeschichtlich bedingte, unfruchtbar-konstruktive, ungeschichtliche, und wie die Vorwürfe alle lauten, abgetan werden. Wie zu dem Natur-Gegebenen und seiner Erkenntnis, so hat Kant auch zu dem Historisch-Gegebenen und seiner Erkenntnis eine originale und fruchtbare Stellung begründet“. Das Gegebene der Zeit ist für den Kritizismus ebenso ewiges Problem, wie das Gegebene der Empfindung. Von Anfang an sucht Kant das geschichtliche Problem im Zusammenhang mit der Ethik zu lösen; dieser Zusammenhang drängte sich Kant von vornherein als innerwissenschaftlicher auf. Nicht immer ist Kant hier klar geblieben, religiös-theologische Interessen haben oft die Sachlage verdunkelt. (Vgl. dazu die diesbezüglichen Arbeiten von Cohen und Tröltzsch.) Der Grundgedanke der Orientierung aber ist klar und durch die innerwissenschaftliche Systematik gefordert. —

Der erste Teil der Arbeit behandelt das Verhältnis der kantischen Persönlichkeit zum Problem des Historischen. Um Kants geschichtliche Probleme und Ideen richtig zu verstehen und zu würdigen, müssen sie gesehen werden von seiner zeitgeschichtlichen Gegenwart aus. Sie dürfen nicht gemessen werden an den Hymnen Goethes, an den Humanitäts-idealen Lessings und Herders; sie müssen gemessen werden am damaligen preussischen Staate, in dem Kant lebte, dessen Zwang und Bevormundung er bei jedem Schritt zu spüren bekam. Nur in diesem Zusammenhange tritt ihre ganze Reinheit und Grösse, das ganze sittliche Pathos, das sich in ihnen ausspricht, zutage. — Zwei innerpersönliche Tendenzen bestimmen Kants historisches Bewusstsein: einmal ein gewaltiges Selbstbewusstsein der reinen Vernunft, der reinen sittlichen Idee allem geschichtlich Gewordenen in Vergangenheit und Gegenwart gegenüber; zugleich aber verbindet sich damit ein ausgeprägter Sinn für alle geschichtliche Kontinuität. Mit dem fortschrittlichen Rationalismus verbindet sich ein meist religiös gefärbter und bedingter Konservatismus. Daher erhält Kants Freiheits- und Gerechtigkeitspathos auch das Gediegene und Nüchterne, das es so ungemein abhebt von allem phantastischen, die Realität überfliegenden Gefühlsromantizismus. Sein Idealismus steht fest auf dem Boden der politischen Wirklichkeit. Kant stellt sein ganzes Interesse in den Dienst einer nach dem Ideal geregelten sittlichen Gemeinschaftsarbeit. Alles ist bestimmt von einem rational festgelegten Ideal. So kalt und eisig diese theoretische Begründung Kants Gegnern (Herder, Hamann) auch schien, so tief und heiss war die Glut, welche dieses Gerechtigkeitspathos gebar. — Köster führt nun im Einzelnen Beispiele an für diesen Charakter des Kantischen Gerechtigkeits- und Freiheitspathos; so insbesondere seinen scharfen Gegensatz gegen jedes positive Kirchentum, sowie seine Stellung den staatlichen und politischen auch kulturellen Aufgaben seiner Zeit gegenüber. So machte Kant stark und energisch Front gegen jede patriarchalische Landesvatertheorie. „Man macht die Leute erst unfähig, sich selbst zu regieren, alsdann entschuldigt man dadurch seinen Despotismus, dass sie sich nicht regieren können“. (Kants Refl. I, 1, p. 109). In derselben Richtung liegt Kants Stellung zum Riesenproblem der Schule und Pädagogik. Wie erdnah dieser Kantische Idealismus ist, zeigt uns hier eine Reflexion zur Anthropologie; „Weltbürger müssen die Welt als Insassen und nicht als Fremdlinge betrachten. Nicht Weltbeschauer, sondern Weltbürger sein“. — Trotz dieses hohen rational-idealistischen Standpunktes besitzt Kant eine ungemeine Ehrfurcht vor aller tatsächlichen geschichtlichen Kontinuität. Kant teilt nicht den egoistischen Individualismus der Romantiker; er ist tief durchdrungen von der Uebergeordnetheit der grossen Gemeinschaftswerte über alle Individualwerte. Das ist kein Beugen vor einem fremden Willen, sondern die Anerkennung der die Gemeinschaft regelnden Gesetzmäßigkeit. Bis ins einzelne hinein kommt diese gleichsam konservative Seite im historischen

Bewusstsein Kants zum Ausdruck, besonders auch in Sprache und Stil. So vereinigt Kant in seiner Stellung der Geschichte gegenüber mit dem rationalen Rigorismus der sittlichen Menschheitsidee ein ungemein zartes Verständnis für die geschichtliche Entwicklung als solche. Diese Zweifelt der innerpersönlichen Tendenzen finden wir in anderer Form in der innerlogischen Systematik seines philosophischen Werdeganges wieder.

Der 2. Teil der Arbeit Kösters verfolgt durch die einzelnen Schriften hindurch das wissenschaftstheoretische Ringen um das Problem der Geschichte. Bereits in Kants Erstlingsschrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ tritt der Kern seines im 1. Teil charakterisierten historischen Bewusstseins klar zu tage: Selbstbewusstsein der Vernunftkultur verbunden mit echter Selbstbescheidung! „Es ist die sokratische Ironie, die von Anfang an im Kritizismus lebt“. Die nächsten Schriften sind naturwissenschaftlichen Einzelproblemen gewidmet. Gerade sie sucht nun Köster für ein bestimmtes Kantisches Geschichtsbewusstsein in Anspruch zu nehmen. Es ist interessant, dass sich gerade an natur- und nicht geistesgeschichtlichen Aufgaben Kants historisches Bewusstsein herauszuarbeiten beginnt. Von vornherein zeigt Kant grosses Interesse für die Abhängigkeit aller spezifisch menschlichen Kultur von dem Werdegang der natürlichen Entwicklung. In diesen ersten Schriften stehen wir in der Epoche eines naturalistischen Geschichtsbewusstseins Kants. So besonders in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. In dieser physischen Astronomie wird die mathematische Newtons entwicklungsgeschichtlich erweicht. Der Mensch wird mit in das Reich der naturgeschichtlichen Entwicklung einbezogen. Die Geschichte des Menschen wird gesehen als Teil der Naturgeschichte. Ueberall spürt Kant den Gesetzen nach, mit denen die menschliche Geisteskultur abhängt von den natürlichen Entwicklungsbedingungen. — In der Dissertation 1755 taucht das Problem von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte auf. Auch hier wird unter theologischem Gesichtspunkte die einheitliche Verbindung von Natur- und Menschengeschichte festgehalten. Und überall sucht Kant nach dem strengen wissenschaftlichen Weg, auch diese geschichtlichen Probleme zu lösen. — Auf demselben Boden stehen die 3 Schriften, die sich auf das Erdbeben von Lissabon beziehen. Auch hier wird im allgemeinen der naturalistische Standpunkt vertreten, wenn auch da und dort die Möglichkeit einer anderen Geschichtsbetrachtung durchblickt.

In dieser Hinsicht ist wichtig die Ankündigung des Kollegs über physische Geographie 1757. Das anthropologische Interesse kommt hier zum erstenmal klar zur Besinnung. 3 Betrachtungen der Erde werden unterschieden: die mathematische, die politische und die geographische. Hier vertritt die politische Geographie die ethischen Interessen, die entwicklungsgeschichtlichen Probleme der Moral, des Rechts und des Staates. So kann man behaupten, dass sich Kants praktische Interessen aus dem naturwissenschaftlich-geographischen über das anthropologisch-historische zum ethischen entwickelt haben.

Diese Entwicklung zeigen besonders die weiteren Arbeiten. War Geschichte bisher natürliche Entstehung, Entwicklung, so ist sie jetzt immer mehr die Beschreibung und gesetzmässige Bestimmung des Tatsächlichen, Individuell-Besonderen; immer mehr zeigt sich eine psychologische Erweichung des historischen Naturalismus. Es ist besonders die Einwirkung Rousseaus, die sich geltend macht. Dieser Einfluss R.s auf die Kantische geschichtsphilosophische Entwicklung kann nicht hoch genug eingeschätzt und bewertet werden. In Rousseau wirkte auf Kant ein ungebrochenes, ungezügelt Menschentum ein. Das mächtige, menschliche Gefühl, das hier wirksam war, verrückte seinen ganzen systematischen Gesichtspunkt. Kants Menschen- und Geschichtsbetrachtung wird durch Rousseau mit energischem Ruck auf die Ethik hingelenkt. Hier trat ihm das Pathos des sittlichen Menschen gegenüber. Mit einem Male war auch für Kant der Mensch nicht mehr nur ein Glied in der naturgesetzlichen

Kausalkette, — er war noch etwas Anderes, Grösseres. In diesen Jahren, in denen das Menschenproblem Kants ganze Aufmerksamkeit, in Anspruch nahm, wurzelt — wie Köster nachdrücklich betont, — Kants Kritizismus. In den Kritiken erst schuf er sich die logischen Grundlagen, von denen aus eine Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme erst möglich war. —

Wir haben noch den Werdegang in den weiteren Schriften bis 1781 zu verfolgen. In der Arbeit „Einzig möglicher Beweis . .“ wird zum erstenmal das Problem einer Gesetzlichkeit der Menschenwissenschaften im Unterschied von den Naturwissenschaften klar empfunden und gestellt. Es ist die Orientierung Kants auf den königlichen Weg der wissenschaftlichen Gesetzlichkeit, die von vornherein auch für das Problem der Geschichtswissenschaften richtunggebend war.

In kleineren Gelegenheitsarbeiten erkennen wir, dass die erste Grundlegung schon getan ist; sie muss vom Ideal her gewonnen werden, das hier allerdings noch nicht eindeutig bestimmt als ethische Idee gefasst wird. Am stärksten zeigt sich Kants geistesgeschichtliches Interesse in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Ueberall finden wir hier eine grossartige Synthese von positiven Gesichtspunkten, die in Beziehung stehen zu naturwissenschaftlichen und naturgeschichtlichen Interessen, mit dem kritischen Wertgesichtspunkt einer ideellen Beurteilung. Die einzelnen Urteile dieser geschichtsphilosophischen Betrachtungen sind der Ausfluss von Kants ethisch-normativem Kulturbewusstsein. In gedanklicher Grossartigkeit wird auch die Kunstgeschichte zur Folie des ethischen Wertbewusstseins. — Immer mehr und mehr vertieft und reinigt sich das eigentliche geschichtsphilosophische Interesse. In den „Fragmenten“ wird der ethische Kern klar und programmatisch gefasst: „Wenn es irgend eine Wissenschaft gibt, deren der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ihn lehrt: die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was er sein muss, um Mensch zu sein“. Man glaubt hier, das ganz grosse, tatenfrohe Lebensideal des das Leben bejahenden Diesseitmenschen herauszuhören, wie es Goethe im Faust II. Teil gebildet hat.

Stärkstes Interesse fordert die Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen Kants 1765/66. Wir haben hier eine ungemaine Erweiterung des historisch-anthropologisch-politischen Interesses. Köster formuliert: „Die Bewegung zum kritischen Höhepunkt, geht parallel mit dem Wachsen der geisteswissenschaftlichen Interessen“. Immer aber bleibt der Zusammenhang mit den natürlichen Entwicklungsgrundlagen gewahrt. In ebendieser „Nachricht“ stellt Kant der Historik gewaltige Aufgaben, die sie z. T. bis heute noch nicht gelöst hat. Er fordert eine umfassende Völkergeschichte im Zusammenhang mit den natürlich-geographischen, ökonomischen und politischen Faktoren. Zugleich fordert er eine vergleichende Moralgeschichte. Es ist das eine gewaltige Wissenschaftssynthese von Natur- und Sittlichkeitsgeschichte. Und die wissenschaftsgesetzlichen Grundlagen sind die geographisch-klimatischen, die ökonomischen und die völkerpsychologischen Faktoren. Das sind doch ungemein moderne Forschungsaufgaben unserer unmittelbaren Gegenwart! Gerade hier zeigt sich an einer entscheidenden Stelle der umfassende Wissenschaftsgeist Kants. — Ungemein wichtig für unser Problem sind auch die „Träume eines Geistersehers“. Aller lediglich gefühlhaft romantischen Geschichtsauffassung ist Kant stets entgegengetreten. „Wir stehen nicht am Anfang des 20. Jahrhunderts, wo aller Wundertheologismus aus der Geschichtswissenschaft endgültig verjagt ist. Wir stehen in der Epoche, die noch drei Viertel Jahrhunderte vor den grossen deutschen Historikern lag.“ Zwei ungemein wichtige Momente heben besonders diese „Träume“ hervor. Die Tatsache der individualistischen und sozialistischen Tendenzen des menschlichen Seelenlebens und zugleich „Die Regel des allgemeinen Willens, von der wir in den geheimsten Beweggründen uns abhängig

sehen“. Ueberall im Zusammenhang mit dem Ethischen diese Beziehung auf den sozialen Gemeinschaftsgedanken.

1774 entspann sich zwischen Kant und Hamann ein Kampf um Herders „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts“. In diesem Kampfe standen sich 2 Grundtypen historischen Bewusstseins gegenüber. Während Hamann das Genial-Schöpferische, Phantastische an Herder lobte, sah Kant in Herders Arbeit den Anfang einer modernen Kritik dieser Urkunden. Kant bekennt sich zur Freiheit und Suffizienz der historischen Kritik. Auf demselben Standpunkt stand Kant auch in seinen Sätzen an Lavater.

Gegenüber dem Tatsachenmaterial der geschichtlichen Ueberlieferung betont Kant die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit mit ihrer Vernunftgesetzlichkeit. — Am Schlusse fasst Köster nochmals die beiden grossen Grundtendenzen im Kampfe des jungen Kant um das Problem der Geschichte zusammen. Die erste der beiden Tendenzen ist „der Versuch, den Menschen und allen Reichtum seines historischen Werdens rücksichtslos unter das Gesetz dessen zu beugen, was doch allein für die vorkritische Philosophie Wissenschaft sein konnte, nämlich der mechanischen Gesetzeswissenschaften“. Die andere, nicht minder wichtige Tendenz ist „der Versuch, regelnde, und zwar der Ethik entnommene regelnde Gesichtspunkte aufzustellen, in bezug auf welche alle historische Erfahrung überhaupt erst möglich sei“. Diese beiden Tendenzen haben zur Vernunftkritik geführt, und erst in der kritischen Lösung sind sie *„aufgehoben“* worden. —

Dies ist in gedrängter Kürze der Inhalt dieser ungemein gediegenen und klaren Arbeit Kösters. Indem wir hier eingeführt werden in das innerste Ringen Kants mit den prinzipiellsten geschichtsphilosophischen Problemen, indem wir hier klar einsehen, dass gerade dieses Problem der Geschichte zum Kritizismus geführt hat — wird uns klar, welche ausserordentlichen Kräfte die kritische Philosophie zur Lösung dieses Gegenwartsproblems in sich birgt. Kantische Transzendentalphilosophie ist nicht nur Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, nicht nur reine Logik. Jede Philosophie, in der das Problem der Geschichte und damit der Geisteswissenschaften zu zentraler Bedeutung gelangt, hat bei Kants Philosophie anzuknüpfen. Auch hier hat Kant Richtung und Weg gewiesen, die Lösung ist unsere Aufgabe!

Konstanz am Bodensee.

Dr. Emil Kraus.

Buchenau, Artur. „Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1914. 194 Seiten.

Schon einmal ist Buchenau mit einer gediegenen Frucht seiner Kantstudien hervorgetreten in seinem Werkchen über „Kants Lehre vom kategorischen Imperativ“. Diesmal liegt die Arbeit über die ungleich schwierigeren Probleme der Kantischen Vernunftkritik zur Besprechung vor. Dieses Buch beabsichtigt nicht eine systematisch-kritische Behandlung der Probleme, sondern es versucht eine interpretatorische Einföhrung im engsten Anschluss an die Gedankenführung Kants. Zu Grunde legt Buchenau seiner Arbeit die Kantauffassung, wie sie insbesondere die Marburger Schule ausgebildet hat, besonders Cohen in „Kants Theorie der Erfahrung“ und „Logik der reinen Erkenntnis“. Auf diesem Boden werden die grossen Gedanken Kants mit präziser Klarheit und Schärfe dargestellt. Dabei — und das ist ein Hauptvorteil dieses gediegenen Buches — konzentriert der Verfasser die Behandlung aller einzelnen Teilprobleme auf das zentrale Kernproblem der Kr. d. r. V., das er gleich in den einföhrnden Kapiteln als die Platonische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis in ihrer logischen Möglichkeit fixiert. Diese Grundfrage der Möglichkeit wird im Anschluss an Kants Begriff des synthetischen Urteils näher entfaltet als die Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft, der Metaphysik als

Wissenschaft. Diese 3 Möglichkeitsfragen bilden den Gegenstand der Kr. d. r. V. Den Hauptnachdruck legt Buchenau auf die Klärung des Kantischen Erfahrungsbegriffes. Die Erfahrung, aus der als einer gegebenen Tatsache aller Positivismus und Psychologismus die Erkenntnisgrundlagen gewinnen zu können glaubt, ist bei Kant gerade das grundlegende Problem. Und indem sich seine Frage auf die Erfahrung als wissenschaftliche Erkenntnis richtet, entspringt ihm die transzendentale Methode als die Methode der Philosophie als Wissenschaft. Das Wesen dieser Methode gilt es nun an den Problemen der transzendentalen Aesthetik und Logik zu erfassen. Mit berechtigtem Nachdruck hebt Buchenau bei der Behandlung der transz. Aesthetik hervor, dass sie als unausgeglichener Rest von 1770 stehen geblieben sei, dass sie nur vom Zentrum der Logik her richtig verstanden werden könne. In der Erörterung der mathematischen Grundbegriffe kann die einzige sinnvolle philosophische Frage nur die sein nach der Bedeutung der Begriffe Raum und Zeit im System der Erkenntnis. Damit schneidet Buchenau jeder psychologischen Deutung von vornherein jeden Ansatzpunkt ab. Die transzendentale Frage bezieht sich auf den Wert, die objektive Geltung, die Gegenständlichkeit der Erkenntnis. Nur von dieser Gültigkeitsfrage her kann die empirische Realität und transzendentale Idealität von Raum und Zeit verstanden werden. Die Wahrheit als die Geltungsgrundlage des Erfahrungswissens ist das Kantische Problem. Das ist der Sinn seines kritischen oder methodischen Idealismus. „In den Erscheinungen liegt für sich ja auch weder Wahrheit noch Falschheit; die Beurteilung des „Gegebenen“ ist vielmehr lediglich Sache des Verstandes und es fragt sich dann nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht“. (S. 98).

Das Zentrum der Vernunftkritik liegt daher in der transzendentalen Logik und hier wiederum im System der reinen Verstandesgrundsätze. Von der Behandlung der Kategorien sei nur hervorgehoben, dass Buchenau das Hauptgewicht auf den Begriff der synthetischen Einheit legt; hier liegt der prinzipielle Unterschied Kants von der Logik des Aristoteles. Die Systematik der Aristotelischen Kategorienlehre bestimmt sich vom Seienden her, seinen Formen und Qualitäten, die Systematik Kants dagegen vom Gegenstand konstituierenden, Form und Sein bestimmenden Denken her. Ihre Realisation und Wissenschaftsfunktion erhalten aber die Kategorien in den reinen Verstandesgrundsätzen, die darum als die eigentlichen Grundgesetzmäßigkeiten der reinen theoretischen Wissenschaften den Höhepunkt der Vernunftkritik bilden. Hier erst wird der theoretische Gegenstand als Natur konstituiert.

Wo bleiben nun die letzten grossen Begriffe der Metaphysik? Sie behandelt die Kantische transzendentale Dialektik als die transzendentale Ideenlehre. Hier ist der Punkt der Auseinandersetzung mit dem Ding-an-sich; die Ideen sind nur Funktionen desselben im Erkenntnisssystem. Hier nimmt Buchenau den Kantischen Begriff der Aufgabe auf und führt ihn für die Ideen durch. Diese sind dann nichts mehr und weniger als die systematischen Einheitsbrennpunkte, welche alles wissenschaftliche Erkennen normieren. An ihnen gemessen, von ihnen her gesehen wird der Gegenstand als Ding an sich zur unendlichen Aufgabe der Erkenntnis.

An diesem Punkte möchte ich noch mit einer kurzen kritischen Bemerkung ansetzen. Wenn ich auch mit Buchenau die transzendentallogische Auffassung der Vernunftkritik für die von den sachlichen Problemen geforderte halte, so muss doch andererseits betont werden, dass diese Dinge bei Kant nicht so einfach und klar daliegen, dass besonders die transzendentalpsychologische Frage stets die eigentlich logische Problemstellung zu verschieben und zu verdunkeln droht. Um nur den Hauptpunkt zu berühren: auch das Ding-an-sich-Problem ist nur aus dieser subjektbezogenen Fragestellung her zu verstehen. Mir scheint nun auch dessen Interpretation als unendliche Aufgabe noch in der Sphäre der Psychologik stehen zu bleiben. Eine konse-

quente Transzendentalphilosophie müsste den Problemkomplex des Dinges-an-sich transzendentallogisch vertiefen und von allem Psychologismus lösen. Dadurch würden gerade Buchenaus straff gespannte Gedankengänge noch an Klarheit und Berechtigung gewinnen. Auch hier heisst Kant verstehen, über ihn hinausgehen. —

Konstanz a. B.

Dr. Emil Kraus.

Kühn, Emil. Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. Gotha 1908. Verlag von E. F. Thienemann. (VI. u. 156 S.)

Verfasser betont ausdrücklich, dass seine Arbeit nichts mit Kantphilosophie zu tun habe. Sie will lediglich Kants Werk in seiner etwas „spröden Form“ dem modernen Leser, dem das Original zu schwer ist, mundgerecht machen; durch Uebersetzung zum Verständnis führen. Man kann ja an sich über solche Uebersetzungen geteilter Meinung sein, und dazu gerade bei einem so originalen und schöpferischen Denker wie Kant. Sein Ringen um die letzten Grundprobleme aller Erkenntnis, um die methodische Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft, kommt in seiner ursprunghaften Originalität gerade in Sprache und Stil zum Ausdruck. Da aber Kühn das Original keineswegs verdrängen will, sondern sogar froh ist „wenn sich nach dem Goetheschen Wort auch diese Uebersetzung als geschäftige Kupplerin erweist, und eine unwiderstehliche Sehnsucht nach dem Original weckt“, so anerkennen wir seine Leistung. Sie ist uns lieb und wert, da auch sie das Werk unseres grössten Denkers dem Verständnis Aller nahezubringen sucht. In seiner äusseren Form gibt sich das Büchlein einfach, klar und gediegen.

Konstanz a. B.

Dr. Emil Kraus.

Hönigswald, Richard. Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. (Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914). 170 S.

Die Bedeutung der Skepsis für die Wissenschaft und ganz speziell für die Philosophie liegt auf der Hand. Tritt doch der Skeptizismus immer wieder den Versuchen philosophischer Systembildung entgegen; ja, die Skepsis hat sich sogar selbst zum Prinzip der philosophischen Systembildung zu machen versucht! Hieraus ergibt sich für die wissenschaftliche Philosophie unvermeidlich die Aufgabe, den Begriff des Zweifels in den Kreis ihrer Probleme aufzunehmen und eine kritische Theorie der Skepsis zu entwickeln. Es muss unter den genannten Umständen sogar wundernehmen, dass eine solche Theorie in vollem Umfang bislang noch nicht entwickelt worden ist, wenngleich mannigfache wertvolle Ansätze zu ihr freilich schon vorhanden sind. Auch Hönigswald liefert sie noch nicht, will sie auch nicht liefern und kann es naturgemäss auch gar nicht in einem Buche, das nur einen „Weg zur Philosophie“ weisen will, für eine Sammlung von „Schriften zur Einführung in das philosophische Denken“ bestimmt ist. Wohl aber legt er in ihm den Grund zu einer kritischen Theorie des Zweifels; er führt an sie heran und zu ihr hin, indem er in ihrer ganzen Fülle und systematischen Einheit die „Voraussetzungen“ zeigt, „die eine solche Theorie bestimmen“. — Sein Weg, bei dessen Verfolgung wir uns nach Möglichkeit der eigenen Aeusserungen des Autors bedienen wollen, führt über 7 Stationen.

I. Auf der ersten wird natürlich zunächst einmal das Problem des Zweifels gestellt, der Zweifel zum Problem erhoben. Als seine nächstliegende und grundlegende Bestimmung ergibt sich ohne weiteres dies, dass er ein Urteil ist; denn „wo gezweifelt wird, da wird unweigerlich geurteilt“. Das Zweifelsurteil ist nun speziell dadurch charakterisiert, dass es Bejahung und Verneinung „in einer eigenartigen Synthese“ miteinander verbindet; sein Inhalt ist die Unmöglichkeit einer Entscheidung über die Geltung eines anderen Urteils oder mehrerer anderer miteinander verknüpften Urteile, also über eine — richtige oder zum mindesten vorgebliche — Erkenntnis. An einer Erkenntnis zweifeln heisst aber nichts

anderes als an ihren Gründen zweifeln; an Gründen kann man jedoch wieder nur aus Gründen zweifeln. „Bedenkt man nun, dass es der Begriff des Grundes ist, der den Tatbestand der Wissenschaft definiert, so ergibt sich für den Tatbestand des wissenschaftlichen Zweifels die Abhängigkeit dessen, woran von den besonderen Voraussetzungen der Art, wie gezweifelt wird.“ Hieraus folgt ohne weiteres die Einsicht in die Grenzen des wissenschaftlichen Zweifels. Auf nichtwissenschaftlichen Geltungsgebieten (Kunst, Religion usw.) ist für den wissenschaftlichen Zweifel so wenig Raum wie für den nichtwissenschaftlichen Zweifel auf dem Gebiet der Wissenschaft; denn wie der wissenschaftliche Zweifel auf wissenschaftlichen Voraussetzungen ruht, so hängt der Zweifel auf einem nichtwissenschaftlichen Geltungsgebiet von den Bedingungen ebendieses nichtwissenschaftlichen Geltungsgebietes ab. Für jedwede Form des begründeten Zweifels überhaupt gilt eben die vorher genannte eindeutige Beziehung zwischen der Art und dem Objekt des Zweifels. Ihr kann sich nur der unbegründete Zweifel entziehen, die „Stimmungsskepsis“, die zwar wissenschaftliche Geltungswerte und nichtwissenschaftliche der genannten Art zu ihren Gegenständen machen kann, aber nicht selbst unter der Herrschaft derjenigen Bedingungen steht, der jene Geltungswerte unterliegen. Uns interessiert hier naturgemäss vornehmlich der begründete Zweifel und zwar der wissenschaftliche. — Nachdem das Zweifelsproblem in dieser Weise exponiert worden ist, kann der Zweifel nunmehr zum Gegenstande philosophisch — wissenschaftlicher Analyse gemacht werden.

II. Der rein formale und schematische Typus des begründeten Zweifels ist der: „Wenn A B ist, so gilt die Behauptung ‚C ist D‘; wenn aber E F ist, so gilt die Behauptung ‚C ist D‘ nicht“. Das „Aber“ ist der Repräsentant der den begründeten Zweifel beherrschenden Beziehung, und nichts anderes als das „Aber“ ist das, was überwunden werden muss durch die Entscheidung, dass entweder das Urteil ‚C ist D‘ oder das Urteil ‚C ist D nicht‘ gültig ist. Diese Tendenz zur Entscheidung findet „ihren methodischen Ausdruck stets in der Frage nach einem Faktor . . . , der eben das Geschäft der Ueberwindung zu leisten vermöchte“. Die dem Zweifel zugeordnete Frage ist allemal eine Alternativfrage von der Form: ‚Ist C D oder ist C D nicht?‘ In der Frage als solcher liegt nun freilich das zu überwindende Moment der Ungewissheit keineswegs; sie ist als Frage durchaus gewiss und bestimmt. Das Moment der Ungewissheit kann also nur in der unmittelbaren Antwort auf die Zweifelsfrage liegen, welche besagt, dass die Behauptung ‚C ist D‘ ebensowohl Geltung haben kann wie die Behauptung ‚C ist D nicht‘. „Die Zweifelsfrage ist recht eigentlich eine Aussage über die Ungewissheit der Antworthaltung.“ Logisch geht hier also die Antwort der Frage voran, und ebendadurch unterscheidet sich die Zweifelsfrage hinsichtlich ihrer Struktur von der Frage überhaupt. Freilich ist jene — primäre — Antwort in ihrer Ungewissheit gerade das, was überwunden werden muss, und diese Ueberwindung erfolgt in einer weiteren — sekundären — Antwort, welche das Verhältnis von C und D in eindeutiger Weise sicherstellt. Nur durch diese ihr immanente Tendenz zur Entscheidung wird die Zweifelsfrage für die Erkenntnis und Wissenschaft fruchtbar.

III. Ueberlegt man nun weiter, was denn eigentlich alles bezweifelt werden kann, also welches die möglichen Gegenstände des Zweifels sind, so ergibt sich ohne weiteres: Offenbar vermag alles das Objekt des Zweifels zu sein, was der Norm irgendeines — wissenschaftlichen oder nichtwissenschaftlichen — Geltungsanspruchs gemäss behauptet werden kann; ebenso offensichtlich kann aber das nicht Gegenstand der Zweifelsaussage sein, was die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit darstellt, nämlich das Prinzip der Identität als Grundsatz der Einstimmigkeit von Aussagen mit sich selbst.

IV. Ist nun aber das Identitätsprinzip „dem Kompetenzbereich des Zweifels prinzipiell entzogen“, so ist es notwendig auch alles das, „was in dem Tatbestand irgendeiner Art von Geltung oder Geltungsanspruch die Funktion jenes Grundsatzes repräsentiert“; denn dieser ist nichts anderes

als der „letzte Rechtsgrund aller Geltung“. Wird unter diesem Gesichtspunkt zunächst einmal die Folgerung betrachtet, so ist zu sagen: „Es kann bezweifelt werden, dass ein Gebilde eine Folgerung sei. Es kann auch gezweifelt werden, ob die Folgerung der Erkenntnis . . . auch wirklich dient“. „Nicht gezweifelt aber werden kann an dem durch die Beziehung der Identität definierten Prinzip der Folgerung, sowie an dem Recht von Setzung und Funktion mit sich identischer und vermöge eben dieser Identität den Schluss selbst erst ermöglichender Faktoren“. Ueberhaupt sind alle Positionen, welche als Voraussetzungen von Geltungsforderungen resp. Gegenstandsbestimmungen angesprochen werden müssen, Funktionen des Identitätsprinzips, wenngleich es sich dabei natürlich um sehr verschiedene Determinationsformen dieses Prinzips handelt; eine Analyse des Gegenstandsbegriffs ergibt dies auf das Deutlichste. Damit sind „die Schranken aufgewiesen, die dem Zweifel allen Geltungsbestimmtheiten gegenüber gesteckt sind“.

V. Man erkennt nämlich: „Es gibt . . . keinen Zweifel an dem Tatbestand, genauer: an dem Begriff der Wissenschaft, es gibt einen Zweifel nur innerhalb dieses Tatbestandes oder, was das gleiche bedeutet, in Gemässheit der Bedingungen dieses Begriffs. Denn es gibt keinen Zweifel an dem Grundsatz der Identität, an der Funktion der Geltung überhaupt“. Hieraus ergibt sich aber eine wichtige Konsequenz: „Die Wissenschaft ist es, die den Zweifel fordert, nicht aber der Zweifel, der die Wissenschaft beseitigt“. In welchem Sinne, in welcher Weise fordert nun aber die Wissenschaft den Zweifel? Da „die den Gegenstand der Erkenntnis konstituierende Eindeutigkeit stets eine Aufgabe bleibt“, so gehört der Wandel der gegenständlichen Bestimmungselemente zu dem Begriff der Wissenschaft und ihres Gegenstands, und jeder in der Erkenntnis und Wissenschaft erreichte Status kann darum nur als ein vorläufiger angesprochen werden. „Nichts anderes als der methodische Ausdruck jener Vorläufigkeit aber ist der Zweifel, und darum treibt sich die Erkenntnis in dem unbegrenzten logischen Prozess, in dem sie sich entfaltet, „unausgesetzt von Zweifel und zweifelnder Verneinung zu Bejahung und neuerlichem Zweifel dialektisch vorwärts.“ Zwar hat der Zweifel in den verschiedenen Wissenschaften und für sie eine verschiedene Bedeutung; allein bei jeder Untersuchung überhaupt ist der Begriff der betreffenden Wissenschaft resp. ihres Gegenstandes das, „was Ausmass und Möglichkeit auch des Zweifels in ihr bedingt“.

VI. Stets ist es also der Gegenstands- resp. Erkenntnisbegriff, der den Zweifel festlegt, und nichts anderes ist der Fehler des „philosophischen“ Skeptizismus, als dass ihm „ein unklar und mangelhaft bestimmter Erkenntnisbegriff zugrunde liegt“. Die rationale Skepsis würde nicht die Bedeutungslosigkeit des deduktiven Schlusses für die Erkenntnis behaupten, hätte sie von dieser nur einen klar und richtig fixierten Begriff, und die sensuale Skepsis würde den Wert des induktiven Verfahrens für den wissenschaftlichen Forschungsbetrieb ganz anders einschätzen, wenn sie in dem Gegenstand der Wissenschaft nicht ein erkenntnisfremdes „Ding an sich“ sähe, das sich freilich weder durch Induktion noch sonstwie erfassen lässt, sondern wenn sie ihn definierte durch den Gedanken „einer fortgesetzten methodischen Umbildung von Erkenntnisresultaten im Sinne der Forderungen des Objektgedankens oder was dasselbe ist, des Prinzips der Identität“. In solcher Weise wird das Problem der Skepsis unter kritische Gesichtspunkte gestellt, und „es gibt, so kann man jetzt unbedenklich sagen, eine Skepsis nicht als Kritik, sondern stets nur aus Kritik“.

VII. Auf das Klarste zeigt sich somit „die Abhängigkeit des Begriffs der Skepsis von den Bedingungen der ihrer Eigenart angepassten Kritik, oder was dasselbe bedeutet, von den spezifischen Voraussetzungen ihres Gegenstandes“. Hieraus ergibt sich aber als Abschluss der ganzen Untersuchung: Stets ist der Zweifel „Problem und nicht Ergebnis, Gegenstand und nicht Voraussetzung der wissenschaftlichen Fragestellung. Am

allerwenigsten aber ist der Zweifel selbst das Prinzip eines philosophischen Systems". —

Indem Hönigswald auf solche Weise die eine Theorie des Zweifels beherrschenden Voraussetzungen in ihrer systematischen Einheit aufgezeigt hat, hat er ein Doppeltes geleistet: er hat nicht nur in das philosophische Denken im allgemeinen sowie in einen ganz speziellen philosophischen Problemkreis eingeführt, er hat vielmehr auch einen ausserordentlich wertvollen Beitrag zur wissenschaftlichen Philosophie geliefert, und es bleibt nur der eine Wunsch, dass er uns auch noch die vollständige Theorie der Skepsis schenken möge, welche zu entwickeln gerade er — wie der Inhalt des vorstehend angezeigten Buches dartut — in hohem Masse berufen ist.

Berlin, z. Z. im Felde.

Kurt Sternberg.

Switalski, B. W., Kgl. Universitätsprofessor in Braunsberg. Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens. — Braunsberg, Heyne, 1917, 64 Seiten.

Dass das Denken etwas ganz anderes ist als Reihung von Vorstellungen, sollte heute jeder Psychologe zugeben; den psychophysischen Parallelismus aber brauchen wir darum nicht zu opfern; nur kann die leibliche Parallele des Denkens kein zentripetaler Vorgang im Gehirne sein; dass aber den zentrifugalen Prozessen kein seelisches Geschehen entspreche, ist eine leere, mit völlig ungenügenden Gründen gestützte Behauptung; dass andererseits jeder elementare Lebensvorgang doppelseitig ist, Reizung und Reaktion notwendig zusammengehören, wissen die Physiologen. Aus alledem erwächst die Einsicht: das Denken stellt die psychische Seite von Innervationen dar; oder doch von Ansätzen zu solchen in den motorischen Zentren, die vielleicht zu schwach bleiben, um Muskeln auch nur eine leiseste Zuckung aufzunötigen; es antwortet auf „passive“ Empfindung und „passiven“ Empfindungsnachhall wie Handlung auf Impuls, wie Reflex auf Stimulus; es ist seinem Wesen nach Aktivität, Willen, Stellungnahme. — Diese Erkenntnis, in der Schule Wundts und durch Naturforscher wie Stricker und Storch, besonders aber durch eine Anzahl geistvoller Franzosen wie Ribot und Fouillée längst vorbereitet, scheint sich heute mächtig auszubreiten; ich selbst habe versucht, sie neu zu begründen (Arch. f. d. ges. Psychol. 31); erst ganz kürzlich hat sie ihre bedeutendste Ausgestaltung durch Richard Müller-Freienfels erhalten („Das Denken und die Phantasie“, 1916). Auch Switalski tritt jetzt unserer Ansicht bei: „auf den Tätigkeitscharakter“ des Denkens legt er besonderes Gewicht (S. 10); ihm ist „die Erkenntnis eine Besondere der Lebensbetätigung im allgemeinen, deren Charakter in der zielstrebigsten Anpassung des Lebewesens an die von der Umwelt auf es eindringenden Reize sich kundgibt. Auch das Erkennen ist also, nach seiner Bedeutung für das erkennende Subjekt gewertet, ein Anpassungsvorgang und zwar der spezifisch menschliche Akt der Anpassung an die Umwelt“ (S. 11 f.).

Unter den Biologen findet eine von Avenarius angeregte Schule (Justus Gaule, Kritik der Erfahrung vom Leben, I, 1906) das Wesen solcher Anpassung in der Herstellung eines gestörten Gleichgewichtes; welcher Art jedoch ist die besondere Störung, die das Erkennen ausgleichen soll? Sie besteht in den „Schwierigkeiten“, welche dem Apperceptionsmechanismus... bei der Aneignung des Neuen und Fremdartigen sich entgegentürmen“ (S. 14). Die Reaktion auf diesen eigentümlichen Reiz aber ist gewissermassen eine Assimilation des Unbekannten: es wird zum Bekannten gemacht, auf Gewohntes „zurückgeführt“, dem Schatze der Erfahrungen einverleibt; und so wird mittels des Erkennens ein — freilich labiler — Gleichgewichtszustand erzeugt (S. 17); erzeugt, um immer wieder erschüttert und immer in neuen Formen hergestellt zu werden: in diesem Wechsel aber besteht das geistige Leben.

Eingeleitet also wird jeder Erkenntnisakt durch ein „Staunen“ (S. 14) — eine Frageunruhe, wie Richard Wahle sagt (Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens, 1906); und die Fähigkeit zum Erkennen hängt an der Fähigkeit, durch den Charakter der Neuheit sich reizen zu lassen; diese Reizbarkeit, den „Sinn für das Problematische, Fragliche und Fragwürdige“ nennt Vf. „Wahrheitssinn“ (S. 26); der lenkt den Verlauf der Denktätigkeit, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt (S. 11).

Um das aber zu vermögen, muss er sich mit dem Wirklichkeits-sinne paren (S. 27). Freilich, wenn die Marburger recht behielten und die einzige (unendliche und unvollendbare) Aufgabe des Wahrheitsuchers bestünde in der Logisierung der Welt: dann würde jener Wahrheitssinn (in der engsten Bedeutung des Wortes) als der Erklärer, Verbinder, Systemschmied jeder theoretischen Aufgabe allein genügen. Indessen: nur eine Seite des Neuen lässt sich jeweils dem Geläufigen vergleichen: das Gesetzmässige, Allgemeine, „Wesentliche“ (S. 19); dagegen widerstehen die Besonderungen der Dinge, die „Haeccēitates“ — wie die Scholastiker sagten — ewig und grundsätzlich der gedanklichen Zurückführung auf einsichtige Regeln. Erfülle Herbarts kühnsten Wunsch und verwandle die Psychologie restlos in Mathematik: warum in dieser Stunde und an diesem Orte dieser Mensch gerade so handelte, errechnest du nie. Zwingte die ganze Physiologie in mechanistische Formeln: die einzelnen Gestaltungen der Tiere und Pflanzen werden dadurch nicht um ein Haar „rationaler“. In der Mechanik selber: die Konstanten bleiben „Erdenrest“ (S. 23). Und handhabe selbst ein höherer Geist die Weltgleichung spielend: von irgend einer „gegebenen“ Anfangskonstellation aus müsste er seinen Ansatz machen; diese Konstellation aber wieder systematisieren zu wollen, wäre nicht nur ein unvollendbares, sondern ein von vornherein widersinniges Unterfangen. Kurzum: es gibt eine Tatsächlichkeit, die „nur anerkannt, nicht erkannt, also abgeleitet werden kann“ (S. 23); und die Gabe zur richtigen „Anerkennung“ heisst dem Vf. Wirklichkeitssinn; er ist auf niederer Stufe Gabe für scharfes sinnliches Erfassen der Gegenstände; auf höherer: „Intuition“ (S. 23).

Er muss den Wahrheitssinn immerfort ergänzen; sonst würde der forschende Mensch zum lebensfremden Fanatiker der Reflexion; fehlt es umgekehrt dem Sinne für die Wirklichkeit am nötigen Grade des Wahrheitssinnes, so haben wir die Stufe des naiven Kindes vor uns (S. 30); hier hätte der Verfasser schön auf die Verwandtschaft des Kindes mit dem Genius, der naiven Hinschau mit der intuitiven Einschau weisen können; seltsamerweise aber und im Widerspruch mit sich selber (vgl. S. 23 mit 39) schreibt er gerade dem Priester der Vernunftwahrheiten, dem „Idealisten“ — statt dem irrational an die Dinge sich hingebenden „Realisten“ — Vorliebe für die „Intuition“ zu.

Im übrigen ist die Typik hübsch und anregend, in der uns die besonderen Ausprägungen des Wahrheitssinnes vorgeführt werden (S. 32-44). Bemerkungen über die Entfaltung dieser Kraft im Einzelnen und in der Geschichte schliessen die kleine, lebhaft gedachte und zur Förderung fremden Denkens geeignete Schrift.

Berlin.

Julius Schultz.

Stern, William, Professor am öffentlichen Vorlesungswesen der Stadt Hamburg, Vorgesandten zur Weltanschauung, (Niedergeschrieben im Jahre 1901) Leipzig I. A. Barth 1915, V, 74 S. 1,20 M.

Der Verf. hat diese Jugendschrift, ein Erzeugnis der Sturm- und Drangperiode seiner Entwicklung, 14 Jahre im Schreibtisch ruhen lassen — er wollte nicht Forderungen aufstellen, ohne selbst etwas zur Erfüllung geleistet zu haben. Inzwischen ist der 1. Band seines Weltanschauungswerkes „Person und Sache“ erschienen — und so fiel dieses persönliche Bedenken fort. Sachlich aber glaubt St. in dem starken Sehnen nach neuer Weltanschauung in unserer Zeit die Aufforderung zur Publikation sehen zu müssen: wer es irgend kann, der muss am Aufbau

sich beteiligen. So liess er denn die kleine Schrift erscheinen, unverändert, um nicht die Geschlossenheit, Ursprünglichkeit und das Temperamentsgepräge zu zerstören. Man darf also bei der Lektüre nicht vergessen, dass der Verf. selbst in manchen Punkten heute objektiver denkt und dass die Kulturlage eine andere geworden ist. Der erste Teil behandelt „das Wesen der Weltanschauung“ — der Begriff trägt objektiv-subjektiven Charakter, zwei Momente machen sein Wesen aus: Weltanschauung besteht in einem System von Begriffen und Sätzen, in denen der Mensch das Sein der Welt theoretisch erfasst, und einer Hierarchie von Wertungen, durch welche der Mensch seine Stellung in der praktischen Wirklichkeit bestimmt. An beiden Seiten wieder haben Objekt und Subjekt Anteil. Die objektive Seite besteht aus Welttheorie, Weltwertung und Verknüpfung. Als Welttheorie ist die Philosophie die universalste Form der Wissenschaft — eine solche allgemeine Synthese ist unbedingt notwendig und auch möglich als vereinheitlichender Grundriss und als verbindende Krönung des Gebäudes. Die Einzelwissenschaften selbst haben mannigfachen Nutzen von einer solchen Gesamtwissenschaft, ihnen fliessen neue Anregungen, Wertungen, Aufgaben zu. Vor allem aber hat die Philosophie die allgemeine Methodenkritik zu verwalten, sie selbst muss sich dabei auf Erkenntnistheorie gründen. Bewusstheit, Universalitätsstreben, Kritizismus sind die Merkmale der philosophischen Weltanschauung — sie gelten auch für die Weltbewertung, die eine ebenso ursprüngliche Funktion ist wie das Erkennen. Die Vereinigung von Weltbild und Wertsystem bleibt als höchste Aufgabe. Erkennen und Werten stehen in Wechselwirkung mit einander, ja, man kann geradezu von einem Primat des Wertens über den Intellekt sprechen: das Erkennen ist eine mehrdeutige Funktion, die ihre Determination zur Eindeutigkeit von den Wertungen erhalten muss. „Im Anfang ist der Wert“. Das theoretische Weltbild muss so gestaltet werden, dass die Fundamentalwertungen in ihm Platz finden, wenn diese sich nicht durch Erkenntnis umbilden lassen. Dem entspricht auf der subjektiven Seite der Weltanschauung die Abhängigkeit von der Persönlichkeit des Schöpfers, wodurch die Weltanschauung der Kunst angenähert wird. Aber damit ist sie nicht als bloss subjektiv gekennzeichnet — denn jedes Kunstwerk enthält doch auch das Objektive, es enthält Philosophie. Die Weltanschauung ist aber auch abhängig von der umgebenden Kultur, sie ist eine logisch-begriffliche Verdichtung des Kulturgehaltes, sie wird zur Kulturformel, aber auch zur Kulturparole. — Der zweite Teil untersucht das Verhältnis der Zeit um 1900 zur Weltanschauung. Die „letzte Kultur“ ist durch Weltanschauungslosigkeit charakterisiert, das Spezialistentum herrscht oder es gab unzulängliche, einseitige Zusammenfassungen, die Fachphilosophie war historisch oder spezialistisch gerüstet, der Synthese abgeneigt. Auch Religion und Kunst spielten als Ausdruck von Weltanschauung keine Rolle, nur geringe Ansätze zu einer allgemeinen Lebensanschauung sind vorhanden. Demgegenüber zeigt sich um 1900 schon an vielen Stellen ein deutlicher Wille zur Weltanschauung: das religiöse Bedürfnis erwacht, die neue Kunst strebt dem Allgemeinen zu, in Wissenschaft und Philosophie sieht man überall das Suchen nach den Synthesen.

Ich kann zu diesen Ausführungen nur meine völlige Zustimmung bezeugen; habe ich doch in kleineren und grösseren Schriften (z. B. im Grundriss einer Philosophie des Schaffens) ganz ähnliches vertreten. Möchte die Durchführung des Programms allmählich steigende Beachtung finden.

Münster i. W.

Otto Braun.

Drews, Arthur. Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts (Geschichte der Philosophie VI) Sammlung Göschen 571. Leipzig 1912, 120 S.

Entsprechend dem steigenden Bedürfnis nach populärer und doch wissenschaftlich fundierter, philosophischer Lektüre bemühen sich die verbreiteten Sammlungen der Verlage Göschen, Teubner, Quelle und Meyer

schon seit einigen Jahren, auch die Geschichte der Philosophie ihren Lesern zu bieten. Es ist dies um so erfreulicher, da eben nur auf Grund historischer Einsichten eine richtige Stellungnahme zur gegenwärtigen Philosophie möglich ist. Sollen derartige kurze Darstellungen ihren Zweck erreichen, so müssen die richtigen Verfasser gefunden werden — nicht immer ein leichtes Problem! Nur Forscher, die mit produktiver Arbeit auf den betr. Gebieten tätig gewesen sind, werden imstande sein, das Wesentliche in freier Gestaltung herauszustellen und doch nicht tote Schemata zu geben. Dass das Br. Bauch in seinem Kant-Bändchen der Göschen-Sammlung gelungen ist, wurde allerseits anerkannt — es gilt aber auch von Beiträgen, die A. Drews geliefert hat, und von denen das oben genannte vorliegt. Gerade die in ihm behandelte Epoche war früher dem breiteren Publikum ganz unbekannt, sie wurde auch von den Studierenden viel zu sehr missachtet. Das hat sich inzwischen geändert — und für alle, die sich jetzt für diese Höhezeit der deutschen Philosophie interessieren, bedeutet das Bändchen von D. einen sehr geschickten und zuverlässigen Führer. Besondere Schwierigkeiten waren gerade für die Schilderung dieser Periode zu überwinden, denn die damals in Deutschland hervortretenden Gedankenmassen gehören zu den schwerverständlichsten Produkten menschlichen Sinns. Ihre drängende Fülle knapp zusammen zu fassen — wahrlich keine leichte Aufgabe. Sie war nur zu lösen, wenn man sich auf den wesentlichen Ideengehalt beschränkte. So gibt denn D. „Problemgeschichte“ — er zeigt uns den stetigen Fortschritt der Gedankenentwicklung durch die Systeme hindurch von Fichte über Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause, Herbart, Fries, Beneke bis Schopenhauer. Bei dem Herausstellen des grossen Entwicklungsganges bleiben naturgemäss feinere Gedankenwandlungen im Hintergrunde — vielleicht wäre es aber doch möglich gewesen, etwas ausführlicher auf die allmähliche Veränderung der Ideen namentlich bei Fichte und Schelling einzugehen. Auch wären einige Hinweise auf das Verflochtensein der philosophischen mit der künstlerischen Entwicklung ganz zweckmässig gewesen — entsprechend auch ein Hervorheben der durch die Persönlichkeiten der Denker und persönliche Berührungen veranlassten Gedankenfortschritte. Doch ist das Hintenanstellen dieser Einwirkungen und Verknüpfungen eine Folge der intellektualistischen Auffassung von Geschichte der Philosophie, wie sie D. mit E. v. Hartmann teilt. Und innerhalb der durch diese Einstellung gesteckten Grenzen hat D. Vortreffliches geleistet. Er beginnt mit einer Heraushebung des philosophischen Grundproblems (der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori) und bekämpft dabei die immer noch so verbreitete Auffassung, als hätte Kant sich gegen die Möglichkeit jeder Metaphysik ausgesprochen. Von den Einzelschilderungen scheint mir die Hegels am besten gelungen. Novalis, F. Schlegel und Schleiermacher kann D. weniger gerecht werden. Seine scharf absprechende Bemerkung über Schleiermacher möchte ich ausdrücklich als unzutreffend ablehnen (S. 87) — das in der persönlichen, harmonischen Geistesart wurzelnde Streben nach Synthese ist keine „mattherzige Verschleierung der Widersprüche“, sondern eine schöpferische Fähigkeit des Zusammenschauens. Die Ethik Schleiermachers, das bedeutendste Stück seines Systems, kommt leider bei D. nicht zur Darstellung — er hebt die Erkenntnistheorie hervor und charakterisiert die Religionsphilosophie. — Auf die kurze aber besonders treffende Analyse des Systems von Krause weise ich noch besonders hin. — Im ganzen haben wir eine wohlgelungene Arbeit vor uns, die ihren Zweck in allem Wesentlichen erfüllt.

Münster i. W.

Otto Braun.

Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus, II. Bd.: Die Blütezeit des Idealismus von Kant bis Hegel, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh. (Osk. Beck) 1912. VIII, 840 S. 11 M.

Der erste Band dieses gross angelegten Werkes — ein dritter Band steht noch aus — ist bereits 1909 erschienen und hat sehr ver-

schiedenartige Beurteilungen erfahren. Neben völliger Ablehnung steht hohe Anerkennung. Es liegt dies an dem verschiedenen Massstab, den die Kritiker anwandten; tritt man mit den höchsten Anforderungen an die Arbeit heran und fordert, dass eine Geschichte des Idealismus nur auf Grund eigener, allseitiger, quellenausschöpfender Forschertätigkeit geschrieben werden darf, die sämtliche sachlichen, persönlichen und kulturellen Zusammenhänge überschauen und darstellen kann (etwa in der Art der Diltheyschen Forschungsrichtung) — ja, dann wird man auch bei diesem 2. Bande sagen müssen: derartigen Ansprüchen genügt das Werk nicht. Das Ideal einer wissenschaftlichen und doch allgemeinverständlichen Monographie ist nicht erreicht. Mässigt man aber die Anforderungen und verlangt eine auf genügender Sachkenntnis vor allem der Gedankenzusammenhänge beruhende klare und flüssige Darstellung, die namentlich dem gebildeten Laien eine gute Einführung in das Gebiet geben kann, so wird man urteilen können: das Werk erreicht seinen Zweck. Darf man den Massstab so wählen? Muss man nicht von einer populären, d. h. weite Kreise als Leser fordernden Darstellung des Idealismus gerade das Höchste verlangen? Gewiss — aber jede Wirklichkeit ist ein Kompromiss, und wenn wir die Schranken der Arbeit sehen, können wir trotz des Abstandes vom Ideal eine positive Bewertung gelten lassen. Eine Verwirklichung der höchsten Ansprüche für ein so schwieriges und umfassendes Gebiet stösst heute noch auf unüberwindliche Schwierigkeiten: es fehlt z. T. noch an der Erschliessung mancher Quellen (Nachlässe des Philosophen etc.). So werden wir uns vorläufig mit der vorliegenden Arbeit zufrieden geben müssen. Kr. beschränkt sich auf die Problemgeschichte — das Verfahren ist möglich, ich kann es allerdings nicht für das endgültige halten. Auch hier liegt eine Schranke des Buches. Ich vermisse das Aufweisen der persönlichen Bedingtheiten in den Weltanschauungen und das Herausarbeiten der grossen Kulturzusammenhänge.¹⁾ Die Linie der künstlerischen Entwicklung kommt allenfalls noch zu ihrem Recht; es fehlt aber die mit dem Idealismus so innig verwachsene politisch-soziale Entfaltung, die in fruchtbarer Wechselwirkung mit der Philosophie steht. „Deutscher Idealismus“ ist mehr als philosophische Gedankenentwicklung. Durch das Stehenbleiben auf der Linie der Begriffswandlungen kommt ein gewisser Intellektualismus in die Darstellung — er geht an den Lebensmächten vorbei. Die Auffassung, als sei Idealismus eine blossе Denksache, ist an sich schon sehr verbreitet. Der pragmatische Zusammenhang der Ideen erschöpft aber nicht den Geistesgehalt einer Epoche.

Kr. gliedert seinen Stoff zunächst in vier Teile: der neue Platonismus (Kant und Fichte), der neue Spinozismus (Lessing-Herder-Goethe), Uebergang zur Identitätsphilosophie (Klassizismus und Romantik), Hegels Universalsystem. Es lässt sich natürlich bei meinem kritischen Bedenken gegen die prinzipielle Anlage des Ganzen im einzelnen auch vieles einwenden. Nur einige Bemerkungen möchte ich machen über Punkte, die mich in eigener Arbeit vielfach beschäftigt haben. Die Darstellung von Kants Erkenntnistheorie scheint mir gut gelungen — weniger gut die Bezeichnung der Gesamterscheinung Kant in ihrer allgemein-kulturellen Bedeutung (als theoretisch-allseitige Fundierung des modernen Lebensgefühls vom Ungenügen der bloss-wissenschaftlichen Welterfassung). Kr. fasst wie Simmel Kant zu intellektualistisch auf. — Bei Fichte vermisse ich die Berücksichtigung der starken Fortentwicklung der Ideen und das Abgliedern der „johanneischen Periode“ — die Forschungen von Medicus sind schon vor 1912 erschienen gewesen, auch die grosse Einleitung zur Fichte-Ausgabe bei F. Meiner. — Bei der Würdigung Herders kommen seine Leistungen für die neue Geschichtsbetrachtung nicht genügend zur Geltung. — Bei den Besprechungen vom Pantheismus, Spinozismus, Roman-

¹⁾ Die kurzen Hinweise auf Kants oder Herders Persönlichkeit, auf die Freiheitskriege etc. sind natürlich unzureichend.

tik fehlt der Hinweis auf die starke Einwirkung Shaftesbury's und den von ihm herrührenden Organismusgedanken (schon Walzels kleines Buch über die deutsche Romantik hätte da Kr. auf den richtigen Weg leiten können). — Schleiermacher kommt als Ethiker und Kulturphilosoph zu kurz. Bei der Darstellung Schellings fehlt die Berücksichtigung des älteren Schelling: die mit den Freiheitslehre 1809 (ja eigentlich schon 1804) einsetzende neue Entwicklung zur positiven Philosophie enthält eine Fülle fruchtbarer Gedanken, die auch im Zusammenhange mit der veränderten Kulturumgebung stehen. Das wertvolle Ideengut haben schon Hartmann u. Drews ans Licht gehoben. Viel zu sehr ist auch Schellings Leistung als fertiges Gedankengut behandelt, die gerade bei ihm so starke Entwicklung tritt nicht hervor (vgl. meine Schelling-Darstellung in „Grosse Denker“ II, hrg. v. Aster). — Die Hegel-Darstellung scheint mir in allem Wesentlichen besonders gelungen: hier entspricht der Stoff der gewählten pragmatischen Methode am meisten. — Die Literaturangaben am Schluss sind sehr subjektiv und fragmentarisch. — Der Stil des Werkes verdient im ganzen volle Anerkennung — er ist klar und gut lesbar. Nur eine gewisse unpersönliche Kühle fällt mir immer wieder auf und berührt mich gerade bei diesem Stoffe sonderbar.

Bei allen meinen kritischen Bedenken möchte ich nicht, dass meine Stellungnahme als Ablehnung überhaupt aufgefasst wird. Ich wollte die Schranken deutlich bezeichnen, daneben bleibt das Wertvolle der Arbeit bestehen. Im ganzen wird das Werk vielen Nutzen bringen, die sich mit dem so wichtigen Gebiete bekannt machen wollen.

Münster i. W.

Otto Braun.

Solovjeff, Wladimir. Die geistigen Grundlagen des Lebens
Jena, E. Diederichs 1914. XVI, 386 S. 7 Mk.

Dieser erste Band der „Ausgewählten Werke“ des „tiefsten Denkers der Slaven“, aus dem Russischen übersetzt von Harry Köhler, enthält ausser der im Titel genannten Arbeit noch folgende: Das Geheimnis des Fortschrittes, Sonntags- und Osterbriefe, Drei Gespräche. Der Uebersetzer gibt seine Meinung über Solovjeff in der Einleitung kund, die im übrigen aus Auszügen aus den Werken des Fürsten Trubetzkoy und von Radloff über den russischen Denker besteht. Diese Meinung besagt, dass unser westeuropäisches Denken mit Hegels Erfassung des Ich-Begriffes eine Höhe erreicht hat, die auf diesem Wege nicht zu überschreiten ist. Der Führer zu neueren und höheren Zielen ist nun Solovjeff. Es ist ohne weiteres klar, dass es sich hier um eine haltlose Konstruktion pro domo handelt. Westliches Denken mit Hegel zuende — östliches führt es weiter: das ist ja Hegelei im schlimmen Sinne! Jedes Volk liefert von seiner Art aus einen eigentümlichen Beitrag zur Wahrheitserkenntnis, die Weltanschauungen sind nicht wie Fäden, die man einfach aneinander knüpfen kann. Und Hegels Hauptleistung die Erfassung des Ich-Begriffes? Sollte das nicht eine Verwechslung mit Kant oder Fichte sein? Bei Hegel steht doch wohl die Ausweitung des Ichs zur Weltvernunft und die Verbindung des Einzel-Ich mit der Gemeinschaft im Vordergrund.

Was bietet uns nun Solovjeff? Vor allem mystische, fast theosophische Religionsphilosophie. Philosophie, Poesie und Mystik fliessen ineinander. Dass diese Art auf eigenstem Erleben und intuitiver Versenkung beruht, glauben wir gern. Daneben spürt man die Einflüsse von J. Böhme, Swedenborg, Baader, Schelling und Schopenhauer — von Kants kritischer Geistesart habe ich wenigstens in dem vorliegenden Bande nichts finden können. Solovjeff lebte von 1854 bis 1900, zuerst als Dozent in Moskau, dann als Mitglied des wissenschaftlichen Komitees beim Ministerium für Volksaufklärung in Petersburg tätig, schliesslich wegen einer politisch unliebsamen Rede entlassen als Publizist. Besondere Bedeutung hat bei ihm der Christus- und der Kirchenbegriff: in Christus personifiziert sich

der geistige Sinn der Welt, Christus ist uns nicht vergangen, sondern er ist uns in seiner kosmischen Sphäre, der Kirche, stets gegenwärtig. „Die in Christo mit ihrem göttlichen Prinzipie wieder vereinigte Menschheit ist die Kirche — der lebendige Leib des göttlichen Logos, der Fleisch wurde.“ (S. 89). In der sichtbaren Kirche ist nicht alles göttlich, aber das Göttliche ist in ihr schon etwas Sichtbares. Begründung einer freien Theokratie, Verkörperung des Gottmenschentumes ist allgemeines Ziel menschlichen Strebens. (S. 128). — Gebet, Opfer, Fasten, Christentum, Kirche, christliche Kunst werden in den „geistigen Grundlagen“ behandelt. Die Sonntags- und Osterbriefe verbreiten sich über verschiedenartige Stoffe (z. B. das Erwachen des Gewissens, Was ist Russland?, Dichtung oder Wahrheit?, Die Frauenfrage, Die orientalische Frage, Russland in 100 Jahren, Der geistige Zustand des russischen Volkes). Die 3 Gespräche stellen den Begriff des Bösen in den Mittelpunkt und erörtern ihn im Zusammenhang mit geistlichen Grundlehren. In allen Schriften steht vieles, was zur Charakteristik Russlands dient, und vieles, was man durchaus billigen kann. Interessant sind etwa in Rücksicht auf unser heutiges Erleben die Diskussionen über den Krieg in den 3 Gesprächen, interessant die Warnung vor der Chinesierung Europas: bei dem Zusammenstoß zwischen China und Europa kann letzteres nur den Sieg gewinnen, wenn es seiner Idee des wahren Fortschritts treu bleibt, und nicht sich der chinesischen Idee der Ordnung unterwirft.

Diese Andeutungen mögen hier genügen. Die national bedingte Mystik Solovjeffs hat zweifellos ihre Bedeutung — man muss sie uns nur nicht als Weg zur Erlösung von unserer eigenen Schwachheit anbieten.

Münster i. W.

Otto Braun.

Marsilius Ficinus. Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl. Uebersetzt von K. P. Hasse. (Philos. Biblioth. 154) Leipzig, F. Meiner 1915, VIII, 250 S. 6 Mk.

K. P. Hasse, bekannt durch sein anregendes Buch „Von Plotin zu Goethe“, hat hier eine tüchtige Arbeit geliefert, indem er das Werk des Platonikers und Neuplatonikers Ficinus gut übersetzte, einleitete und kommentierte. Die Einleitung behandelt in genügender Ausführlichkeit Leben und Lehre des Ficinus, die Florentiner Akademie und Entstehung und Zweck des Dialoges „Ueber die Liebe“. Die Anmerkungen leisten überall ausreichende Erklärungsarbeit, ohne allzusehr ins Breite zu gehen. Gelegentliche persönliche Bemerkungen, wie z. B. der kurze temperamentvolle Exkurs ins Pädagogische S. 237 unten, sollten lieber fortbleiben. Im ganzen ein erfreulicher Zuwachs der prächtigen „Philosophischen Bibliothek“.

Münster i. W.

Otto Braun.

Heynen, Walter. Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens, Halle a. S., Max Niemeyer 1916.

Es war ein unvergesslicher Eindruck, als Dilthey an seinem 70. Geburtstag seine Arbeiten „Trümmer, Bruchstücke, Fetzen“ nannte. Dann setzte er hinzu, er hoffe, dass Jüngere auf den Wegen, die er vorbereitet, erfolgreicher sein würden. Ein solches Ziel wäre zu erreichen, wenn aus der Fülle des von ihm Gewollten und teilweise Ausgeführten ein Ganzes systematisch gegliederter Gedanken gebildet würde. Die Aufgabe ist nicht leicht und nur durch liebevolles Versenken in Diltheys Ideen und Anleitungen zu lösen. Der Verf. der vorliegenden Schrift ist ziemlich weit entfernt von einer solchen Stimmung. Er hat in lockerer Zusammenstellung einzelne Lehren in umschreibender oder wörtlicher Wiedergabe gegeben, ohne doch den Zusammenhang zu suchen, der in Diltheys grossem Plan einer neuen methodologischen Begründung der Geisteswissenschaften zu seiner Psychologie und von da aus zu seinen Lehren über das dichterische Schaffen führt. Die Beurteilung geht deshalb nirgends

recht in die Tiefe, sie will Dilthey wohl nur als Literarhistoriker anerkennen und glaubt seine Gedanken über das behandelte Gebiet ergänzen zu müssen durch neu herbeigetragenes Material aus Bekenntnissen von Dichtern über den Schaffensvorgang. So ist der Gewinn der kleinen Schrift nicht gross, sie macht den Eindruck einer etwas anspruchsvollen Anfängerschaft.

Halle a. S.

Paul Menzer.

Pfordten, Otto von der, a. o. Professor an der Universität Strassburg. Religionsphilosophie. Berlin 1916. Sammlung Göschen. 150 Seiten.

Dieses Büchlein empfiehlt sich trotz seiner Kürze, die eine eigentliche Diskussion der Probleme nicht zulässt, und trotz seiner nicht eben geschickten Gliederung, die den Gedankengang mehr verdeckt als hervorhebt, durch die Sachkenntnis und Selbständigkeit des Urteils, mit der der Verfasser seinen Gegenstand behandelt. Es zerfällt in drei Teile, einen historischen, einen religionspsychologischen und einen theoretischen. Diese Bezeichnungen sind in logischer und in sachlicher Beziehung anfechtbar, zumal die des ersten und dritten Teiles, da sie Erörterungen zu decken haben, die nur in einem losen Zusammenhange mit den aufgestellten Kategorien stehen. Man tut daher wohl, das Ganze im Hinblick auf die einzelnen Abschnitte und ohne Rücksicht auf die Hauptgliederung zu lesen, die nur als ein Nothelf anzusehen ist.

Der erste, sogenannte historische Teil handelt vom Wesen und Entwicklungsgang der Religion. Zum Wesen der Religion sind vier Bestandteile zu zählen: eine schlichte Metaphysik, eine bestimmte Psychologie, eine körnige Ethik und die Verankerung dieser drei Momente in einem lebendigen Gottesbegriff. Religion selbst ist der „Glaube an eine geordnete Wechselwirkung zwischen dem Menschen und einem übersinnlichen guten Geist“. — In der Entwicklung der Religion ist zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Linie zu unterscheiden. Die exoterische Linie geht von den „Vorstufen“ der eigentlichen Religion (in denen die moderne Religionsgeschichte so gern das „Wesen“ der Religion erblickt) über die ethischen Stifterreligionen zum Monotheismus des Christentums fort, der in einer hübschen und ansprechenden Form als Gipfelpunkt der Religionsgeschichte dargestellt wird. Die esoterische Linie führt auf die Erscheinungen philosophischer Religion, und unter ihnen besonders auf den Pantheismus, den der Verfasser auf Grund Lotzescher Argumente ablehnt.

Der zweite, religionspsychologische Teil behandelt zunächst die alte Vexierfrage nach dem psychologischen Ort des religiösen Bewusstseins, um mit dem Ergebnis zu schliessen, „dass sich die Religion zweifellos an den ganzen Menschen wendet.“ Es folgt ein in engstem Anschluss an Siebeck verfasster Ueberblick über die Lebensformen der Religion, endlich, unter dem Titel „Spezielle Religionspsychologie“, eine temperamentvolle Auseinandersetzung mit der Fragebogen-Methode und -Religion der amerikanischen Pragmatisten.

Der dritte, sogenannte theoretische Teil erörtert zunächst die mit dem Gottesbegriff als dem religiösen Hauptbegriff zusammenhängenden Probleme, sodann die Begriffe „Offenbarung“ und „Wunder“, endlich, die religiöse Wahrheitsfrage. Was über diesen Punkt gesagt wird, konnte selbstverständlich nicht über Andeutungen hinausgeführt werden. Das Interessanteste scheint mir die Schlusswendung zu sein, wo plötzlich der Begriff des Sollens auftaucht. Der Verfasser bekennt sich hier zu der sehr erwägenswerten Ueberzeugung, dass es durchaus nicht notwendig sei, die Religion von einer „Lösung“ der Erkenntnisfrage abhängig zu machen. „Ideale sind frei, und es gibt einen philosophischen Standpunkt, den schon Platon einnahm, dem das Sollen prinzipiell interessanter und wichtiger ist, als das Sein und die Erkenntnis. Dann gilt nicht nur ein ethischer, sondern auch ein religiöser ‚kategorischer‘ Imperativ: die Menschheit soll Religion haben. Nicht weil es ihr irgendwelche Vorteile bringt, sondern weil wir sie haben können und eine innere Stimme uns sagt, dass das wertvoll ist.“

Der persönliche Standpunkt des Verfassers ist, wie aus seiner Pantheismuskritik hervorgeht, aber auch sonst überall deutlich wird, der eines auf dem Boden des Christentums und der Ethik der Persönlichkeitswerte erwachsenen personalistischen Theismus. Aufgefallen ist mir die Schärfe, mit der er Faust nicht nur die Beziehung zum Christentum, sondern zur Religion überhaupt abspricht, ferner die Bestimmtheit, mit der er das Wort: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion“ als einen Irrtum beiseite schiebt. Heraklit hat meines Wissens nicht, wie der Verfasser voraussetzt, den Glauben, sondern den Dünkel als eine heilige Krankheit bezeichnet; und ob James wirklich nur die Verdienste eines Dilettanten um die Religionspsychologie gehabt hat, scheint mir zweifelhaft zu sein.

Berlin.

Heinrich Scholz.

Pfordten, Otto von der, a. o. Professor an der Universität Strassburg. Ethik. Berlin 1916, Sammlung Göschen, 146 Seiten.

Zu diesem Büchlein ist zu bemerken, dass sich in ihm die Nachteile einer unanschaulichen Kürze mit den Vorzügen einer selbständigen Durchdenkung der ethischen Grundprobleme kreuzen. Je nach der Individualität des Lesers werden bald jene, bald diese stärker empfunden werden; vielleicht auch, dass ein und derselbe Leser bald jene, bald diese stärker empfindet. Diesem zwiespältigen Eindruck wird nur abzuweichen sein, wenn der Verfasser sich entschliesst, bei einer zweiten Auflage, die dem Büchlein zu wünschen ist, das Anschauungsmaterial, das in dieser Kürze doch keine Anschauungen hervorrufen kann, ganz wegzulassen und dafür die Grundlegung auszubauen, in der er sein Bestes gegeben hat, und zugleich das, was man von einem solchen Büchlein eigentlich allein erwarten kann.

In seiner vorliegenden Gestalt ist das Büchlein nicht ganz glücklich in einen empirischen, einen theoretischen und einen angewandten Teil gegliedert. Der empirische Teil enthält die Phänomenologie, der theoretische die Konstruktion des sittlichen Bewusstseins, soweit nach den ausserordentlich besonnenen, allem dogmatisierenden Rationalismus abgekehrten Darlegungen des Verfassers von einer solchen die Rede sein kann. Die Ethik selbst wird den Tatsachenwissenschaften gegenüber (ohne Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Hegel, die eine solche vielleicht doch verdient hätten) als Normwissenschaft konstituiert und als die Beurteilung des Menschen nach einem Ideal definiert. Das Verhältnis der Norm zum Wert wird durch das Hinzukommen des Denkens zum Fühlen bestimmt. Normen sind denkend festgesetzte, also über die Gefühls- und Erlebnissphäre, in der sie wurzeln, hinausgerückte Werte.

Der empirische Teil beginnt mit einer Betrachtung der Vorstufen der ethischen Wertung, unter denen der biologische Utilitarismus und die Wertungsweise des gefühlsmässigen, noch nicht an objektiven Normen orientierten Idealismus als die wichtigsten erscheinen. Das eigentlich sittliche Handeln beginnt erst mit der Anerkennung objektiver Normen, die durch Beispiel, Lehre, Ueberlieferung und Sitte dargeboten und fortgepflanzt werden, während ihre ursprüngliche Entdeckung als eine Art von schöpferischer Tat durch einzelne grosse Menschen erfolgt. Die Ausführungen dieses Abschnittes sind das Beste, was in diesem Büchlein enthalten ist, und könnten bei einer zweiten Durcharbeitung den übrigen Abschnitten zum Muster dienen. Die Betrachtungen über die psychologischen Bedingungen der Normfassung, das dritte Stück dieses ersten Teils, stehen beträchtlich dahinter zurück.

Der zweite, theoretische Teil beginnt mit einer Kritik der wichtigsten ethischen Prinzipien, in der auch das heute so vielfach überschätzte Prinzip der Autonomie nicht geschont wird. Sehr zutreffend wird der Philosophie das Recht entzogen, die Autoritätsmoral als solche zu diskreditieren; eine gesinnungsvolle Autoritätsmoral ist sogar wertvoller als eine gesinnungsarme Moral der Autonomie, und es ist nicht wahr oder vielmehr

nur in einem sehr eingeschränkten, genau zu bestimmenden Sinne wahr, was Fichte von der Autoritätsmoral sagt: dass sie die Menschen gewissenlos mache.

An die Diskussion der ethischen Prinzipien schliesst sich ein Abschnitt über die Geltung der ethischen Forderung, die den metalogischen Geltungscharakter des Ethischen nachdrücklich hervorhebt und im übrigen auf den immer noch einleuchtendsten aller hier zur Verfügung stehenden Gedanken zurückgreift, dass im sittlichen Handeln die Vorzugsstellung des Menschen zum Ausdruck kommt, und das die verpflichtende Kraft des Sittlichen auf der Leistung beruhe, durch die es das, was den Menschen über die übrigen Weltwesen erhebt, zum Ausdruck und zur Erscheinung bringt.

Wie die Anerkennung des Ideals eine Art von Fichtescher Tathandlung ist, so auch, wie wir in der nächsten Betrachtung über „Ideale und Aufgaben“ erfahren, die Konkretisierung desselben. „Welches Ideal man mit seinem eigenen Willen erfassen und festhalten will, ist die eigenste und grundlegende Tat individueller Ethik. Bewiesen können Ideale nicht werden; so bleibt im Zweifelsfall nur die Frage nach ihrer Bewährung. Wir können diejenigen Normen als konform zum wahren Wesen des Menschen betrachten, die schon Entwicklungen geregelt haben, die wir als ethisch wertvoll anerkennen; was dagegen nur verwirrend, beunruhigend, zerstörend gewirkt hat, das dürfen wir mit gutem Gewissen als untauglich für die Idealbildung ablehnen“.

Hier wäre nun der Punkt gewesen, wo es sich gelohnt haben würde, auf die Prinzipien der Idealbildung einzugehen und den Zusammenhang dieser Prinzipien mit der Struktur der Lebensformen aufzuzeigen, wie Eduard Spranger es in seiner grundlegenden Abhandlung über die Lebensformen (1914) versucht hat. Was hier zunächst im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie geschehen ist, wird erst recht für die Ethik geschehen müssen.

Der Raum der hierzu erforderlich wäre, könnte leicht durch Streichung des dritten Hauptteils gewonnen werden; denn dieser dritte, angewandte Teil, der es vor allem mit den sittlichen Gütern zu tun hat, ist infolge der vorgeschriebenen Kürze ohne Schuld des Verfassers so farblos geworden, dass man ihn in einer künftigen Bearbeitung schwerlich vermissen wird.

Es gehört zu den Vorzügen dieses Büchleins, dass es die Eigenart der sittlichen Beurteilung gegenüber der ästhetischen, religiösen, nationalökonomischen u. s. f. immer wieder mit Nachdruck betont. Wenn der Verfasser sich entschliesse, den aus dem Zusammentreffen mehrerer Gesichtspunkte entspringenden Urteilskombinationen, die für das Leben so wichtig sind, seine Aufmerksamkeit zu schenken, wenn er das Ganze noch straffer gliederte und durch die vorgeschlagenen Ergänzungen und Auslassungen in systematischer Hinsicht abrundete, so würde dadurch eine Reihe von Verbesserungen erzielt werden.

Berlin.

Heinrich Scholz.

Wundt, Wilhelm, Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag. Leipzig, A. Kröner 1917. 132 S.

„Noch vor ganz kurzer Zeit dachte man, wenn von deutscher Philosophie die Rede war, beinahe ausschliesslich an Kant und seine Nachfolger . . . selbst dieser lief zuletzt Gefahr, über seinen Enkeln in den Winkel gestellt zu werden . . . Dies hat sich im letzten Dezenium mit einem Male geändert. Eine plötzliche bibliographische Tätigkeit ist über die Literatur gekommen . . . diesem literarhistorischen Treiben haben auch die beiseite gelegten Schriften der vorkantischen Periode die Aufmerksamkeit zu danken. Leibnizens philosophische Werke erschienen zum erstenmal . gesammelt von Erdmann; Guhrauer schrieb dessen Biographie und gab seine deutschen Schriften heraus. Eine Auswahl seiner historischen Manuskripte ist auf dem Wege.“ Das war ungefähr die Situation zur Zeit des zweihundertjährigen Geburtstages von Leibniz (nach dem Be-

richte R. Zimmermanns in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Monadologie). Seitdem: und inzwischen ist auch der zweihundertjährige Todestag gekommen, wurden der Leibniz-Forschung in steigendem Masse neue bedeutsame Quellen erschlossen auf Grund besonderer Bearbeitung des Leibniz-Nachlasses, vor allem durch Foucher de Careil, O. Klopp, E. J. Gerhardt, E. Bodemann. Und Jahr für Jahr erschienen neue Arbeiten über Leibniz (gelegentlich in einem Jahr der Zahl der Neuerscheinungen über Kant nahekommend): darunter die Werke von Pfeiderer, Merz, Dillmann, Russel, Couturat, Cassirer, Kabitz.

Diese eindringende Leibniz-Forschung mit ihren gerade in der Gesamtauffassung divergierenden Resultaten gebar aus sich nun auch in Bezug auf Leibniz die Frage, welche der verschiedenen Auffassungen die zutreffende sei; und zwar in dem Sinne, den das Italienische zu präzisieren vermag, wenn es *il Leibnizio vero* unterscheidet von *il vero Leibnizio* (cioè *il Leibnizio storico*). Es läßt sich gerade Leibniz, wie u. a. seinem Antipoden Spinoza, gegenüber die Neigung beobachten, sein philosophisches Denken seinem Charakter nach zu verkennen: „bis über die Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hinaus galt die Theodizee sozusagen für die offizielle Darstellung seiner Philosophie. Dies bewirkte nicht nur, dass die Philosophie des 18. Jahrhunderts weit hinter diesen zurückging, sondern dass selbst noch Kant nur ein mangelhaftes Verständnis seiner Philosophie besass“ (S. 16). Im besonderen betont Wundt noch (S. 113), „dass nicht bloss Kant, sondern dem ganzen Zeitalter, dem er angehörte, die Ethik und Rechtstheorie Leibnizens beinahe ein verschlossenes Buch war.“ (Es wird sich unten noch Gelegenheit bieten, auf die Frage Kant-Leibniz zurückzukommen.) Indes hat das erneute Leibniz-Studium doch auch eine einheitliche Auffassung zeitigt. Einmal insofern, als das mathematisch-physikalische Element in Bezug auf die Basis und Struktur der Philosophie von Leibniz wieder zur Geltung gebracht wurde: wieder, weil „für Leibniz selbst Mathematik und Naturphilosophie im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses standen und auf beiden Gebieten die allgemeineren Probleme zugleich philosophische Probleme waren“ (S. 106). Dann aber war aus der Diskrepanz der neuen Forschung die Einsicht zu gewinnen, dass bei Leibniz nicht ein Gesichtspunkt ausschliesslich zur Geltung gebracht werden darf; nicht der erkenntniskritische, nicht der logische, nicht der mathematische, nicht der metaphysisch-monadologische — von einer Bedeutung der Theodizee in dieser Hinsicht nicht zu reden. Leibniz muss aus der Fülle der Denkmotive wie der Interessensphären, unter denen die politische und die religiöse auch für seine Philosophie von nicht geringer Bedeutung sind, verstanden werden.

Unter diesem Gesichtspunkt scheint uns die Schrift, die Wundt, wie er schreibt, Leibniz zu seinem zweihundertjährigen Todestag gewidmet hat, am besten in die Literatur eingestellt zu werden, wenn schon er selbst einer solchen Einreihung wehren zu wollen scheint mit den Worten: „Diese Schrift beabsichtigt nicht, mit den verschiedenen Interpretationen der Leibnizens Philosophie in Wettstreit zu treten, und sie hat deshalb auch nirgends Anlass gehabt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.“ Tatsächlich hat der Verf. aber doch nicht so ganz jegliche Kritik gemieden (S. 94, 108, 83, 101, 44, 57, 104). Das ist freilich gewiss ersichtlich und nicht zuletzt aus dem, wie Wundt im Schrifttum Leibnizens auswählt: was er für seine Darstellung besonders verwertet (*Hypothesis physica*, „die für die ganze Entwicklung seiner Philosophie überaus bedeutsame Schrift“), was er mehr zurücktreten läßt (die systematischen Schriften wie *Discours de Métaphysique*, *Système nouveau*, u. a.), gelegentlich wohl auch aus einer „Kursnotierung“, die dem Stand der Forschung doch nicht mehr entspricht („Man orientiert seine Philosophie ganz nach der Monadologie und nebenbei nach den Essays über den Verstand“ S. 108): das also ist gewiss ersichtlich, dass der Verf. auf selbstgebahntem Weg zu seiner Auffassung von Leibniz gelangt ist. „Ich bin überhaupt nicht,“ schreibt der Verfasser im Vorwort, „von der Philosophie, sondern zunächst von seinen mathematisch-physikalischen Arbeiten ausgegangen, die mich dann, soweit dies möglich war, zu gelegentlichen Beschäftigungen mit seinen sonstigen wissenschaftlichen und praktischen Interessen geführt haben. Von hier aus suchte ich endlich den Wegen nachzugehen, auf denen er zu seinen philosophischen Ideen gelangt ist.“ Trifft Wundt nun

darin, dass er das Logisch-Mathematische und mehr noch das Mathematisch-Naturwissenschaftliche in Leibnizens Denken berücksichtigt und würdigt, mit solchen zusammen, die ihm darin in den letzteren Jahren vorangegangen sind, so ist ihm eigen, dass er mit der methodologisch-systematischen Betrachtungsweise in reichem Masse die historische verbindet, die gerade Leibniz gegenüber am Platze ist, in dessen Philosophie „sich Gedankenströmungen der Vergangenheit und Gegenwart mischen, wie sich dies weder früher noch später jemals wiederholt hat: „faveamus ingeniis omnium aetatum“. So stellt Wundt Leibniz ein in seine Zeit (S. 1—19, 63, 67, 78, 79, 88, 89, 94, 99, 106, 121, 122, 124, 125, 126, 129), betrachtet ihn im Zusammenhang mit dem Werden der neuen Wissenschaft (S. 73—120, 2 ff., 6, 16). Und mit sichtlichem Interesse geht der Verf. den Zusammenhängen nach, die Leibniz mit der Scholastik, von der er mehr ihre klassischen Vertreter im 13. Jahrhundert berücksichtigt als die Epigonen des 16. und 17. Jahrhunderts, und mit Aristoteles verbinden (S. 20—72, 18, 76, 77, 78, 91, 111, 119), hinter denen selbst Descartes zurücktreten muss, während Nicolaus von Cues, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Gassendi, selbst Spinoza nur gelegentlich Berücksichtigung finden. Den Anklang der Schrift bildet der Hinweis auf die von Leibniz ausgehenden Wege, „die weiter zu verfolgen eine Aufgabe der Zukunft deutscher Philosophie sein wird“ (S. 121—129, 106). Diese historische Einstellung erweitert sich wiederholt zur skizzierten Geschichte eines der „Denkmittel“ mit besonderer Berücksichtigung des Bedeutungswandels eines Begriffes (z. B. S. 29—36: Unendlichkeitsbegriff; S. 79—83, 89 f., 42: Substanzbegriff; S. 61: Ersetzung der Begriffe Tätigkeit und Leiden durch die Begriffe Tätigkeit und Streben; S. 48 ff., 43 ff.: Geschichte des Erhaltungsprinzipes). Schliesslich darf, soweit die allgemeine Charakteristik in Frage kommt, auch behauptet werden, dass Wundt, einem Künstler nicht unähnlich, die ihm wesensverwandten Züge im Bilde seines Philosophen besonders herausholt, d. h. jene philosophischen Ideen, die für ihn selbst Geltung haben: Entwicklungs- und Einheitsgedanke, Aktualität des geistigen Lebens, voluntaristische Psychologie, erkenntnistheoretischer Idealismus bei besonderer Berücksichtigung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung, historische Würdigung der Tradition.

Im einzelnen sollen noch zwei Punkte besonders berücksichtigt werden: der neue Idealismus und das Verhältnis von Leibniz zur Scholastik und zu Aristoteles.

„Die Untersuchung über die Grundlagen der Physik führt bei Leibniz unmittelbar zu dem Postulat einer idealistischen Naturauffassung und damit zu einer neuen Grundlegung der Psychologie“ (S. 58 f.). Bei dieser ging Leibniz von Aristoteles und seinem Realismus aus (S. 58, 65): mit Aristoteles fasste Leibniz die Seele im Gegensatz zu Descartes wieder als Prinzip des Lebens überhaupt, übertrug dann aber, wie Wundt erklärt (S. 65), das Prinzip der Entelechie-Kraft (S. 65, 57, 51) von der lebenden Natur auf die gesamte geistige und physische Welt. Das bedeutet freilich ein Hinausgehen über Aristoteles, der wohl seine „Psychologie“ an die „Physik“ angeschlossen, Psychologie und Biologie durch seine Auffassung vom Leben aneinander gebunden und die Formen des Organischen aufwärts zum Menschen als animal aneinander geschlossen, dagegen die leblose von der lebenden Natur durch eine Kluft geschieden und darüber hinaus im Grunde doch den Entwicklungsgedanken durch den Form-Wesensbegriff unterbunden hatte. Das bedeutet, „auf der Grundlage der neuen Dynamik und Biologie den universellen Entwicklungsgedanken als das innere Wesen der Naturvorgänge überhaupt“ geltend zu machen und „eine neue Auffassung des geistigen Lebens und mit ihm der Natur“ einzuführen (S. 65; z. v. 95). Natur und Geist sind für Leibniz nach der Auffassung Wundts im letzten Grunde weder verschiedene Substanzen, noch verschiedene Attribute einer Substanz, sondern „einander ergänzende Standpunkte in der Auffassung der Welt. Unter ihnen ist an sich der nach innen gerichtete, der psychologische, der entscheidende. Denn er umfasst den Inhalt der uns unmittelbar gegebenen Wirklichkeit“ (S. 65): sie ist Kraft, tätige, zwecktätige (S. 54). Mit dieser Auffassung bringt der Verf. (S. 58) das viel kommentierte, von ihm selbst wiederholt in den Fortgang seiner Darstellung einbezogene Wort: Die Körper sind momentane

Geister, es seinerseits aus der Nähe von Hobbes wegrückend, in der Weise in Zusammenhang, dass es ihm sozusagen als die frühe Formel des Leibnizischen Idealismus erscheint (S. 84, 58, 60).

Wenn es gilt für diese, dem neuen Idealismus als Unterlage dienende Psychologie die Belege beizubringen, so dürfen sie, betont Wundt, nicht aus der Monadologie, der abschliessenden Darstellung seiner Metaphysik, auch nicht aus den Essays und ihrer Erkenntnislehre genommen werden, so sehr diese sonst für die psychologischen Anschauungen für Leibniz von Bedeutung sein mögen (S. 57): es muss auf den Ursprung seiner „mehr und mehr über alle Gebiete sich erstreckenden“ psychologischen Ueberzeugungen zurückgegangen werden, wie ihn seine Naturphilosophie erkennen lässt und da vor allem die „Hypothesis“, das abschliessende Jugendwerk, mit einigem sie vorbereitenden kleineren Aufsätzen (S. 59). Die späteren dynamischen Schriften sowie die mathematischen Studien vollendeten „die einzigartige Schöpfung der idealistischen Philosophie,“ deren konstruktive Genesis Wundt (z. T. wie Systeme nouveau, Gerh. IV, S. 479), dahin zusammengefasst: „Im Lichte der Infinitesimalmethode wandelte sich ihm die ausgedehnte Welt in die Erscheinungsform einer unendlichen Vielheit tätiger Kräfte um. Die Grundbegriffe der Dynamik gaben diesen Kräften ihren zweckmäßigen Charakter und liessen in ihnen geistige Kräfte erkennen; und im Hinblick auf die unmittelbare Gewissheit unseres denkenden Selbstbewusstseins konnten diese geistigen Kräfte nicht wohl anders denn nach Analogie unseres eigenen Seelenlebens als strebende und vorstellende Tätigkeiten gedacht werden“ (S. 106f.).

Ein Moment jedoch, dem neuere Forscher besondere Bedeutung zumassen, kommt in dieser Formel wenig zur Geltung. Es ist die Funktion des Logischen: Wundt ist nicht geneigt, ihm die gleiche Bedeutung zuzuschreiben. Darin, dass Leibniz die logischen Denkgesetze als objektive Weltgesetze nachweisen wollte (S. 95f., 124), sieht er eine Gebundenheit an die die Zeit von damals beherrschenden Gedanken (S. 124, 122), wenn sie sich auch bei Leibniz anders ausgestaltete als bei Spinoza. Aber Wundt geht noch weiter. Er weist mit besonderer Betonung darauf hin, dass die logischen, kausalen und finalen Grundsätze merkwürdigerweise gerade in der Monadologie ein Motiv aus einer anderen Sphäre überragt, das emotionale: „Hier tritt dem scharfsinnigen Logiker der tiefblickende Psychologe zur Seite (S. 126). Aber es kommt zu keinem Ausgleich der Motive. Darauf legt Wundt einen starken Akzent: wie er die Vielheit der Ansatz- und Beziehungspunkte, die im philosophischen Denken von Leibniz wirksam sind, zur Geltung bringt, so weist er auch im gegebenen Falle auf deren Widerstreit, von dem auch der neue Idealismus nicht unberührt bleiben könnte (S. 125, 126), mit Bestimmtheit hin (S. 78, 124, 62), unter Einbeziehung der persönlichen Art von Leibniz als einer der Quellen der Divergenz (S. 124, 78, 75). Von besonderem Interesse aber ist wohl, wie der Verf. den speziellen, hier in Frage stehenden Widerstreit der Motive kommentiert. Er schreibt: „Rationalismus und Psychologismus durchkreuzen sich, und man kann zweifeln, welche dieser Seiten, die intellektuale oder die im tiefsten Grunde emotionale, die überwiegende gewesen sei. Jedenfalls ist die letztere später hervorgetreten, und es duldet keinen Zweifel, dass neben der unmittelbaren psychologischen Beobachtung die Dynamik, also wiederum die naturwissenschaftliche Betrachtung, ihn nach dieser Seite gedrängt hat“ (S. 126f.). Und die Monadologie ist für Wundt geradezu „unter allen spekulativen Systemen dieses Zeitalters dasjenige, das die rationalistischen Motive am meisten zurückdrängt, um an ihrer Stelle das unmittelbare seelische Erleben zum Urbild alles geistigen wie kosmischen Geschehens zu erheben.“ Ja Wundt scheint die Monadologie als Ganzes widerspruchsvoll in ihren Bestandteilen erklären zu wollen (S. 127), während kein geringerer als Windelband vom metaphysischen System des Leibniz rühmte, es werde in der ganzen Geschichte der Philosophie von keinem an Allseitigkeit der Motive und an ausgleichender Kombinationskraft erreicht (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1910 S. 351). Doch vermag auch Wundt unter einem Gesichtspunkt in der Leibnizschen Metaphysik eine Folgerichtigkeit zu sehen, die sie vor den andern Systemen ihrer Zeit auszeichnet: sie beruht (S. 87) auf dem Liniensystem der *lex continui* und des neuen Idealismus. Nun

ist aber selbst dieser auch für Wundt kein durchaus einheitlich geschlossenes Gebilde, wie schon bemerkt. Aber in einem und aus einem ist der Leibnizsche Idealismus für Wundt doch eigentlich der einzige folgerichtige: Leibniz hat den neuen Idealismus nicht auf die Psychologie, wie nach ihm Berkeley, und nicht auf ein logisches Begriffssystem, wie der spätere spekulative Idealismus, noch auf den Widerstreit zwischen Naturgesetz und sittlicher Norm wie Kant, sondern auf die Naturwissenschaft gegründet (S. 108).

Das gibt ihm auch seine Stärke und Bedeutung: in ihm ist die Erscheinungswelt in ihre Rechte als die Stätte des menschlichen Erkennens und Handelns eingesetzt, und Sein und Erscheinung bindet nicht eine dem geistigen Leben äusserlich gegenüberstehende Welt transzendenter Ideen aneinander, sondern das geistige Leben selbst (S. 103f.). Es ist wohl verständlich, wenn Wundt dem Idealismus in dieser Form die Ueberlegenheit über den platonischen, den er im aristotelisch-traditionellen Sinne versteht (S. 103, 107), zuschreibt. Aber er dehnt sie auch auf den Idealismus Kants aus und unternimmt es, zu zeigen, dass er es mit Recht tut. Kants „Nachweis der Verbindung von Anschauung und Begriff in den Grundgesetzen der Erfahrungserkenntnis“ rechnet der Verf. zu den wenigen epochemachenden Entdeckungen der spekulativen Erkenntnistheorie (S. 104). Aber er bemerkt, dass schon Leibniz auf der Schwelle der Erkenntnis von der Zusammengehörigkeit der beiden Funktionen: der begrifflichen und der anschaulichen, stand (S. 108). Wundt anerkennt die Bedeutung und Schärfe der Unterscheidung von Sein und Erscheinung bei Kant (S. 104). Aber er betont, Leibniz hat sie zum erstmal aufgestellt und sofort in einer, der nachfolgenden Kantschen Fassung überlegenen Form (S. 125, 93): für Leibniz ist das eine Glied der Unterscheidung, das Sein-Ding-an-sich nicht unerkennbar (S. 92). Er steht nicht einer reinen Erscheinungswelt gegenüber (S. 93). Er verlegt, auf Gründe der Dynamik, Biologie und letztlich der Logik sich stützend (S. 96), Sein und Wirklichkeit in das geistige Leben (S. 92, 103, 126) mit seiner „in keinem Augenblick unseres wachen Bewusstseins stillhaltenden Tätigkeit, in der die Kraft selbst und ihre Wirkung in einem einzigen Geschehen zusammenfallen“ (S. 89), wie es der idealistische Grundgedanke will (S. 88), beziehungsweise in die geistigen Gesetze (S. 95, 96). Das geistige Leben ist aber eng an das körperliche gebunden, dieses selbst ist eine Manifestation des geistigen (S. 122, 103), ja es scheint Wundt unabweisbar, Leibniz „denkt sich alles Wirkliche als ein einziges grosses Kontinuum, in dem man von jedem Punkt aus zu jedem beliebigen andern in stetigem Uebergang gelangen kann“ (S. 92).

Die Gegensätzlichkeit zwischen Leibniz und Kant erreicht aber für den Verf. ihren höchsten Punkt nicht einmal auf der Seite des Seins, sondern vielmehr auf der der Erscheinung. Bei Leibniz, erklärt Wundt (S. 95), mündet die Erkenntnistheorie nach dieser Seite hin direkt „in die positive wissenschaftliche Aufgabe“ ein. Kant dagegen sieht, unbewusst Aristoteliker bleibend, in der Spaltung der Begriffe nach dem Schema der Anschauungsformen und der Kategorien die spezifische Aufgabe der Erkenntnistheorie (S. 95). Für Leibniz hat die rohe sinnliche Wahrnehmung keinen Anspruch auf den Begriff der Erscheinung (S. 97): sie muss erst in ihrer objektiven Wirklichkeit wissenschaftlich festgestellt werden (S. 95; z. v. 88f.) d. h. sie muss „in dem kausalen Zusammenhang des Einzelnen und in der logischen Ordnung des Ganzen erkannt“ werden (S. 97). Kant dagegen legte, „statt von der, von der positiven Wissenschaft geleisteten Analyse der Erfahrung auszugehen, die Synthese der sinnlichen Wahrnehmung mit allen Widersprüchen und subjektiven Täuschungen zugrunde, die dieser Analyse vorausgehen... Die Grundgesetze, von denen die Sinnewelt beherrscht wird, mittels der Anschauungs- und logischen Denkformen a priori gegeben, werden... auf den Sinnesschein ebensogut wie auf die Ergebnisse wissenschaftlicher Analyse angewandt“ (S. 105, 108). So ist Kant „die sinnliche Welt ein gesetzmässig geordneter Schein“ (S. 93, 105), für Leibniz eine berechnete und bis zu der jeweils erreichbaren Grenze auf ihr reales Substrat zurückführbare Erscheinungswelt (S. 105). Dieses Substrat aber ist nach Leibniz „offenbar“ ein nach Denkgesetzen und Zweckprinzipien geordnetes System von Bewegungen (S. 107), die ihrerseits nichts anderes zur Grundlage haben als die tätigen Kräfte selbst (S. 108). Das ist die Deutung, die der Verf. dem „phaenomenon

bene fundatum“ gibt und die er der Meinung entgegengestellt (S. 88), Leibniz habe bei der von ihm nicht näher erklärten Art und Weise der Fundierung an eine Ableitung vom System der Monaden gedacht.

Aus dem neuen Idealismus floss nach Wundt auch eine neue normative Ethik (S. 109—114, 122 f.), zu der Leibniz aus der „in ihrer sittlichen Bedeutung verkannten römischen Jurisprudenz“, mehr noch aus der „in der klassischen Scholastik des 13. Jahrhunderts bereits zur Herrschaft gelangten“ Lehre von der Einheit von Recht und Sittlichkeit Anregungen erhalten haben mag (S. 111). Auch hier vergleicht der Verf., Grosses an Grossem messend, Leibniz und Kant: nicht erst Kant hat das Sittengesetz aus der Abhängigkeit gelöst, schon der leibnizische Begriff der pietas, betont Wundt (S. 110), hat nichts gemein mit dem, was Kant als statutarischen Kirchenglauben verwarf. Vor allem aber macht der Verf. geltend, dass Leibniz nicht tiefer, aber umfassender das Problem einer reinen Ethik der Pflicht aufgenommen, als es später Kant zu Ende geführt hat (S. 112, 123). Und gegenüber der rein individualistischen Ethik Kants habe Leibniz angebahnt, was „erst der mit Fichte beginnende neueste deutsche Idealismus“ weitergeführt (S. 114): eine auf der Ethik der Pflicht gegründete Auffassung von Recht und Staat (S. 122, 112). Aber diese Ethik findet sich nicht in den von Gerhardt bezw. Guhrauer zusammengestellten Definitionen ethischen Inhalts von eudämonistischer Färbung (S. 131 f.), sondern in den reiferen juristischen Werken (S. 112, 113 f.: mit Titelangaben; z. v. Dutens I p. 143).

Rückschauend ein paar Bemerkungen: es ist die Frage, inwieweit die Auffassung, die Wundt vom Leibnizschen Idealismus vorträgt, auf Zustimmung rechnen kann, besonders mit Rücksicht auf seine Gegenüberstellung: Leibniz-Kant. Da scheint uns vor allem, dass der Verf. nicht genug Klarheit geschaffen hat über das Verhältnis des psychologisch-metaphysischen und des rational-erkenntnistheoretischen Elementes in der Struktur des Leibnizschen Idealismus: zumeist spricht er an entscheidenden Stellen von der geistigen Welt im Sinne des seelischen Erlebens (S. 94; z. v. 98, 96), der Aktualität (S. 89), geistiger Kräfte (S. 106 f.; z. v. 95). In diesem Zusammenhang möchte es nicht ohne Bedeutung sein, dass in der chronologischen Aufreihung der wichtigeren, für die Entwicklung dieses Idealismus in Frage kommende Schriften (S. 132) die Stücke „Quid sit idea“ und Meditationes de cognitione, ideis et veritate nicht berücksichtigt sind. Die Kritik am Begriff des Phänomens bei Kant scheint ausschliesslich, was zu allererst — das nicht im Sinne des Gewichtes — dagegen vorgebracht werden kann, ins Auge zu fassen. Es ist aber nun die Frage, wie das Leibnizsche phänomenon bene fundatum nach den beiden Momenten: als Phänomen und nach seinem Zusammenhang mit dem wirklichen Sein, seine erkenntnistheoretische Begründung findet. Was der Verf. darüber bringt (S. 97, 104 bezw. S. 97, 107, 95, 94, 93), scheint uns bei aller Bedeutsamkeit doch nicht die wirklich befriedigende Antwort zu enthalten: bedarf die niemals aufzuhebende Tatsache, dass das denkende Subjekt sich verschieden weiss von der es umgebenden Welt, dass aber diese Welt ebenso notwendig zu ihm gehört wie es zu ihr, (S. 97) nicht der Einfügung in einen höheren Zusammenhang, um als „Denknotwendigkeit“ gelten zu können? Und wenn die rohe sinnliche Wahrnehmung zur Erscheinung im Leibnizschen Sinne dadurch werden soll, dass sie im kausalen Zusammenhang des Einzelnen und in der logischen Ordnung des Ganzen erkannt wird, kann das, wenn hierfür die logischen Gesetze, wie Wundt selber gegen Leibniz bemerkt (S. 124 f.) unzureichend sind, von einem Standpunkt aus gesehen, von dem aus die Frage gestellt werden muss, „ob solche Sätze wie der der Kontinuität oder der Erhaltung der Kraft wirklich a priori notwendig sind oder doch nicht erst der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen“ (S. 125)?

Die Frage: Leibniz und die Scholastik bezw. Aristoteles, ist schon wiederholt bearbeitet worden. Wundt setzt, soweit zunächst die Scholastik in Frage kommt, deren Einfluss auf Leibniz, wie schon andere vor ihm, höher an, als es zumeist von jenen geschah, die selbst der Scholastik folgen. Was dann Aristoteles betrifft, so erinnert die Betonung, mit der Wundt von seiner Bedeutung für Leibniz spricht, an Trendelenburg und jene, die ihm in diesem Punkte folgten. Wundt lässt auch gleich Trendelenburg den positiven Einfluss von Descartes auf Leibniz hinter dem des Aristoteles stark zurücktreten, ja er sieht

das Verhältnis von Leibniz zu Descartes geradezu in einer „fortschreitenden Abkehr“ (S. 43; z. v. 28, 39 f., 49, 54, 57) und spricht von dem „gewaltigen Unterschied, der zwischen beiden Formen der mechanischen Naturanschauung, jener eigentlich rein phoronomischen . . . und dieser dynamischen bestand“ (S. 43 f.), schliesslich (S. 57) von seinem „für die ganze neuere Philosophie entscheidend gewordenen Gegensatz“ zu Descartes (sc. dynamischer Monismus).

Im einzelnen bemerkt der Verf., dass bei Leibniz die scholastische Jugendbildung sein Leben lang nachgewirkt hat. Es ist aber zuviel gesagt, (z. v. die Formulierung des Einwandes bei W. Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz S. 50) wenn er ihm von Kindheit auf Aristoteles und die Scholastik vertraut (S. 20) und ihn, als die neue Wissenschaft einzuwirken begann, mit einem umfassenden Wissen, das nach Umfang und Methode das der Scholastik war, ausgestattet sein lässt (S. 18).

Wenn man weiter geht und fragt, auf welchem Wege Wundt zur Erkenntnis der aristotelisch-scholastischen Elemente bei Leibniz kommt, so ist zu konstatieren: Wundt geht nicht literar-kritisch vor. Er unternimmt es vielmehr, in inhaltlich-systematischer Betrachtungsweise, nicht aristotelisch-scholastische Lehrstücke, seien sie peripherischer oder auch zentraler Natur, nachzuweisen, sondern aufzuzeigen, wie aristotelisch-scholastische Elemente formal-methodischer Art (z. B. duale Begriffsgliederung S. 33, 38 ff., 41, 46 ff.) oder auch inhaltliche Denkmotive (z. B. Unendlichkeitsbegriff S. 29 ff., vor allem ethische und theologische Gedankengänge S. 76 ff., 111) sich in der Philosophie von Leibniz zu neuem Leben umsetzen. Allerdings sind die beiden Gesichtspunkte: der der individuellen Attribution (S. 78) und der des Nachweises gemeinsamer Richtungsbestimmtheit (S. 67) nicht von vornherein scharf geschieden. Wichtiger aber scheint uns zu sein, zu fragen, ob Wundts Auffassung von der grundsätzlichen Stellung des Leibniz zur Scholastik in sich einheitlich ist. Mit Betonung sagt er eingangs: „Was die Scholastik errungen, für die neue Wissenschaft fruchtbar zu machen, das war sein erstes, die Scholastik durch die neue Wissenschaft endgültig zu überwinden, das wurde sein letztes Ziel“ (S. 19; z. v. 78, 67, 92, 126). Im Laufe der Darstellung erscheint aber an gewichtiger Stelle das ebenso abgewogene Urteil: „Konnte er sich auch, als er später mit der neuen Naturwissenschaft näher bekannt wurde, dem imponierenden Eindruck dieser nicht entziehen, so stellte sich doch, vornehmlich infolge der Bedenken, die sich gegen die Cartesianische Naturphilosophie in ihm regten, allmählich ein gewisses Gleichgewicht ein, das ihn mehr und mehr an dem ohnehin seiner Denkweise entsprechenden Grundsätze festhalten liess, aus allem, was Vergangenheit oder Gegenwart Wertvolles bieten mochten, das Beste zu behalten. So wurde er in einer Zeit, die im ganzen an einem merkwürdigen Mangel an historischem Sinn litt, unterstützt durch seine ausgebreitete Literaturkenntnis, bei aller Selbständigkeit des Denkens ein Eklektiker im höchsten Sinne des Wortes“ (S. 75, z. v. 76, 77, 78, 41). Es mag von Interesse sein, im Anschluss daran zu hören, was Wundt über das Urteil der (nicht in der scholastischen Tradition stehenden) Gegenwart über die Scholastik sagt: „Wir sind heute“, schreibt er (S. 21) „allzu sehr geneigt, den Eindruck, den besonders in den späteren Jahrhunderten der formalistische Betrieb der scholastischen Logik, die Herrschaft eines blinden Autoritätsglaubens und die Neigung zu leeren Begriffs- und Wortstreitigkeiten erwecken, auf die Wissenschaft dieses ganzen Zeitalters zu übertragen. Vor allem aber steht unser heutiges Urteil unter dem Einfluss der vernichtenden, natürlich einseitig orientierten Polemik der Humanisten und der bahnbrechenden Philosophen der Neuzeit, die, ähnlich wie dies dereinst Plato mit der Sophistik getan hatte, nach den abschreckenden Beispielen scholastischer Wort- und Begriffsglauberei eigentlich erst jenes typische Bild der Scholastik geschaffen haben, das heute noch das geläufige ist.“ Sie ist aber, betont er (S. 47), „nicht, wie noch jetzt, im Zeitalter historischer Würdigung der Zeiten und Zustände, von manchen geglaubt wird, eine Verirrung der Wissenschaft, die höchstens durch ihre Dauer bemerkenswert sei, sondern, geschichtlich betrachtet, ganz wie unsere eigene Zeit, eine in der vorangegangenen Entwicklung begründete und auf die folgende zum Teil bis zum heutigen Tage nachwirkende Stufe der Geistesgeschichte.“

In Einzelheiten liesse sich eine andere, wohl zutreffendere Auffassung geltend machen. So wenn der Verf. von der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie sagt, sie bestehe in einer rein begrifflichen Ordnung der Naturerscheinungen, verzichte auf die Bedingungen der Anschaulichkeit und setze demnach die Begriffe als selbstständige und doch überall verbundene Bestandteile der Dinge einander gegenüber (S. 80f.). Diese Charakteristik ist doch als zu ungünstig zu bezeichnen, auch wenn man ohne weiteres zugibt, dass dem Eifer, mit dem die mittelalterlichen Denker die Naturphilosophie, etwa im Gegensatz zu geschichtsphilosophischen Fragen, bearbeiteten, nicht dem Ertrag und Wert entsprach, wenn man also auch nicht solche besondere Erscheinungen wie Albertus Magnus, Dietrich von Freiberg und deren und der anderen naturwissenschaftliche Kenntnisse und Forschungen, die z. B. Baeumker in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (in Die Kultur der Gegenwart) namhaft macht, geltend machen will.

Oder in Bezug auf den diffizilen Begriff des Absolut-Unendlichen betont der Verf. zu sehr das Hinausgehobensein über alle denkbaren Grenzen (S. 29), das dem endlichen Erkennen unzugängliche Sein (S. 31). Es ist dies nach der einen Seite hin die Auffassungsweise des Neuplatonismus, die aber zurückreicht bis zum Neupythagoreismus und zu Philo, und nach der andern Seite hin die modern erkenntniskritische, aber sie repräsentiert nicht die der klassischen Scholastiker wie Thomas von Aquino. Auch zwischen dem Gottesbegriff der scholastischen Theologie und dem Substanzbegriff des Aristoteles scheint uns (mit Rücksicht z. B. auf Met. XII 6. 1071b 3 sqq., 7. 1072a 25 sq.) nicht der Gegensatz zu bestehen, den Wundt (S. 29f.) aufstelt.

Was Wundts Auffassung von der „Entelechie“ des Aristoteles betrifft, so ist schon von anderer Seite geltend gemacht worden, dass er das Moment der Aktualität zu sehr im modernen Sinne fasst. Ueberraschend klingt es, wenn der Verf. aus dem scholastischen Begriff der forma substantialis als der Vereinigung des Momentes der Form und der Kraft den Substanzbegriff der modernen Metaphysik sich entwickeln lässt (S. 51). Von Descartes sagt Wundt, (S. 48) er stehe auf Seite derer, die in der Schöpfung einen einmaligen Akt sehen. Das stimmt aber nicht überein mit Medit. IV (in fin.), Principia philosophiae II 36. Doch weiteres Detail der Art zu bringen, müsste als geschäftiges Kärnertun erscheinen.

München.

Dr. G. Schwaiger.

Döring, A., Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller, sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen. Ein Versuch, die Logik auf neuer Grundlage zu gestalten. Leipzig 1912. Felix Meiner, XII. u. 181 S.

Den mannigfachen Versuchen der Neuzeit, die Wissenschaft der Logik auf eine neue Grundlage zu stellen, war es gemeinsam, dass sie, statt auf das leere Fachwerk der formalen Logik auf normative Gesetze des Erkennens zielend, eine Methodenlehre der „Gewinnung wahrer Urteile“ im Auge hatten, und zu diesem Behufe bei der Zergliederung der logischen Funktion auszugehen vorzogen von der Reflexion auf das Wesen des Urteils. Erst die jüngste Entwicklung der Logik mit ihrer Analyse des Bedeutens, Meinens, des Sinnes als der fundamentalsten logischen Erscheinung hat es mit sich gebracht, dass auch die Lehre vom Begriff wieder eine dem Mittelpunkte nähere Stellung im Ganzen der Logik eingeräumt wurde. Auf der gleichen Bahn, aber gänzlich unabhängig von diesen neueren Tendenzen geht Dörings Versuch, als Zielpunkt der Logik nicht mehr das Urteil, sondern den Begriff zu setzen, ohne jedoch von dem Gedanken einer normativen Logik, einer logischen Methodenlehre Abstand zu nehmen.

Den Grundgedanken nun, vermittelt dessen Döring die Logik neu zu gestalten unternimmt, die prinzipielle Stellung, durch die sich seine Logik von der gegenwärtig herrschenden zu scheiden sucht, gewinnt Döring zunächst, wie mir scheint, lediglich durch einen Akt des liberum

arbitrium der Terminologie. Indem er nämlich von den vier Arten des Denkens, die er unterscheidet — praktisches, axiologisches, kausales, logisches Denken — das Kausale ausschliesslich bestimmt für die Zwecke des fortschreitenden, sachlichen „Erkennens“, deren Organ er eben im Urteil erblickt, behält er für das „logische“ keine andere Zwecksetzung übrig, als die ordnende Zusammenfassung der chaotischen Bilder der reinen Erfahrung nach sachlichen Prinzipien und als Mittel hierfür die Qualitäts- und Merkmalsverwandtschaft. Das Urteil hat für den Zweck des so gefassten logischen Denkens nur eine nebensächliche Bedeutung; für die Logik ist das eigentlich Erstrebte die „Allgemeinvorstellung“. Engt man das logische Denken dergestalt ein, so bleibt für die Wissenschaft davon, die Logik, keine andere Definition als eben: „die normative Theorie der Anordnung und Zusammenfassung (Synthese) der Vorstellungen nach der Merkmalsverwandtschaft“, oder wie es Einleitung und Titel angeben, „Methodenlehre einer universellen Klassifikation der Vorstellungen nach ihrer Merkmalsverwandtschaft“, „Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen“. —

Aber mit der Aufdeckung der motivierenden Grundlage für die Sonderstellung dieser Logik wäre das innerste Wesen derselben noch nicht genügend beleuchtet. Abgesehen von der Einwendung, dass die neue Logik ihre Eigenart mehr dem Eigensinn der Begriffsbestimmung des Logischen verdankt, so geht mit der ganzen Richtung der Gedankenführung eine von der geschichtlichen Entwicklung überholte Auffassung des logischen Wertes der Wissenschaft allgemein wie bestimmter Wissenschaften im einzelnen Hand in Hand, auf die in aller Kürze hingewiesen sein muss. Döring weist eine wahrhaft geniale Ausnahmestellung als Anbahner des nach seiner Meinung Richtigen dem Sokrates zu, dessen Lehre eine angewandte Logik in seinem Sinne darstellt, da er unablässig bemüht war, festzustellen, „was ein jegliches des Seienden sei“. Er hätte weit allgemeiner sagen können, dass es letzten Endes — vom Beginne der Philosophie bei den Hylozoisten an — die Eigentümlichkeit der ganzen antiken und mittelalterlichen Wissenschaft und Philosophie bis zur Renaissance gewesen sei, nach dem Sein, nach der Wesenheit der Dinge zu fragen. Es ist die ungeheure Umwälzung im Denken der modernen Wissenschaft, dass sie, orientiert an der mathematischen und experimentellen Naturwissenschaft (Galilei!), nicht mehr sucht nach dem Was der Dinge, sondern nach ihrem Gesetz, nach Mass und Regel ihres Verhaltens. Dieser Gegensatz zweier fundamental verschiedener wissenschaftlicher Geistesrichtungen ist es, der dem, der durch die Oberfläche der Erscheinungen schaut, auch zu Tage tritt in dem Gegenüber der beiden Arten der Logik. Wie die ältere Wissenschaft und Philosophie vom Wesen der Dinge bezüglich ihrer Merkmale handelt, so tut es die ältere Logik von denen der Begriffe; wie die moderne Wissenschaft den Gesetzen der Dinge nachgeht, so sucht das moderne Denken über das Denken nach den Gesetzen des Denkens selber in einer Methodenlehre der Wissenschaft, als des Erzeugnisses dieses Denkens. Dort das schematische Gerüst der Begriffsverhältnisse, hier die beherrschenden Gesetze der Urteile in den subtilen Kunstgriffen der Methodik bei den Einzelwissenschaften; dort die starre Form des stützenden Skelettes, hier die lebendige Funktion der Glieder und Organe, Funktion im mathematischen Sinne. Es ist charakteristisch, dass Döring in seinem Werke das Wesen des Mathematischen so gut wie völlig ausser Acht lässt. Wie hätte er wohl diesem, dem eminentesten Logischen, das wir finden können, in seiner logischen Bedeutung gerecht werden sollen in einer „Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen“? So stellt sich denn, bei aller Anerkennung von Verdiensten im einzelnen, dieser „Versuch die Logik auf neuer Grundlage zu gestalten“, als Ganzes betrachtet, als Stückwerk dar, das uns das Logische nicht in seinem vollen Wesen und Wert, in der ganzen Fülle und Lebendigkeit seiner Beziehungen zu zeigen im stande ist. —

Das Buch zerfällt äusserlich in drei Teile, von denen der erste die Naturlehre des Denkens (deskriptive Logik, Phänomenologie enthält), der zweite die Kritik der natürlichen logischen Funktionen, ein dritter die Methodenlehre im engeren Sinne (normativer Teil). Dieser bietet die formalen und allgemeinen wie speziellen Regeln: die Regel der Identität, des zureichenden Grundes, Unabhängigkeit von der Sprache, Totalität; der Korrektur des saltus in abstrahendo, des Verfahrens bei Subsumptionsprozessen, der analytischen Funktion (Division), der Definition, der logischen Kategorien u. ä., die in Kürze mancherlei Bemerkenswertes enthalten. Durch Ausgeschliffenheit und Gedrungenheit der Darstellung zeichnet sich das Werkchen überhaupt vor vielen seiner Art aufs Vorteilhafteste aus.

Berlin. Wilhelm Reimer.

Eisler, Rudolf. Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1914, IV und 286 Seiten.

Eisler's durch klare und leicht verständliche Schreibart weiten Kreisen zugängliches Werk ist eine Monographie: Es verfolgt den Begriff „Zweck“ in die Gesamtheit seiner Anwendungsbereiche.

Nachdem im ersten Kapitel dargestellt worden ist, was die Autoren alter und neuer Zeit unter Zweckmässigkeit oder Teleologie verstanden haben, wird im zweiten zu Begriffsbestimmungen geschritten: Ursprünglich bedeutet das Wort „Zweck“ einen materiellen Zielpunkt, den Stift in der Scheibe des Schützen; seit Jacob Böhme bedeutet es das, was durch eine Handlung erreicht werden soll, oder das, wofür eine Sache bestimmt ist, und zwar „als im Bewusstsein antizipiertes Etwas“. Unter „Zielstrebigkeit“ soll das Gerichtetsein eines Willens auf ein Ziel und erst in zweiter Linie der durch die Richtung auf ein Ziel gekennzeichnete Prozess verstanden werden. „Zweckmässigkeit“ besagt, dass „die Wirkung einer zielstrebigem Tätigkeit sich mit dem Bezweckten deckt“; sie kann subjektiv oder objektiv sein.

Das dritte Kapitel „Kausalität und Finalität“ ist grundlegend: Auf Grund der eigenen Willenserfahrung gewinnen wir den Begriff „Zweck“. Was sich nun unter seinem Gesichtspunkt betrachten lässt, also „teleologisch“ oder „final“, das lässt sich auch stets kausal betrachten. Ein Widerspruch besteht hier nicht. Es gibt „teleologisch-kausale“ Urteile: „A ist, weil B gewollt wurde“. Nicht ist „das Ziel“ hier Ursache, wohl aber das Erstreben des Zieles und die daraus fliessende Handlung. Zu den bewirkenden Ursachen können also auch zielstrebigem Faktoren gehören. Trotzdem aber ist die Kausalität der physischen Phaenomene eine geschlossene. Psychische teleologische Faktoren sind nicht als solche Ursachen physischer Phaenomene, sondern nur als das Innensein physischer Ursachen, welche letztere sich durch Bewegung, Kraft oder Energie müssen darstellen lassen. Jeder Vorgang also ist zugleich zielstrebig und kausal bedingt; jede andere Lehre würde „einen gefährlichen Rückschritt bedeuten“. Das darf „kritischer Panpsychismus“ heissen. — „Dysteleologische“ Argumente bedeuten nur etwas gegen die seichte Nützlichkeits-teleologie und den platten Optimismus. Auf „Zufall“ beruht das Zweckmässige nicht, es ist allem Sein immanent.

Der Zweckbegriff ist, wie Kap. V zeigt, explikativ oder normativ. Als explikativer erklärt er, obschon im Sinne einer besonderen Zweckursache. Als normativer führt er zu einer „Logik des Zwecks“: Es gibt „Finalzusammenhänge, deren Notwendigkeit unabhängig vom Denken und Wollen des Subjekts ist“, was aber nicht metaphysisch verstanden zu werden braucht, sondern nur die Beziehung auf ein „Zweckbewusstsein überhaupt“ bedeutet. Das eigentlich „Normative“ dieser Betrachtungsweise gründet darin, dass ein Endzweck als Massstab, als Wertmassstab dient; erst sekundär ergibt sich aus der Erkenntnis dieses Massstabes eine Vorschrift für das Handeln. Sollen ist nicht auf Sein zurück-

zuführen, es wurzelt vielmehr in einem zwecksetzenden Grundwillen; aber der besondere Sollensinhalt muss am Leitfaden des erfahrbaren Seins erarbeitet werden.

Damit schliesst der „Allgemeine Teil“. Der „Spezielle Teil“ beginnt mit einem Abschnitt über „Mechanismus, Psychismus, Finalismus“: Wiederum wird die Geschlossenheit des physischen Kausalzusammenhanges betont und gegen den „Animismus“ gekämpft; zumal der Satz von der Erhaltung der Energie muss für die Natur gewahrt bleiben. Nur ein Parallelismus besteht zwischen Physischem und Psychischem. Der Psychovitalismus nennt fälschlich Ursache, was Innenseite der Organismen ist. Letzthin geht der Parallelismus auch auf das Unbelebte: Teleologie muss „gleichsam infinitesimal begründet werden“.

Kap. VII, „Der Zweck in der Biologie“ kämpft ganz wesentlich gegen den Vitalismus in jeder Form; mit ihm „geht alle Einheitlichkeit der Naturerklärung in die Brüche“. Und es müsse jeder Vitalismus das Gesetz von der Energieerhaltung verletzen (S. 112). Immerhin wird dem Begriff der „Entelechie“ zugebilligt, dass er gegenüber einer „zu grob mechanistischen Biologie“ Gutes geleistet habe. Aber eine „dynamische Teleologie“ sei, auf Grund der Lehre von der „Innenseite“, eben mit dem Mechanismus vereinbar; Entelechien sind „das Innensein der organischen Systeme selbst“. Eigentliche Zweckvorstellungen eignen, ebenfalls als Innenseite, erst dem höheren Organismus.

Das achte, dem „Zweck in der Psychologie“ gewidmete Kapitel betont besonders, dass der Verfasser nicht etwa eine psychische Kausalität leugnen und den „Epiphaenomenalismus“ lehren wolle. Psychische Kausalität setzt eine „primäre psychische Organisation“ voraus, welche freilich durch die Erlebnisse der Seele beständig verändert wird. Der vollständige psychische Vorgang ist stets ein Willensvorgang („Voluntarismus“); er dient zunächst der Lebenserhaltung, um später weit über sie hinauszugehen. Das Denken ist zielstrebige Tätigkeit; bei den Assoziationen sind unterbewusste Strebungen beteiligt. Des Näheren wird auf Gefühl, Wertung, Trieb usw. eingegangen. Die Seele verdient den Namen der „ersten Entelechie“, freilich nicht im Sinne einer vom Organismus getrennten Substanz. Den Begriff „Seele“ muss das Bewusstsein im Interesse der von ihm erstrebten Einheit setzen. Sie ist aber nichts Festes, sondern ein „Prinzip der Selbststeigerung“ im finalen Sinne.

Die nächsten Kapitel behandeln den Zweck in den Kulturwissenschaften, den Sozialwissenschaften, der Geschichte, Ethik, Aesthetik und Logik. Diese Kapitel ergeben sich inhaltlich aus dem Grundsätzlichen, was vorherging.

Auch das Geistesleben ist „Innenseite“ dessen, was als körperlich erscheint, also nicht eine „zweite Welt“ im Sinne des Dualismus. „Geist“ bedeutet gegenüber „Seele“ eine besondere Tätigkeitsstufe. Von geistiger Kausalität reden heisst ist naturwissenschaftliche Methoden un erlaubt übertragen. Der Geist ist „der Transformator des Idealen [d. h. der idealen Normen] in Reales“; sein Ergebnis ist Kultur, welche im Wege kultureller Finalität erstet. Die explikativ-teleologische Betrachtung deutet die Kultur sinnvoll: aber es gibt auch eine Lehre von den Kulturnormen. Soziale Kausalität ist eine besondere Sphäre der Gesetzlichkeit. Ideen jeder, nicht nur ökonomischer, Art sind hier Inhalt des individuellen und des kollektiven Willens; das Ideologische ist nicht ein „blosser Reflex der Produktionsverhältnisse“. Normative Teleologie wird zumal in der Rechtswissenschaft wichtig. Es soll den „Postulaten der Rechtsvernunft“ genügt werden. Um rein Ethisches handelt es sich aber in der sozialen Teleologie nicht, also nicht um eine „Wertung und Normierung des Wirtschaftslebens“; freilich können soziale Kausalzusammenhänge nur vollständig durchschaut werden, wenn man „von der Idee erstrebter Ziele zu den Ursachen ihrer Verwirklichung geht“. — Historische Notwendigkeit hat nichts mit mechanischem Zwang zu tun, ist vielmehr mit der psychologischen und ethischen Willensfreiheit vereinbar. Wollende Menschen

machen die Geschichte; Ideen als typische Willensziele wirken in ihr. „Fortschritt“ ist selbst eine solche Idee. Viel deutlicher noch als in der Natur ist Finalität hier der Kausalität Innenseite. — Für die Ethik besteht ein „Wille zur Pflicht“; Zwecke der Gemeinschaft sind hier das Ziel. Was ethisch gebilligt wird, unterliegt dem Inhalt nach einem Wechsel im Sinne einer Entwicklung. Das individuelle Handeln erhält im Sittlichen eine überindividuelle Richtung. Sinn des menschlichen Lebens ist „das Leben selbst“, freilich das höchste Leben. — Aesthetisches Geniessen ist zwar „uninteressiert“, aber nicht absolut willensfrei; es wird aktiv auf eine Idee bezogen. Künstlerische Tätigkeit ist erst recht final; das Kunstwerk „spiegelt die Reaktion der Künstlerseele auf deren Erlebnisse“. Aeussere Zwecke, z. B. in Bezug auf Religion, sind sekundär.

Denken ist ein zielstrebigere Akt. Damit ergibt sich die Finalität alles Logischen: logische „Notwendigkeit“ ist eben kein Zwang, sondern teleologische Notwendigkeit. Die logischen Normen fliessen aus dem „reinen Denkziel“. „Der logische Wille ist eine Richtung des allgemeinen Einheitswillens“, ein „Wille zum einheitlichen Begreifen“. Der Pragmatismus hat Recht, falls er die Einheitlichkeit aller Erkenntnis nicht übersieht. Das Denken, welches rein logisch ein zeitloser Zusammenhang ist, setzt sich bewusst als Tätigkeit und wird dadurch zur zielstrebigeren Funktion, zu einem Teil des finalen Geschehens.

Das letzte, fünfzehnte Kapitel behandelt den „Zweck in der Metaphysik“. Metaphysik freilich soll keine „Wissenschaft höherer Art“ bedeuten, sondern nur „den Versuch, auf Grund der erkenntnistheoretischen Besinnung und der <spekulativen>, durch die philosophische Phantasie vermittelten Synthese des Erkenntnismaterials zu einer höchsten Einheit des Denkens, wenschon nicht exakter Erkenntnis, das Weltgeschehen in einen umfassenden Zusammenhang zu bringen“. Das gesamte Weltgeschehen ist Ausfluss einer ihm immanenten Finalität. Ein „Identisches“ zeigt sich in ihm in zwei Ausprägungen, einer äusseren und einer inneren. Das Weltgeschehen ist aber ein unendliches System teleologischer Aktionen und Reaktionen, nichts Abgeschlossenes. Synthese der „teleologischen Differentiale“ gibt es erst von den Organismen an. Das alles ist „metaphysischer Voluntarismus“; nochmals wird aber scharf betont, dass der Wille niemals eine Ursache materieller Phänomene sei. Die Welt muss betrachtet werden, „als ob sie nichts als ein Riesenmechanismus wäre“.

Zwecke und Ziele sind nicht von aussen gesetzt; nicht werden die Dinge auf sie zugetrieben. Alle Zwecke entstehen erst im Prozess des Werdens, werden immer neu erzeugt. Der Weltzweck also ist nicht ausserhalb des Weltprozesses. In jedem Moment erfüllt sich der Sinn der Welt. „Dysteleologie“ trifft nicht das All; was wir als Uebel empfinden, ist metaphysisch notwendig. Der „teleologische“ Beweis für das Dasein Gottes hat für eine monistische Teleologie keine Kraft. Die Finalzusammenhänge der Welt müssen erforscht werden, als ob es keinen Gott gäbe. Dass „immer neue Zwecke und Ziele aus Wirkungen und Folgen von Zwecktätigkeiten hervorgehen“, ist das wesentlichste Kennzeichen des Wirklichen; die Zweckmässigkeiten der Welt sind, wie es im Vorwort heisst, „nicht schon ursprünglich vorgewusst und vorgewollt“. —

Der Aufbau des Eisler'schen Werkes ist von grosser Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit. Die Kritik kann sich daher an den Kernpunkt des Ganzen halten: mit ihm steht und fällt das Ganze, bekommt es wenigstens ein ganz anderes Aussehen. Und die Grundlage des Ganzen: die Lehre, dass Teleologie die „Innenseite“ des als Mechanismus Erscheinenden sei, muss nach des Referenten Ansicht fallen. Der Verfasser sagt einmal selbst: „Nur der allgemeine Satz, dass jedes Geschehen eine Ursache in bestimmten anderen Vorgängen haben muss, ist apriorisch und allgemeingültig“ (S. 155). Also ist die Lehre vom All-Mechanismus nicht apriori. Damit aber fällt die Lehre von der „Innenseite“; dynamische Teleologie im echten Sinne, nicht in dem Scheinsinn, den Eisler ihr auf Seite 115 gibt, wird möglich. — Ins Einzelne mit der Kritik zu gehen — (welche Kritik übrigens bei-

nahe alle Neukantianer treffen würde) — kann sich der Referent um so mehr ersparen, als er seinen Standpunkt in diesen Fragen sehr oft dargelegt hat (s. zumal *Ordnungslehre* S. 173 ff.). Nur das eine mag noch gesagt sein (zu Seite 112 des Eisler'schen Buches), dass ein Vitalismus, welcher die Sätze der Energetik nicht verletzt, sehr wohl möglich ist (s. *Philosophie des Organischen* II. S. 156 ff.).

Mit allem über Kulturwissenschaft und Verwandtes Gesagten stimmt der Referent weitgehend überein, nur freilich auf ganz anderem Boden: das „überpersönliche“ Finale wird ihm zu einem Wirklichkeitsfaktor, dessen Wirken in das Individual-Seelische ebenso eingreift, wie das vitale Naturkorrelat des Seelischen, (also nicht das Seelische als Seelisches), und wie das Vitale überhaupt in die Materie eingreift.

Besonders gut sind die Abschnitte über den Zweck in der Psychologie und in der Logik gelungen.

Ueber Metaphysik denkt Referent ganz anders als der Verfasser, wie seine *Wirklichkeitslehre* zeigt.

Heidelberg.

Hans Driesch.

Riezler, Kurt, Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. (Georg Müller Verlag München 1913, 262 S.)

In diesem Buch, bei dem Kant und Heraklit Pate gestanden, unternimmt Riezler den dankenswerten Versuch, das Gebiet menschlichen Lebens, das mit dem Begriff Politik umfasst wird, jenes Ineinander und Nebeneinander aller möglichen Zweckeinheiten einer eingehenden philosophischen, an der transzendentalen Methode geschulten Untersuchung zu unterwerfen. Eine erkenntniskritische Behandlung verlangt zunächst, dass die Voraussetzungen der Möglichkeit der Politik überhaupt und ihre Rolle in der Gesamtheit der Menschheitsfragen festgelegt werden. Dieser Aufgabe soll die vorliegende Untersuchung dienen, der darum auch der Untertitel: Prolegomena zu einer Theorie der Politik und zu andern Theorien gegeben ist. Die philosophische Einstellung ist immer auf das Ganze der Welt gerichtet, so führt jede Fragestellung, jedes Einzelproblem immer mehr oder weniger zu einer Allheit der Fragen überhaupt. So in einen umfassenden Zusammenhang gerückt lässt das Einzelne erst seine Bedeutsamkeit erkennen. Und Versuch reiht sich an Versuch, das Unübersehbare zur Einheit zu zwingen. Die mangelnde Kommensurabilität von Lösung und Aufgabe gibt immer aufs neue Spannung und Pathos zu neuen Lösungsversuchen. Immer aufs neue beunruhigt und aufgeregt ruhen die Fragen und Antworten nicht, bis sie in dem Ganzen einer abgeschlossenen Weltanschauung ihren Ort gefunden haben.

Ein Ganzes einer Weltanschauung gibt Riezler in kurzen, aber scharf umrissenen Strichen, viele wichtige Fragen finden darin ihre zusammenhängende Behandlung: das Verhältnis von Einzelem und Volk, Volk und Staat, Mann und Frau, der Sinn der Kunst, das Wesen des Rechts, das Böse und das Bessere und andere Probleme werden in stets interessanter und meist auch einleuchtender Weise bearbeitet.

Der Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass wir bei allem Lebendigen auf unbegreifliche Einheiten stossen. So ist auch der Mensch eine lebendige Synthesis eines sich Entfaltenden. Nur als die Einheit eines Prozesses, als die Synthesis eines Geschehens, das sich entfalten will, ist er zu verstehen: eine Synthesis nach Zwecken. Der Verstand, angewiesen auf die Kategorien seines Denkens, kann die Welt nur nach Ursache und Wirkung verstehen. Auf eine andere Weise das Mannigfaltige zur Einheit zu bringen, ist ihm nicht gegeben. Darum wird durch die alles andere ausschliessende Anwendung des Kausalprinzips die Welt gefälscht. Ihr wahres Wesen, das Streben nach einem letzten Ziel, das Ethos, das seine eigene Gesetzmäßigkeit entfalten will und durch die ganze Welt gehend Einem und demselben letzten Ziele zustrebt, wird in den Maschen seines Netzes nicht gefangen. Der verstandesmäßige Betrachter fasst nur den Schein, nicht das Wesen, das auf die Ebene des Verstandes Projizierte,

nicht den Reichtum des Wirklichen. Er erkennt zwar zweifellos Richtiges — es ist nicht so, als ob der Schein ein Gegensatz zur Wahrheit wäre — aber er erkennt nur ein Bruchstück, und der Fehler beginnt, wenn er das Fragment für das Ganze nimmt. Er sieht die Oberfläche, aber nicht die Tiefe, von der die Oberfläche eben Oberfläche ist.

Jene andere Art der Gesetzlichkeit, die uns in dem Erlebnis des Sollens deutlich wird, weist auf tiefere Zusammenhänge hin, die den Kategorien des reinen theoretischen Verstandes unzugänglich bleiben. Wenn diese also dem Wesen der Welt nicht gerecht werden können, so müssen wir uns anderer Synthesen bedienen: die nur der praktischen Vernunft zugänglichen Einheiten des Zwecks.

Die Welt ist ein grosser Zusammenhang von Entelechien, jede mit einem unendlichen inneren Pathos behaftet, das sich nach seiner Gesetzlichkeit zu entfalten strebt, alle einem im Unendlichen liegenden Ziele zustrebend. Ein Drang nach einer höchsten Ganzheit geht durch die Welt, nach einem höchsten Gut, das Quell und Ziel des Strebens ist. Aber im Endlichen immer stecken bleibend können wir uns wohl in immer höheren Stufen der Erfüllung ihm nähern. Es ganz je zu erreichen, bleibt uns versagt. Es bleibt ein Unmögliches. Aber eben darum kann es dem Streben immer Richtung verleihen, der Zeit ihren Sinn geben. Von der Idee des höchsten Gutes fassen wir nichts, als eben ihre Einheit. Wir erleben es, indem wir es erstreben und erstreben es, indem wir es erleben. Aber wir haben in ihm einen Masstab zu werten, denn, wenn auch das letzte Erforderliche unmöglich ist, so kennt die Welt doch ein immer höheres Gelingen. Je näher dem Ziel, der umfassenden Einheit, desto höher die erreichte Stufe. Was früher das Gelingen war, kann nun von ihr überwunden das Schlechte geworden sein, und so fort, bis ein immer weiteres Mannigfaltiges zu einer immer engeren Einheit verbunden ist.

Der Mensch als eine Einheit nach Zwecken, als eine sich entfaltende, aber nie zu Ende entfaltete Form ist als ein Ansatz zum höchsten Gut schon eine unendliche Aufgabe. Nur ist das Ich des Einzelindividuum nicht der einzige Weg zum letzten Ziele. Ein Jeder bedarf des Andern, um sich selbst entfalten zu können, denn nicht nur in der Form, die er ist, entfaltet sich der Mensch, auch in der Form, der er angehört: der überindividuellen Form der Familie, der Gemeinschaft, des Volkes. Jedes dieser Individuen im Grossen hat sein besonderes Gesetz, ist von seinem besonderen Ethos durchdrungen. Dabei gerät jedes — als endlich und begrenzt — mit dem Entfaltungswillen einer unendlichen Umwelt in Kampf und Widerstreit. Ebenso kann die übergeordnete Einheit mit der Entwicklungstendenz eines ihrer Glieder in tragischen Konflikt geraten. Eine letzte Synthese des Unendlichen, die höchste Ganzheit, ist wohl der Zweck all des komplexen Geschehens, als endlicher Kristallisationspunkt der Allheit, als Ansatz bleibt der Einzelne immer mit dem Fluch der Endlichkeit behaftet: nur Begrenztes wollen zu können und dabei in Widerstreit zu geraten mit Anderem, ebenso Begrenztem und Endlichem.

Durch Gemeinschaft, auch wenn sie die Aufgaben und Erlaubtheiten des einzelnen einschränkt, kann der einzelne über die Begrenztheit seines Ichs hinauskommen und einen Ansatz höherer Ordnung zu bilden suchen. Die Familie dehnt sich aus zum Familienverband, dieser zum Stamm und dieser zum Volk.

Allein seinem Pathos folgend findet der Mensch in mitten einer feindlichen Umwelt nur tastend seinen Weg. In festen Formen, die dem Werden entzogen sind und darum sicher scheinen, sucht er sich Abbilder des Unendlichen aufzurichten, die ihm Vorbild und gesicherte Erfüllung sind. In einer Welt ruhender, dem ewigen Wechsel entrückter Formen, in dem Reich unveränderlicher Begriffe, in festen Organisationen, in vollendeten Kunstwerken, in sittlichen Ideen hat die ewige Entfaltung des Ethos sich ihre unentbehrlichen, sicheren Wegweiser zu Gott geschaffen. So tritt neben die Lebensform die Form des Geschaffenen. Von der

höchsten Form aus gesehen ist das Eine irgendwie Ansatz, das Andere irgendwie Abbild, ein heroischer Versuch der Teilerfüllung und ein Versuch des Geistes, das unendliche Ethos der Welt, das durch uns hindurchgeht, als fertige Form zu isolieren und so verendlicht dem unendlichen Wechsel zu entreissen.

So ist von Riezler ein Ganzes der Welt geschaut und in einer Sprache geschildert, der man die Ergriffenheit von dem Glanz der Bilder, der Eidia, anmerkt.

Wickersdorf.

Bernh. Hell.

Roretz, Karl v. Bedingt der Weltkrieg eine Umgestaltung unserer Weltanschauung? Graz und Leipzig, Verl. von Leuschner & Lubensky, Universitäts-Buchhandlung. 1916, S. 60.

Karl v. Roretz meint, dass diese Epoche, trotz ihrer Neuartigkeit, trotz aller inneren und äusseren Erschütterungen keine grundlegende Umgestaltung unserer Weltanschauung bringen wird, ja überhaupt bringen kann. Das Wertvolle an der Abhandlung aber ist nicht so sehr diese von der landläufigen Auffassung grundverschiedene These, sondern ihre methodisch-wissenschaftliche Begründung. Da haben Journalisten und Politiker, Philosophen und Historiker, Berufene und Unberufene in Reden und Broschüren ihre Meinung über den Krieg im allgemeinen und den Weltkrieg im besonderen ausgesprochen; und jetzt — nach bald drei Jahren ist es viel ruhiger geworden, und vor dem Forscher liegt neben dem Tatsachenmaterial, das die Geschehnisse gaben, das Material der Meinungen und Meinungsbildungen, selbst psychisches und historisches Phänomen wie die Ereignisse!

In ruhiger, sachlicher, kritisch wissenschaftlicher Arbeit untersucht Roretz dies Material, — und siehe da: Ihm ergibt sich, dass fast alles, was hier gesagt, geschrieben und, wie die Verfasser meinten, bewiesen wurde, so wie es impressionistisch entstanden, auch kritisch gewertet Impressionismus ist. Freilich handelt es sich um höchst bemerkenswerten Impressionismus, um Eindrücke, wohl geeignet, rein psychisch das Seelenleben des Einzelnen der Gruppe zu revolutionieren. Aber der Philosoph geht tiefer, er fragt seit Kant nicht nach dem Tatbestand, sondern nach den diesen bestimmenden Formen und Normen, er ist Erkenntnistheoretiker und Kritizist. So nur ist überhaupt Objektivität und Erkenntnis gegenüber den seelischen Erschütterungen und gegenüber dem blossen Meinen möglich.

Die Einzelwissenschaft als Vorstufe zur Weltanschauung sucht für sich ebenfalls absolutgültige Formen und Normen zu erarbeiten. Aus ihnen wird dann oft vom Philosophen der Beleg für diese oder jene Weltanschauung gesucht. — Die Einzelwissenschaft aber versucht mit jener Erforschung ihrer Prinzipien die Quadratur des Zirkels. Um die Prinzipien der Geschichtswissenschaft etwa tobt, je klarer durch grosse Forscher die möglichen Prinzipien herausgearbeitet werden, umso heftiger der Kampf. Hie die Anhänger einer Geschichtsdeutung mit bestimmender, entscheidender Persönlichkeit wie etwa Carlyle — hie die Gegner jedes Persönlichen in der Geschichte! Diesen Streit, der vor dem Kriege tobte, untersucht unser Autor methodisch. Kann der Weltkrieg diese Streitfrage oder die Gegenstellung „idealistische und naturalistische Geschichtsauffassung“ oder das Stilproblem in der Kunst oder andere Prinzipienfragen endgültig entscheiden?

Das „Nein“, das der Verfasser hierauf antwortet, wird nicht kategorisch hingestellt, vielmehr wird zunächst immer auf den gewaltigen psychischen tatsächlichen Effekt der jüngsten Ereignisse deskriptiv eingegangen. Es werden die Argumente, die stets beide Parteien aus den Ereignissen für ihre Position formulieren, dargelegt und geprüft. — Dialektische Methode nennt's die Philosophie, verwandt der Sokratischen Ironie, und der Erkenntnistheorie aus inneren Gründen stets notwendig verbunden! Aber Sophroniskos' Sohn und der Königsberger Philosoph beide haben in

ihrer scharfen Sprache, jeder zunächst seiner Zeit gelehrt, dass mit der dialektischen Kritik allein es noch nicht getan ist. So weist Roretz zwar an der Hand des Weltkrieges für alle einzelnen Fälle die Unmöglichkeit einer materialen Entscheidung für Prinzipienfragen nach. Aber dieser Nachweis erfolgt; — und deshalb ist diese Arbeit über diese Zeit hinaus von Wert, — nicht allein dialektisch, sondern auch aus den Begriffen selbst. Er steht selbst nicht in jener eben skizzierten dialektischen Rede und Gegenrede.

Eine scharfsinnige Darlegung greife ich als Beispiel heraus, sie wird den Aesthetiker, Kunsttheoretiker und Philosophen zur Nachprüfung reizen: „Der Weltkrieg“, so sagt man, „hat in der Kunst alle Dekadenz beseitigt, aufgeräumt mit dem Stil des Alltäglichen, Gleichgültigen, Krankhaften, er wird uns also einen neuen Klassizismus bringen, endlich in dem Durcheinander der Formen vereinheitlichend und gestaltend im wahren Sinne des Wortes wirken!“ Roretz prüft diese Behauptung auf die Säume nach, um ein Ibsensches Bild aus Peer Gynt für schärfste kritische Nachprüfung anzuwenden.

Es heisst Seite 39 ff. „Ist diese Richtungsänderung in der Kunstanschauung wahrscheinlich? Ist sie überhaupt möglich?“

Die nächste Folge wäre natürlich eine Einschränkung des Kreises der darstellbaren Objekte und der darstellenden Formen. Bald würde eine ermüdende Stereotypie einsetzen, die sich rasch zum rein handwerksmässigen Betriebe steigern müsste. Denn auch der Klassizismus kann zum Handwerk entarten und ist bereits mehrfach dazu entartet.

Aber mit diesem praktischen Bedenken haben wir noch nicht den bösen Denkfehler berührt, welchen jene Prophezeiung einschliesst. Sie stellt nämlich auch einen mit wenig Geschick unternommenen Versuch dar, den Primat einer einzelnen Stilart zu begründen.

Dieser Versuch ist deshalb so aussichtslos, weil er vollkommen die Tatsache übersieht, dass jeder Stil in dem Moment einer ästhetischen Auswahl wurzelt. Die Meinung, als handle es sich bei der künstlerischen Tätigkeit um eine restlose Wiedergabe des naturhaften Vorwurfs, ist wohl längst abgetan. Infolgedessen gewinnen die historisch gewordenen Stilarten durchaus den Charakter willkürlich bewusster Ausleseakte aus dem Gebiete des persönlich Erfahrenen. Auch der Klassizismus bedeutet nichts anderes als einen solchen Akt der Auswahl nicht den Stil schlechthin.—“

Besonders interessant war es dem Rezensenten, dass im Folgenden dann gerade jene angefochtene „Dekadenz“ als Stil im eigentlichen Sinne nachgewiesen wird. Sie kommt zu Stande durch Zurückdrängung der emotionellen Elemente zu Gunsten des reinen Formproblems. Der Rezensent ist nämlich selbst der Meinung, dass jener Prozess der ständigen Stilisierung sich immer wieder in der Romantik vollzieht. Für das *l'art pour l'art* (in diesem Sinne verstanden) galten ihm Thomas Mann, Ibsen, E. Th. A. Hoffmann und andere als Kronzeugen.

Ich selbst habe in meiner Nachprüfung von Kants Erkenntnistheorie der Mathematik für diese, wie man gemeinhin annimmt, am stärksten apodiktische Wissenschaft, dasselbe zu beweisen versucht wie Roretz für die Geisteswissenschaften, nämlich, dass es allgemeinste Bestimmungen des Raumes geben muss, wir sie aber nicht als beweisbar wahre kennen und angeben können. Es ist mir sehr wertvoll, dass bei Roretz der gleicher erkenntnistheoretischen Position die gleiche Deutung und Wertung der Kunst entspricht, zu der ich selbst komme. Ich sehe darin einen Beleg für den innerlichen Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Stellung zur Kunst, ja auch zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Nach dieser halbpersönlichen Notiz, die man meinem Interesse für dies Buch zu gute halten mag, nach dieser kleinen Probe aus Roretz' Arbeit die Aufforderung, seine feinsinnigen klaren Gedankengänge weiter zu verfolgen! Man wird in dem kleinen Werke tatsächlich eine Kritik jener anfangs skizzierten Fülle finden. Diese kritische Prüfung der Materie,

die die Zeit uns brachte, setzt sich mit den verschiedenen Weltanschauungen und ihren Konsequenzen für die Kulturphilosophie auseinander. Da wird der Technizismus und seine Abart: die biologistische Hypothese, aber auch der Illusionismus eines Rousseau und Schopenhauer, als Seiten einer romantischen Weltanschauung, die Abbildtheorie der Kultur, das Humanitätsproblem und der Versuch seiner Lösung durch den Primat des starken Willens gegenüber dem Intellekt dargelegt; es werden besonders immer die Konsequenzen dieser verschiedenen Theorien für die Kulturphilosophie untersucht. Keine Lehrmeinung aber hält restlos die Belastungsprobe aus. Unser Autor bekennt sich zum Schluss selbst zum Kritizismus. Die Maske fällt. Was wir längst formal aus seiner Methode bemerkten, bekennt er nun auch material. Hat er Recht? Einerlei. — Wer diese Frage stellt, das heisst, nach einer Metaphysik forscht, ist der nicht verpflichtet diese Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik des Krieges, die als Wissenschaft wird auftreten können, zu lesen?

Charlottenburg.

Victor Henry.

Dietrich, Albert Johannes, Kants Begriff des Ganzen in seiner Raumlehre und sein Verhältnis zu Leibniz. Verlag von Hans Niemeyer, Halle, 1916.

Die 50. von Benno Erdmann herausgegebene Abhandlung zur Philosophie und ihrer Geschichte hat gerade jetzt erhöhtes Interesse, denn das Jahr 1916 liess uns den 250. Geburtstag und den 200. Todestag Leibniz als Gedenktage feiern.

Dass Dietrich seine Untersuchungen über Kants Philosophie in Beziehung zu Leibniz setzt, hat nicht nur einen historischen Grund; es scheint vielmehr auch aus der philosophischen Arbeitsmethode des Verfassers selbst begründet. Der Verfasser ist sicher an Leibniz Denken in seiner eigenen philosophischen Begriffsbildung und Art, ein philosophisches System anzusehen, orientiert. Aber noch stärker macht sich in dieser Arbeit moderne phänomenologische Betrachtungsweise geltend. Schon der der Arbeit vorangeschickte historische Abschnitt, der durch die deutsche vorkritische Philosophie die Vorbedingungen des Kritizismus bis auf Leibniz zurück untersucht, sieht jene Zeit und den sie abschliessenden Begründer des Kritizismus als ein einheitliches Ganzes an. Es ist interessant, wie der Verfasser trotz des reichen kritischen Materials, das er über jene Zeit anführt, synthetische Arbeit leistet. Man merkt unwillkürlich, dass jener Grundgegensatz, den Dietrich für philosophische Forschung überhaupt und für Kant insbesondere aufstellen möchte, der Gegensatz zwischen rhapsodischem und architektonischem Denken, auch in seiner eigenen Arbeit wirksam ist. Aus einer Menge von einzelnen aperçus und Bemerkungen, die der Verfasser aus der Literatur der vorkritischen Zeit, aus Lambert, Wolff, Krusius u. a., aus gelegentlichen Bemerkungen Kants über diese Zeit zusammengelesen hat, aus solchen Notizen weiss er doch ein einheitliches Bild des Entwicklungsganges, der zur kritischen Philosophie führen musste, zu entwerfen.

Ganz ähnlich möchte ich auch die Untersuchung der Kant'schen Philosophie selbst, welche die Abschnitte 1—5 geben, beurteilen. Auch dieses Kernstück der Arbeit läuft im Wesentlichen hinaus auf eine begriffs-analytische Untersuchung des Kant'schen Kritizismus und umgekehrt den Versuch, aus dem so gewonnenen Material von Einzelbegriffen wieder die ganze Kant'sche Philosophie synthetisch ihrer Wesenheit nach zu erschauen. Ob dies Zweite bei einem so komplizierten Denker wie Kant immer gelingen wird, lasse ich dahin gestellt sein, dankenswert ist jedenfalls der Versuch, so schwierige Begriffe wie: quantum und quantitas, totum und totalitas zu durchleuchten und sich an dem schwierigen Problem zu versuchen, in welcher Beziehung die Form der Anschauung und die formale Anschauung ständen. Aus der Lösung dieser Probleme ergeben sich naturgemäss Konsequenzen für die Mathematik.

So glaubt Dietrich z. B., dass der Begriff des Ganzen bei Kant einen doppelten Sinn habe: totalitas und multitudo stehen ihm im Gegensatz ebenso wie totum und compositum. Er sammelt genau die Stellen bei Kant, die jene Scheidung belegen und versucht auch nicht bloß systematisch sondern genetisch in der Kant'schen Philosophie solche und ähnliche Scheidungen zu verfolgen. Dabei wandelt er vielfach in den Spuren seiner Lehrer Benno Erdmann und Alois Riehl.

Will man ein Grundproblem herausgreifen, auf das jede Kant-Interpretation, auch die von Dietrich, eine starke Anwendung findet, das sie selbst in seiner Lösung beeinflusst, so ist es das philosophisch-mathematische Continuum-Problem.

Es war dem Rezensenten interessant zu sehen, wie jenes Problem, das er selbst im wesentlichen mathematisch und systematisch mit den durch die moderne Mathematik sich ergebenden Theorien und Hilfsmitteln untersuchte, hier in dieser philosophisch-geschichtlichen Abhandlung durch ähnliche Prinzipien bearbeitet wird.

In dem Sinne ist jede solche systematisch-geschichtliche Studie für den Philosophen von Interesse und bietet Anregung, als sie eben die Zusammenhänge zwischen einer historischen, phänomenologischen und systematischen Betrachtungsweise illustriert.

Charlottenburg.

Dr. Victor Henry.

Mohr, Walter, Die Idee, das erwachsene Volk zu erziehen, in den Elementarkulturen des Altertums. In.-Diss. Jena. Weida i. Thür. 1916. 171 S.

Ein interessantes Thema, aber die Behandlung ist unzureichend. Drei Bedingungen für die Möglichkeit der Idee der Volkserziehung müssen nach dem Verfasser vorausgesetzt werden: Volksbewusstsein, Erziehungs-idee und Wertschätzung der Volkserziehung. Es wird geprüft, wie weit diese bei den Naturvölkern, den Chinesen, den Indern, den Aegyptern, den Babyloniern, den Assyrern, den Persern, den Griechen, den Römern, den Karthagern, den Israeliten und den Germanen erfüllt sind. Bezeichnend ist, dass unter der angezogenen, grösstenteils sekundären Literatur auch Meyers Konversationslexikon benutzt wird.

Halle-Saale.

Max Frischeisen-Köhler.

Deutschbein, Max, System der neuenglischen Syntax. Verlag von Otto Schulze, Cöthen 1917. 315 S.

Wendet sich das Werk in erster Linie an die Sprachforscher, so ist es wegen seiner grundsätzlich systematischen Haltung, die gegen die einseitig historische Betrachtung gerichtet ist, auch für Sprachphilosophen von besonderem Interesse. Der Gegensatz der psychologischen Auffassung (Wundt) und der phänomenologischen (Husserl) bleibt zwar im Hintergrunde, aber für seine Auflösung bietet die kritische Darstellung reiches Material.

Halle-Saale.

Max Frischeisen-Köhler.

Allgemeine Geschichte der Philosophie. Sammlung: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil I, Abt. V. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, Teubner, Berlin und Leipzig 1913. 620 Seiten.

Die verdienstvolle Geschichte der Philosophie weist in der 2. Auflage eine Reihe wertvoller Erweiterungen und Verbesserungen auf. Vor allem ist sie durch die Einfügung eines eigenen Abschnittes über die patristische Philosophie von Clemens Bäumker vervollständigt worden. Wesentlich bereichert wurde auch die Darstellung der indischen Philosophie durch Hermann Oldenberg. Aber auch sonst wurde der Text durchgesehen, verbessert und ergänzt, so dass das Werk als die beste und umfassendste Gesamtdarstellung der Entwicklung der Philosophie vom Standpunkt der gegenwärtigen Forschung aus bezeichnet werden kann.

Halle-Saale.

Max Frischeisen-Köhler.

Platon, Der Staat. 4. A. Neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von Otto Apelt. (Philos. Bibliothek Bd. 80. F. Meiner, Leipzig 1916, XXXII und 568 S. 7,50 M. geb. 8,50 M.).

Bei der Anzeige dieser neusten, im Verlage der Philosophischen Bibliothek erschienenen Platon-Uebersetzung kann ich auf meinen Artikel in den Kantstudien von 1915 S. 422—432 „Eine neue Platon-Uebersetzung“ verweisen. Auch diesmal gilt von dem Hauptwerke, der Uebersetzung, dass sie allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, aber auch hier muss von Einleitung und Anmerkungen dasselbe gesagt werden wie dort: sie fassen das Problem nicht von der philosophischen Seite, ihnen fehlt die eigentlich philosophische Einstellung und Würdigung, aber dafür sind sie voll philologischer Gelehrsamkeit. Ein philosophisches Verständnis des bedeutendsten Werkes des grössten Philosophen der Antike wird durch die Einleitung und Anmerkungen nicht erzielt. Gleichwohl soll die gewaltige philologische und literarhistorische Arbeitsleistung, welche gerade in den 113 Seiten füllenden Anmerkungen steckt, nicht verkannt werden. Vom philologischen Standpunkt aus stellt die Einleitung eine ganz bedeutende Leistung dar.

Nach Darlegung der Gründe, die Platon bestimmen konnten, in einem Staatsroman seine philosophische Lehre zusammenzufassen (S. III—V), wird die alte Streitfrage über das eigentliche Thema der Politeia aufge- rollt (S. V—VIII). Wer sich klar macht, in welchem Verhältnis Staat und Gerechtigkeit zueinander stehen, wird bald erkennen, dass es nur verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen die gleiche Sache behandelt wird, wenn Platon als Thema des Werkes zunächst nicht den Staat bezeichnet, sondern die Gerechtigkeit. Wenn nämlich die menschliche Gesellschaft nicht die der Idee der Gerechtigkeit (welche eine allseitige Auswirkung der Tugend fordert) entsprechende Form hat, kann die Gerechtigkeit nicht zu voller Entfaltung kommen. „Der beste Staat ist die verwirklichte Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit kann sich nur in der Form des Staates als eigentliche Lebensmacht verwirklichen. Beide Begriffe stellen sich im platonischen Sinne geradezu als Wechselbegriffe dar. Nur in, durch und mit dem Staate kann die Gerechtigkeit d. i. die Tugend zum herrschenden Prinzip der menschlichen Gesellschaft werden“ (S. VII). Apelts Ansicht über die Methode der Darstellung trifft das Zentrum: weder Analyse noch eigentliche Entwicklung, sondern „ein Mittleres zwischen dem begriffsmässigen Auflösen des Ideals in seine einzelnen Merkmale und einer natürlichen Entwicklungsgeschichte“ (S. XI, dazu S. XII und XIII Fragen der philologischen Kritik). S. XIII und XIV wird die viel umstrittene Frage nach einer verloren gegangenen früheren Ausgabe des Staates behandelt.

Die Beleuchtung des platonischen Staates vom Standpunkte der heutigen sozialen Anschauungen aus wird von der Hand gewiesen (S. XV—XVII).

Den Beschluss bildet eine künstlerische Würdigung des Werkes (S. XVII—XIX). Diese künstlerische Betrachtung steht ebenfalls im Dienste der Philologie, indem sie der Gewinnung philologischer Kriterien nutzbar gemacht wird (s. bes. S. XIX). Vorzüglich ist die von S. XX—XXIII folgende Gliederung des Gespräches, sowie die 9 Seiten umfassende Uebersicht über die Literatur.

Abgesehen von manchen, Platon gegenüber entbehrlichen, an sich das Verständnis nicht fördernden Lobpreisungen vermisst man eine Andeutung über die Stellung des Werkes in der Entwicklung des Staatsromans. Ferner ist wohl die Behauptung nicht zutreffend, dass Platons Politeia auf die politischen Ansichten führender Geister nur geringen Einfluss geübt habe. Auch heute noch ist Platons Staat das Goldene Buch der Staatskunst (um von der ewigen Bedeutung für die Philosophie zu schweigen) — nicht als ob der Staatsmann zu dem Werke griffe, um

sich für einzelne Fälle dort Rat zu holen. Aber der Geist, den das Werk atmet, wird auf ihn wirken und ihn bilden (s. dazu meinen Aufsatz „Platon und die Frauenbewegung“ in der Zeitschrift „Sokrates“ 1915 S. 432 ff).

z. Zt. im Felde.

Dr. Willi Schink. (†)¹⁾

Simmel, Georg, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Leipzig 1916, Kurt Wolff Verlag. VIII u. 205 S. geb. Mk. 4,50.

Es versteht sich, dass ein Künstler zunächst unter künstlerischem Gesichtspunkt zu betrachten ist. Auch der grösste Künstler ist hiervon nicht ausgenommen. Er hat ein Recht auf diesen Gesichtspunkt, wenn gleich er weder der einzig mögliche, noch der völlig erschöpfende ist. Für die Wertung eines Künstlers zweiten oder dritten Ranges mag er allenfalls ausreichen; das Genie eines Goethe, Beethoven oder Michelagnolo dagegen wird er niemals ganz zu umfassen vermögen.

Wo die künstlerische Betrachtung aufhört, setzt die philosophische ein. Der Ausgangspunkt ist bei beiden der gleiche: sie konzentrieren ihr Interesse im Gegensatz zum „historischen“ Verfahren allein auf das wirklich Wertvolle und Bleibende; die künstlerische Betrachtung aber stellt dabei den formal-ästhetischen, die philosophische den substantiellen Gesichtspunkt voran. Jene sieht auf die Lösung von Form- und Farbenproblemen, diese sucht den weltanschaulichen Gehalt des Kunstwerks zu ergründen.

Rembrandt gehört zu den grossen Meistern, die eine solche Betrachtung herausfordern. Und es ist schön, dass ein Forscher wie Simmel nach seinen Bemühungen um Goethe und Michelagnolo sich nun auch dieser Erscheinung bemächtigt hat und mit weltanschaulichen Fragen an Rembrandts Kunst herangetreten ist.

Wenn man versucht, die entscheidenden Kategorien, die die drei Kapitel seines Rembrandtbuches beherrschen, aus den Umklammerungen herauszuheben, in die sie bei Simmel eingeschlossen sind, so stösst man auf drei Hauptgesichtspunkte. Der erste ist der Gesichtspunkt des Lebens. Der zweite ergibt sich aus dem Konflikt der Schönheits- und Ausdruckswerte. Der dritte Gesichtspunkt ist der religiöse. Diese drei Gesichtspunkte sind gleichsam die Schlüsse zur Erschliessung des Wesens der Rembrandtschen Kunst. Und es entstehen drei Hauptabschnitte, deren Gehalt wir durch folgende Ueberschriften andeuten: 1. Das Verhältnis der Rembrandtschen Kunst zum Leben. 2. Die Erleuchtung der Rembrandtschen Kunst durch den Konflikt der Schönheits- und Ausdruckswerte. 3. Die Stellung der Rembrandtschen Kunst zur Religion.

1. Was das Verhältnis zum Leben betrifft, so ist es bei Rembrandt ein grundsätzlich anderes, als bei den Meistern der Renaissance. Rembrandt sucht das Leben da auf, wo es im Strom des Werdens dahinfliesst. Das führt ihn zu einer neuen Erfassung des Lebens, die in der Renaissancekunst nicht anzutreffen ist; denn diese kämpft gegen das Fließende an

¹⁾ Tief unter der Erde, in dem Erdloch eines Schützengrabens, in halbem Dunkel, dicht vor dem Feinde ist die obige Besprechung geschrieben worden. Ihre Zusendung an die Schriftleitung begleitete ihr Verfasser mit der innigen Hoffnung, dass ihm das Schicksal vergönnen möge, einen lange gehegten Lieblingsplan auszuführen, zu Platos Politeia eine eingehende philosophische Einleitung schreiben und die Problementwicklung in dem Werke selbst und dann in der daran sich anschliessenden Literatur verfolgen zu dürfen. Das Schicksal aber hat es, wie wir mit tiefem Schmerz mitteilen, anders gemeint. Dr. Schink fiel in den schweren Kämpfen im Westen im Frühling dieses Jahres. Unsere Wissenschaft hat durch seinen Tod einen begeistertsten Jünger, der ihr mit besonderer Liebe anhang, und von dem sie noch viel erwarten durfte, unsere Zeitschrift hat in ihm einen treuen und geschätzten Mitarbeiter verloren. —

Die Schriftleitung.

und sucht das Leben in seiner Beharrung, als festen Seinsgehalt, zu gestalten. So muss sie sich notwendig vom Urphänomen des Lebens entfernen; Rembrandt rückt viel dichter an das Leben heran. So empfindet er bei einer Bewegungsstudie die Entwicklung, das allmähliche Werden der Bewegung, als den springenden Punkt. Er sucht deshalb schon in den ersten Strichen den Ursprung der Bewegung anzudeuten, also gewissermaßen die ganze Vergangenheit der Bewegung in das Augenblicksmoment der Darstellung hineinzuziehen. Deshalb befähigt uns jede seiner Bewegungsdarstellungen, die ganze Bewegung nachzuerleben, und nicht nur, wie in der klassischen, auf die Erfassung des prägnantesten Punktes gerichteten Kunst, ein einzelnes Moment derselben.

Auch die Porträtkunst Rembrandts steht unter diesem Gesichtspunkt. Im klassischen Porträt der Hochrenaissance sind „die Wesenszüge der Person wie nebeneinander in fester Geformtheit ausgebreitet; und obgleich selbstverständlich Schicksal und innere Entwicklung zu der dargebotenen Erscheinung geführt haben, so sind doch für deren Eindruck die Momente des Werdens ausgeschaltet, wie die Stationen einer Rechnung da nicht in Frage kommen, wo nur nach ihrem Resultat gefragt wird.“ Rembrandt dagegen betont auch hier den Charakter der Entwicklung. Er will in seinen Porträts nicht, wie der Romane, im Rahmen des Individuellen dem Schönheitsideal seiner Zeit ein Denkmal setzen, sondern es drängt ihn, ein Stück gelebten Lebens zur Ueberschau zu bringen. Daher stammt jene eigentümliche „Offenheit“ der Rembrandtschen Porträts, die uns befähigt, den Entwicklungsgang der dargestellten Person nachzuerleben, wenn wir auch selbstverständlich die Inhalte dieser Entwicklung naturalistisch nicht anzudeuten vermögen. Allein wir fühlen, dass Vergangenheit und Gegenwärtigkeit des Individuums hier gleichsam wie Ursache und Wirkung begriffen werden müssen. Daher sind die reichsten und ergreifendsten Porträts, die Rembrandt geschaffen hat, die von alten Leuten, weil an ihnen ein „Maximum gelebten Lebens“ zur Ueberschau gelangt.

Die innige Beziehung Rembrandts zum Leben wirkt auch entscheidend auf die Gestaltung von Bildform und Bildeinheit ein. In Rembrandts Kunst sind Bildform und Bildeinheit weder formale Begriffe, die sich von dem Gegenstand der Darstellung abstrahieren lassen, noch unterliegen diese Faktoren irgend welchen allgemeinen Prinzipien. Sie haften vielmehr mit streng individueller Notwendigkeit an dem jedesmaligen Inhalt der Darstellung. Losgelöst von ihm sind Bildform und Bildeinheit bei Rembrandt formlose, rätselhafte Gebilde; die Substanz des Werkes allein verleiht ihnen Sinn und Gehalt. Vergleicht man unter solchen Gesichtspunkten Lionardos Entwurf zu einer Anbetung der drei Könige mit dem Rembrandtschen Gemälde, so erkennt man leicht, dass die Pyramide im Bildaufbau des italienischen Grossmeisters das ausschlaggebende Moment ist, dem der Bildinhalt sich eingliedern muss, während umgekehrt bei Rembrandt der Bildinhalt die ihm in substantieller Hinsicht gemässeste Form erzeugt.

Im Anschluss an diese Betrachtungen über Rembrandts Verhältnis zum Leben mag noch ein Wort über seine Stellung zum Tode gesagt werden. So weit der Tod vor Rembrandt in der bildenden Kunst zur Darstellung gelangt, wie etwa in den Totentänzen des 15. und 16. Jahrhunderts, erscheint er stets in Gestalt eines Knochenmannes — also als ein von aussen herkommendes Ereignis — und wird zugleich als der grauigste Moment des menschlichen Lebens geschildert. Die klassische Kunst meidet eine solche Verkörperung des Todes, wie ihr überhaupt das Thema als solches fernliegt. Denkt man aber angesichts der klassischen Porträts an den Tod, so sieht man ihn unwillkürlich in äusserer Form, etwa in Gestalt eines Dolchstichs nahen, um dem Leben dieser Menschen ein plötzliches Ende zu bereiten. In Rembrandts Kunst erscheint der Tod nicht wie ein plötzliches, dem Sinn des Lebens widersprechendes, sondern wie ein in geheimnisvoller Weise dem Leben einwohnendes, mit dem Sinn des Lebens sich verbindendes Moment.

2. Nächst den Lebenswerten sind es die Ausdruckswerte, die das Wesen der Rembrandtschen Kunst erschliessen. Auch hierin widerspricht sie der klassischen Kunst, die das Schönheitsideal voranstellt. Die vollkommene Darstellung im romanischen Sinne steht so stark unter dem Einfluss dieses Ideals, dass eine Abwendung von demselben als ein Abfall von den höchsten Kunstnormen empfunden wird. Die sogenannten Ausdruckswerte treten demgemäss hinter den Schönheitswerten grundsätzlich zurück; und wo, wie in den Meisterwerken, ein innerer Zusammenhang wirklich gewonnen ist, da ist es stets die Schönheit des Ausdrucks, die das romanische Kunstwerk beherrscht.

Rembrandt ist dem romanischen Schönheitsideal, je reifer er wurde, desto ferner gerückt. Wohl bricht auch bei ihm zuweilen die Leidenschaft für die Schönheit der schönen Dinge, für wunderbare Stoffe, seltenes Gerät, kostbaren Schmuck, glühende Farben oder für die Schönheit des Lichtphänomens als solchen, unabhängig von jeder inneren Bedeutung, heftig hervor. Allein in seinen reifsten und einheitlichsten Werken beruht die Vollkommenheit allein auf der Vertiefung und Verdichtung des seelischen Gehaltes, und jede äusserliche Schönheit verschwindet wie etwas Zufälliges, um der Wesenhaftigkeit des Ausdrucks zu weichen. Die Eindrücklichkeit der Rembrandtschen Gestalten haftet am Gemüt und an der Seele und lässt sich von diesen nicht loslösen. Es ist hier ganz anders als bei Lionardo und Raffael, deren Gestalten auch unabhängig von jedem Gehalt noch „schön“ bleiben.

3. Um Rembrandts Verhältnis zur Religion zu bestimmen, geht Simmel von einer allgemeinen Beobachtung aus. Wo die Religion in der Kunst auftritt, stellt sie sich in zwei Grundformen dar. Auf der einen Seite erscheint sie als ein Gefüge objektiver Tatsachen von absolutem göttlichen Gehalt, auf der anderen wird sie als ein subjektives Bewusstsein, als ein Zustand reiner Innerlichkeit empfunden. Die objektive Religion ist in den byzantinischen Mosaiken in Ravenna, und, auf einer künstlerisch und menschlich viel höheren Stufe, in der Hochrenaissance verkörpert. Es sind gewissermassen die „Gegenstände des Glaubens“, die in diesen Werken dargestellt werden, entweder, wie in Ravenna, ohne jede Beziehung auf das sie erlebende Subjekt, oder, wie in der Hochrenaissance, mit Hineinziehung des Subjekts, so weit es durch den Glauben mit diesen religiösen Realitäten verbunden ist. Rembrandt verlegt den Schwerpunkt der Religion von den Glaubensgegenständen in die menschliche Seele. Er sieht den Ursprung aller Religiosität in dem, was der Mensch am Göttlichen erlebt, nicht in den blossen religiösen Tatsachen als solchen, noch in dem Glauben des Menschen an diese. „Bei den religiösen Gestalten Rembrandts wird die Frömmigkeit jedesmal von neuem aus dem letzten Grund jeder Seele heraus erzeugt, die Menschen sind nicht mehr in einer objektiv frommen Welt, sondern in einer objektiv indifferenten Welt sind sie als Subjekte fromm.“ Darum kehrt auch das Motiv der Andacht in den religiösen Schöpfungen Rembrandts immer wieder. Andacht ist der Verkehr der Seele mit Gott. Die romanische Kunst hat für dieses innerlichste aller inneren Gefühle wenig Raum gehabt. An die Stelle der Andacht tritt in der romanischen Kunst die Anbetung im repräsentativen Sinne. Der Romane betet nicht allein und nicht in der Stille, sondern in der Gemeinschaft und in der Öffentlichkeit. Er will den Gegenstand seiner Verehrung leiblich schauen und will selbst wieder gesehen werden.

Und wie der Rembrandtsche Mensch tiefer in die religiöse Verfassung eingeht, als der Mensch der Renaissance, so ist es auch mit der Rembrandtschen Kunst. Sie hat ein innigeres Verhältnis zur Religion, als die Meisterwerke der klassischen Kunst. „Welch innere Bedeutung einer Madonna zukommt, ist für Raffael irrelevant, welche einer Kreuzabnahme, danach fragt Rubens nicht“. Bei Rubens, gelegentlich auch bei Raffael und den übrigen Meistern der Hochrenaissance, ganz besonders bei den Venezianern und in Correggios heiliger Nacht handelt es sich um die malerische Darstellung als solche, in der das religiöse Motiv wie ein Mantel um den

Bildkörper herumgehängt ist; bei Rembrandt quillt die Religion aus dem Innern des Bildkörpers gleichsam heraus. „Die Malerei selbst ist von dem allgemeinen Grundmotiv des dargestellten Vorganges, dem Religiös-Sein getränkt“.

Wenn wir versuchen, die Elemente, die sich im Lauf dieser Betrachtung als Rembrandt eigentümlich erwiesen haben, auf ihre geistige Bedeutung hin zu bestimmen, so werden wir sagen dürfen, dass es die germanische Lebensverfassung ist, die sich in Rembrandts Kunstschaffen ausspricht. Es ist nicht schwer, den Zusammenhang zu sehen, der Rembrandt mit Dürer und Grünewald verbindet, und die Linie zu ziehen, die von jenem zu diesen zurückführt. So wenig die beiden deutschen Meister blosser Vorgänger des grossen Niederländers sind, so gewiss liegt Rembrandts Kunst auf der Verlängerung des Weges, den sie beschritten haben. Es ist der Weg der Innerlichkeit, beziehungsweise der Ausdruckskunst. Aus dieser Richtung erklären sich die auffallenden Gemeinsamkeiten der drei Meister und ganz besonders die Art und Weise, wie sie das Religiöse künstlerisch erfassen.

Durch den Ausdruckscharakter der germanischen Kunst wird auch die Fragestellung des Simmelschen Buches gerechtfertigt. Die naheliegenden erkenntnistheoretischen und analytischen Bedenken, die gegen die welt- und wesensanschaulichen Ziele seiner Untersuchung erhoben werden können, werden durch die Tatsache aufgewogen, dass man nur mit solchen Erkenntnisidealen an das Innerste der Rembrandtschen Kunst heranzukommen hoffen darf. Es liegt im Wesen dieser Kunst, dass sie nicht, wie die romanische, durch formale Kategorien erschöpft werden kann. Es wird also schliesslich nur übrig bleiben, entweder auf eine Ergründung Rembrandts überhaupt zu verzichten oder auf Simmels Spuren zu gehen. Freilich handelt es sich hier um ein Stück Metaphysik; aber es ist doch mehr als fraglich, ob die Einsicht in die Schranken des metaphysischen Erkenntnistriebes zum Verzicht auf metaphysische Fragestellungen zwingt. Man kann dem Simmelschen Buche nachrühmen, dass es an einem bedeutenden Beispiele zeigt, wie sich beides sehr wohl vereinigen lässt.

Berlin.

Elisabeth von Orth.

Falkenfeld, Hellmuth. Die Musik der Schlachten. Aufsätze zur Philosophie des Krieges. Konstanz, Reuss und Itta. S. 63.

Hellmuth Falkenfeld, der letzten Winter in Berlin eine Reihe anregender Vorträge über die Stufen des Theatralischen hielt, hat sich schon früh durch das feinnervige Buch „Wort und Seele“ (Leipzig, Verlag von Felix Meiner 1914) und manchen interessanten Aufsatz bekannt gemacht. Den Lesern der Kantstudien dürfte er durch die während der Schlacht bei Arras entstandene Untersuchung über den Begriff der Zeit in vorteilhafter Erinnerung sein. Dieser Aufsatz ist auch in „Die Musik der Schlachten“ aufgenommen, ein wertvolles Büchlein, das sonst noch drei Aufsätze enthält und gleich durch die Vorrede für sich einnimmt. „Philosophie des Krieges“, heisst es da, „ist vielleicht reinere Philosophie als Philosophie des Friedens“. Denn Leben und Tod werden hier nicht in ihrer Getrenntheit, sondern in ihrer Verschlungenheit erlebt. Mit seinem steten memento mori lehrt der Krieg im Leben den Tod, im Tod das Leben zu erleben. (Unwillkürlich denkt man an die Worte des Pfarrers in Hermann und Dorothea). Darin liegt aber zugleich das Fruchtbare für den Philosophen der — ebenso wie der Künstler — vom Leben abstrahiren, es par distance betrachten muss, um es desto intensiver zu ergreifen. Gerade die Antithese zwischen dem Soldaten, der im empirischen Geschehen aufgehen muss, und dem Philosophen, der die Erfahrungstatsachen für seine Ideen ausbeutet, kann eine Philosophie des Krieges nur befruchten. — Auf die Dichtung wirkt der Krieg nur negativ befruchtend. Der Verfasser hat Recht, wenn er die aktuelle Kriegsliteratur nicht hoch bewertet. Nicht in der Tatsache des Krieges, sondern trotz ihrer

findet sich das Individuum. Doch nicht bloss den stofflichen, auch den (direkten) psychischen Einfluss des Krieges auf das Dichternaturreich bestritt Falkenfeld. Denn der Krieg erstickt alles Individuelle; er zehrt das Seelische auf, indem er es in Zweck verwandelt, mechanisiert. Um so segensreicher dürfte die negative Einwirkung der Kriegsgesichte sein: die Poesie werde sich wieder auf ihre wahre Aufgabe besinnen, Kündler des Menschen zu sein, die Literatur der Gegenwart aus einer gefährlichen Krise gerissen werden. Noch erschütternder als den Anblick des modernen Krieges findet der Verfasser seine Musik. Wie jedes Geräusch im Gegensatz zum Ton Unmusik ist und höchstens Gegenstand der Akustik, nie eines musikalischen Eindruckes sein kann, so sind die Haubitzen, Mörser und Granaten die schlimmsten Gegner der wahren Musik. Die Musik der Schlachten ist eine unmusikalische Disharmonie; sie ist zugleich alogisch, indem sie den tiefen inneren Widerspruch symbolisiert. Die Alogik des Krieges wird noch deutlicher in dem Abschnitt „Mozart und der Krieg“, der als philosophisches Glaubensbekenntnis den Schluss des Büchleins bildet. Keinen geeigneteren Tondichter konnte Falkenfeld als Personifikation einer krieglosen Welt wählen, und glücklich ist auch die Heranziehung des geheimnisvollen Marsches der Zaubерflöte, zu dem Tamino und Pamina durch Feuer und Wasser schreiten. Die Frage ertringt sich ihm: „Warum können die Menschen als politisch-soziale Gestalten nicht so frei gegeneinander sein, wie jene Töne des c-dur-Marsches?“ In jener humanitären Gesinnung, die an den Adel der Menschennatur glaubt, verspricht sich Falkenfeld einen läuternden Einfluss von der musikalischen Logik, die eine Logik der Zeit ist, auf die Staatslogik, eine Logik des Raumes, welche die aus menschlichen Bedürftigkeiten hervorgegangene Allgemeinheit als Herrscher anerkennt und im Individuum nur den zufällig Isolierten sieht. Heil uns, wenn sich diese Idee, die einem Musikerhirn entsprungen sein könnte, einmal verwirklichen sollte! Bis dahin dürften solche Paradoxien wie viele andere auf unserem Erdball weiterbestehen.

Berlin-Grunewald.

Dr. James Simon.

Bauch, Bruno, Dr., Professor an der Universität Jena, Immanuel Kant (Sammlung Götschen Nr. 536. Geschichte der Philosophie V). Zweite, verbesserte Auflage. Berlin und Leipzig. G. J. Göschen'sche Verlags-handlung, G. m. b. H. 1916. 207 S.

In zweiter Auflage liegt nunmehr Bruno Bauchs Bändchen über Immanuel Kant vor. Es ist gerade jetzt, kurz nach dem Erscheinen von Bauchs grossem Kant-Werk (Immanuel Kant, Göschen 1917.) von besonderem Interesse. Denn mit klarer Bestimmtheit äussern sich schon in ihm die methodischen Grundsätze für die Auffassung der Philosophie Kants, die auch diesem grossen Kant-Werk das Gepräge geben sollten.

Auf der kritischen Würdigung von Kants „Theorie der Erkenntnis“ liegt naturgemäss der Akzent. Sie ist im wesentlichen enthalten in dem dritten Kapitel der Schrift mit seinen beiden Abschnitten: „Zum Problem und allgemeinen Charakter der Methode der transzendentalen Erkenntnislehre“ und „Die transzendentalphilosophische Erkenntnislehre“. — Je schärfer sich in ihnen der sachliche Gehalt des Kantischen Werks gliedert, umso einheitlicher gestaltet sich dem Verfasser auch der Entwicklungsgang des Philosophen. „Kritisch“ und „vorkritisch“ gelten ihm als Bezeichnungen von durchaus nur relativem Wert: Kants Entwicklungsgang ist ihm streng kontinuierlich. Man kennt Kants Wort, dass es Hume gewesen sei, der seinen „Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab“. Allein ein „anderes ist es“, bemerkt hierzu treffend Bauch, „eine ‚ganz andere Richtung‘ des Denkens zu erhalten, und etwas anderes ist es, der Richtung des Empirismus selbst zu folgen. Und so besitzen wir in Kants eigener Erklärung das zuverlässigste Zeugnis auch für seine eigene Entwicklung. Sie ist eine streng kontinuierliche. Von sich selbst aus ist er auf den Einfluss Humes vorbereitet.

Dieser unterbricht seinen ‚dogmatischen Schlummer‘, er entfremdet ihn der alten Metaphysik, bringt die in ihm schon regen Zweifel an dem dogmatischen Rationalismus zu grösserer Entfaltung, nährt in Kant, der sich freilich auf dem Felde der Erfahrungswissenschaft schon unvergleichlich mehr betätigt hatte, als Hume selbst es je getan, die empirische Denkweise. Aber zu unbedingter Heeresfolge hat er ihn nie gezwungen“. Niemals sei Kant Empirist gewesen, niemals habe jener radikale Wandel seiner grundlegenden Anschauungen stattgefunden, die die Gegenüberstellung seines „vorkritischen“ und seines „kritischen“ Verhaltens anzudeuten scheinen. Durch Hume bestimmt, habe sich wohl Kant von der Metaphysik im dogmatischen Sinn des Wortes losgesagt, niemals aber sei er der schwerwiegenden *petitio principii* verfallen, den Begriff der Erfahrung aus Erfahrung rechtfertigen zu wollen. Mit voller Klarheit ergreift Kant die Leibniz'sche Unterscheidung zwischen apriorischer und empirischer Erkenntnis, nicht um die eine an die Stelle der anderen zu setzen, sondern um das relative Recht einer jeden von ihnen aus der Struktur des Erkenntnisbegriffs selbst zu erweisen.

Scharf und bestimmt trennt sich in Bauchs Darstellung die transzendentalpsychologische von der transzendentalkritischen Betrachtungsweise. Das bedeutet zunächst eine Klärung der historischen Sachlage: die Sonderung von Fäden, die bei dem geschichtlichen Kant noch mannigfach durcheinanderlaufen. Sodann aber impliziert es eine bedeutsame sachliche Konsequenz: den Hinweis darauf, dass auch Inhalten von transzendentaler Funktion gegenüber die Frage nach ihrer psychologischen Struktur berechtigt bleibt. Manches denkpsychologisch bedeutungsvolle Ergebnis müsste eine konsequente Verfolgung gerade dieses Gedankens zeitigen; manches schwerwiegende erkenntnistheoretische Missverständnis, das in der Verwechslung des transzendentalen und des psychologischen Gesichtspunktes wurzelt, durch die scharfe Trennung der Gesichtspunkte im Keime erstickt werden. Man wird hierbei nicht nur an die rohen Psychologismen zu denken brauchen, die freilich nicht zum wenigsten unter dem Einfluss modernster Entwicklungen auf dem eigenen Boden der Psychologie immer seltener werden. Die Strenge jener Unterscheidung trifft ganz besonders auch Bestrebungen solcher Art, denen bei aller Anerkennung der methodischen Selbständigkeit logisch-erkenntnistheoretischer Fragestellungen psychische Tatsächlichkeiten als letzte, von jeglichem Widerspruch befreite Erkenntnisgründe gelten.

Der ganze Begriffsapparat Kants wird mit klarer Hervorhebung der sachlichen Schwierigkeiten und scharfer Betonung ihrer methodischen Konsequenzen diskutiert; dabei der zentrale Begriff des „Dinges an sich“ in eine Beleuchtung gerückt, die erst die volle systematische Würdigung seiner Rolle in der wissenschaftlichen Philosophie der Gegenwart ermöglicht. Was Bauch in seinem grossen Kant-Werk ausführt, das findet der tiefer Blickende auch schon in dem kleinen Bändchen unverkennbar angedeutet: den Gedanken nämlich, dass das „Ding an sich“ „nicht bloss Aufgabe, aber auch nicht bloss dogmatisch existente Realität“ sei, sondern „transzendentallogischer Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung“. (Bauch, Immanuel Kant 1917. Vorwort IX.) Der Kundige überschaet die Fülle weitausgreifender Konsequenzen, die sich an diese Auffassung knüpfen müssen: vor allem anderen die relationstheoretische Analyse des Problems von „Inhalt“ und „Form“, die erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen nach dem Prinzip der Mannigfaltigkeit und des Systems der Wissenschaften.

Allein je tiefer gerade die wissenschaftstheoretische Seite der Kantischen Fragestellung in Bauchs Schrift erfasst wird, umso dringender wird ihm die Frage nach Struktur und Zielen des Kantischen Systems. Gilt dem Verfasser das Erkenntnisproblem als der natürliche Mittelpunkt für das Verständnis der Philosophie Kants, so bezeichnet ihm die „Kritik der Urteilskraft“ deren letztes systematisches Ziel; und als der tiefste Ge-

danke der Kantischen Lehre erscheint ihm der Satz, dass „die Welt als aus einer Idee entsprungen“ gedacht werden müsse. Mit musterhafter Klarheit, frei von allen Nebengesichtspunkten und Aeusserlichkeiten popularisierender Darstellungen entfaltet sich die Kantische Gedankenwelt in Bauchs Darstellung. Trotz ihrer relativen Kürze ist sie ein wertvoller Beitrag zur Kant-Literatur der Gegenwart.

Breslau.

R. Hönigswald.

Becher, Erich, o. ö. Professor an der Universität München. Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig, Veit & Co., 1917. 149 S.

Die unaussprechlichen Wunder der Anpassung alles Organischen an seine Umwelt wird ein vitalistischer Metaphysiker nicht anders deuten können denn als Erzeugnisse zielstrebigem Wollens; seine schöpferische Lebenskraft darf er aber in das Einzelwesen nicht einschliessen; zu offenkundig verrät sie Kenntnisse fremden Daseins, die einer noch so hellseherischen Tier- oder Pflanzenseele unmöglich zuzutrauen wären. Das lässt sich besonders schön an den Werkzeugen der Erwartung möglichen Fanges und der passiven Panzerung gegen mögliche Gefahren zeigen. Mag Sehnsucht, in tiefe Blütenkelche zu dringen, Schmetterlingen ihre Saugrüssel verlängern: woher aber soll die Entelechie der Winde wissen, dass der befruchtende Schwärmer sein Begehren gerade auf eine lange Kronenröhre einstellt? Woher kann der Oelkäfer die Geheimnisse des Bienenstockes kennen, auf die seine ganze Larvengestalt berechnet scheint? Die Nepenthaceen bauen sich kunstvolle Fallen zur Insektenjagd; hat ihr Pflanzenwesen nun etwa Entomologie getrieben, um zu lernen, wie man zweckmässig lauert? Gier zu beissen, mag Gebisse schärfen: dass Dornen beissenden Feinden ihr Beissen verleiden können: diese Ahnung wird man einer träumenden Pflanzenpsyche schwerlich zutrauen. Unzählige Betrachtungen dieser Art zwingen jeden, der ein seelenähnliches Lebensprinzip die Formen der Pflanzen und Tiere bilden heisst, von der Vorstellung einer individuellen zu der einer überindividuellen Entelechie fortzuschreiten; ich habe das bereits in meiner „Maschinentheorie des Lebens“ (1909: S. 35 ff., 47, 55 f.) gezeigt; auch unser Verfasser nimmt es an.

Der Mechanist hat eine andere Weise, sich das Mysterium der organischen Zweckmässigkeit zurechtzulegen. Er denkt sich die Typen als präformiert; im Keimstoff sind maschinelle Grundlagen für die werdende Gestalt bereit; ändert nun irgend ein äusserer Einfluss das Idioplasma ab, so entsteht eine Sprungvariante, eine neue „Linie“ (Johannsen), eine „Mutation“ (De Vries). Zwischen solchen Abwandlungen und ihren Kombinationen durch Kreuzung wählt dann der Daseinskampf die jeweils lebensfähigeren aus und bringt auf diese Weise immer neue und immer erstaunlichere Adaptationen zuwege. (So die dem heutigen Wissen entsprechende Prägung der Darwinschen Doktrin.)

Einunddasselbe Keimplasma aber ist „pluripotent“ (Vgl. Haecker, Ueber Gedächtnis, Vererbung und Pluripotenz, 1914); d. h., es entwickelt sich je nach den Reizen, die es beeinflussen, ganz verschieden. Aus dem gleichen Bienenei wird je nach der Ernährung Königin oder Arbeiterin; aus dem gleichen Termitenei Arbeiterin oder kriegerische Amazone; die gleiche Vanessapuppe liefert, der Kälte ausgesetzt, die polare oder frühlingsmässige Form des Schmetterlings, unter Einwirkung hoher Temperatur die südliche oder sommerliche (Standfuss); es gibt einen tropischen Papilio, dessen Weibchen allein in 9—10 Formen erscheint. Die Laubblätter des Pfeilkrautes (*Sagittaria*) bleiben unter Wasser bandförmig, die des Froschkrautes (*Batrachium*) in Fadenzipfel zerfasert; über Wasser werden jene pfeil-, diese schildförmig; *Riccia fluitans* treibt auf dem Lande Wurzeln, im Wasser nicht; doch auch hier lösen Berührungsreize die Wurzelbildung aus (Lotsy, Vorl. über Deszendenztheorien I, 1906, S. 39); *Linaria spuria* entwickelt unter besonderen Umständen statt der zygo-

morphen, dem Insektenbesuch angepassten mehr regelmässige und kleinstogame Blüten (Vöchting, Jahrb. f. wiss. Botanik 25 [1893], S. 166; 31 [1897], S. 396, 475); bei *Viola mirabilis* blüht derselbe Stock im Frühling blau und duftig, um Insekten zu locken; im Waldschatten des Sommers mit bleichen, kleinen, verschlossenen Blumen, die sich selbst befruchten. G. Haberlandt hat an den Wurzeln einer Crassulacee durch Trockenheit Drüsenhaare erzeugt, die sonst bei dieser Art nur an der Coralle vorkommen; an den Laubblättern einer Moracee durch Feuchtung der Luft gar Hydathoden, Transpirationsorgane, die der normalen Pflanze überhaupt fremd sind (Sitzungsber. der Berl. Ak., 1915, S. 222; Natwfl. Wochensch. 14 [1899], S. 287 ff.).

Was uns in einem Falle wie diesem besonders wundersam anmutet, ist die augenscheinliche Zweckmässigkeit der Neubildung; offenbaren derlei „Heteromorphosen“ nicht wirklich das Walten einer zielgerigen, seelenähnlichen Macht? Die Liane scheint den Drang zu fühlen, ihren Wasserüberschuss loszuwerden — und alsbald schafft sie sich die nötigen Mittel, das Bedürfnis zu stillen. Steht es nicht auch bei gewissen Regenerationen so? Man schneide einer Garneele (*Palaemon*) die gestielten Augen ab: und es spriessen aus dem Stumpf, der die Augen zu erneuern keine Kraft hat, wenigstens antennenartige Gebilde (Herbst, Arch. f. Entwicklungsmech. 2 [1896], S. 544 ff.); Eidechsen regenerieren ihre Schwänze wohl in primitiveren Formen, als die verloren gegangenen. — Eben solche Erfahrungen aber geben dem Mechanisten den Schlüssel auch für Anpassungen von der Art, wie Haberlandt sie erzielte. Das hoch differenzierte Idioplasma einer Spätform werde durch Eingriffe von aussen auf eine frühere Stufe zurückgeworfen: so tritt deren Erzeugnis wieder auf („atavistische Regeneration“) — und zwar mit der ganzen Zweckhaftigkeit, die es seinerzeit besass; die Verschiedenheit der Evolutionsmöglichkeiten beruht auf der Fähigkeit der Anlage, bei geeignetem Anlass vom schon erreichten Gleichgewichtszustande in einen ehemaligen zurückzurollen, der seiner Umwelt ebenso gut angepasst sein musste wie der neue seiner neuen.

Wird die Anpassung immer völlig gelingen? Unmöglich! In gesunden Gestaltwechsel drängt sich krankhafte Bildung tausendfach hinein. Die vom Schmarotzerpilze *Uromyces* umgewandelten Blätter der Zypressenwolfsmilch gleichen vermutlich denen irgend einer Ahnenart (sie erinnern an die des Typs *Euphorbia esula*); aber die geänderte Form wäre, weil blütenlos, nicht geeignet weiterzuleben; die durch mannigfaltige Schädlinge vergrünteten Blüten anderer Gewächse tragen, mit den normalen verglichen, zweifellos primitiven Charakter; zugleich aber zeigen sie sich entartet und unfähig zu jeder Funktion. — An Gestaltungen solcher Art nun scheinen sich die mannigfaltigen Gallen zu reihen, hervorgebracht durch den Reiz tierischer Säfte, Larvengehäuse im Blattpolster leidender Gewächse. Wo sie wie sehr oft nichts als Schwellungen, Runzelungen, Rollungen darstellen, in denen die unwillkommenen Gäste geschützt zehren, da hätte der Philosoph denn auch nichts Weiteres über sie zu bemerken. Aber es gibt interessantere Vorkommnisse, an die Erich Becher geschickt seine Gedanken knüpft.

In vielen Gallen sondern sich innere Nährgewebe, die sich stetig ergänzen und durch vorgezeichnete Bahnen mit den Stoffmagazinen des befallenen Laubblattes verkehren, von harten oder haarbewehrten Schutzhüllen; für den Austritt des entwickelten Tieres bilden einige Arten eigene Ausgangsporten, deren Deckel zur rechten Zeit ausfallen; ja, bei dem staunenswertesten Beispiel (Galle der Mücke *Hormomyia* an der Linde) reisst sich ein flaschenförmiges Innengebilde aus der Umwallung der Galle los und trägt die Larve vor der Winterruhe mit sich zur Erde. Kein Zweifel: wo wir Geschwülste, Auswüchse, sinnlose Wucherungen erwarten sollten, sehen wir sinnvolle Gebilde, Organe, die am ehesten mit Früchten zu vergleichen wären: nur dass statt des eigenen Embryo der Eindringling an den Nährmitteln sich weidet, von der Umkleidung sich hegen lässt, durch präformierte Fenster ans Licht dringt. (S. 65). Becher stellt die

wichtigen Tatbestände im Anschluss an Küster und Kerner ausführlich fest (S. 20—47) und erörtert dann die Aetiologie so seltsamen Geschehens (S. 54 ff.). Er schliesst aus den Daten richtig, dass „in den Wirtspflanzen besondere Potenzen für die Gallenproduktion schlummern“ müssen — „wie sie auch etwa besondere Potenzen für die Blüten- und die Fruchtbildung besitzen“ (S. 72 ff.). Das aber heisst, mechanistisch ausgedrückt: das jugendliche Idioplasma der Laubzellen ist noch „pluripotent“; unter gewöhnlichen Verhältnissen entfaltet es normale Struktur; besondere Reize differenzieren es zu kapselartigen Gebilden, die ebenso spezifisch bestimmt bleiben wie jener typische Bau. Nehmen wir beispielweise an: sie brächten im idealen Falle am Blatte statt im Blütengrunde wirklich eine Adventivfrucht hervor, die der gewöhnlichen Frucht der Pflanze oder eines ihrer Vorfahren vollkommen gleiche. Es tritt jedoch dieser ideale Fall niemals ein; denn die bildenden Reize sind zugleich giftig; so entsteht ein Organ, das zur gesunden Frucht sich etwa verhielte wie ein Hexenbesen zum gesunden Kiefernaste. Soviel vom Fruchtcharakter behielte die Neubildung immerhin, dass die Larve Höhle, Schutz und sogar einmal abfallenden Deckel zur Ausnützung vorfände. Die Ausgestaltung des Verhältnisses im einzelnen bliebe dann der Zuchtwahl überlassen. Insbesondere könnte die Härtung der Aussenwände, der Nährstrom im Innenpolster, die Entwicklung der schützenden Gerbstoffe, die Rechtzeitigkeit der Kerkeröffnung mit günstigen Abwandlungen der ausgesonderten tierischen Säfte in Beziehung gebracht werden und dabei Darwins Prinzip so gut wie anderswo sich bewähren.

Der Verf. ist auf dem Wege zu dieser oder einer ähnlichen Erklärung, wo er die Möglichkeit bespricht, das von ihm sogenannte „Ausnutzungsprinzip“ auf die Gallen anzuwenden (S. 84—90); die im Pflanzenreiche verbreitete Neigung „auf gewisse Reize mit Wucherungen zu reagieren“ konnte von Parasiten zweckmässig verwertet werden; ebenso etwa die Dünnwandigkeit wasserreicher Zellen, die an sich „mit Gallenzweckmässigkeit nichts zu tun hat“ (S. 86). Allein: wie kommen die Pflanzen „zu Potenzen, die nicht der Bildung ihrer normalen Teile zu dienen scheinen“ (S. 90)? Wer sich gewöhnt hat, denselben spezifischen Lebensstoff unter diesen örtlichen Einflüssen zur spezifischen Blüte, unter jenem zur spezifischen Wurzel ausschlagend zu denken, wird ihn unter ungewöhnlichen Einflüssen die spezifische Galle hervortreiben lassen und sich auch da noch über Gestaltungsfälle nicht viel mehr wundern als überall sonst in der unergründlichen Natur. Wer aber — wie Becher — der Mechanistik abgeneigt ist, steht nun vor einem höchst bedenklichen und reizvollen Problem: wie soll der vitale Trieb der Pflanze eine Zweckmässigkeit zuwege bringen, die nicht der Pflanze selber, sondern ihrem Gaste und Feinde nützt? Anders gewendet: wie müsste eine schöpferische Entelechie beschaffen sein, um statt eigendienlicher fremddienliche Teloklien hervorzurufen?

Mit scharfer Logik erzwingt der Verf. die Antwort: sie müsste als „überindividuelles Seelenleben“ vorgestellt werden, das „mit seinen Verzweigungen in die lebenden Einzelwesen hineinragt“ (S. 132). Und damit kommt er von der Betrachtung der Gallbildungen aus zu ganz demselben Schlusse, den ich als unausweichliche Konsequenz jedes klaren Vitalismus von der Betrachtung anderer Tatsachen aus gefordert habe.

Der Vorzug des kleinen Buches vor den meisten andern naturphilosophischen Schriften besteht in der reichen Kenntnis des botanischen Materials und in der gewissenhaften Erwägung vieler Möglichkeiten, dieses Material zu interpretieren. Aber Bechers Fähigkeit, eine Fülle denkbarer Erklärungsprinzipien zu erschauen, verführt ihn zur unnötigen Vielfachung dieser Prinzipien für die einzelnen Probleme. Wer lebendige, gar überindividuelle Entelechien für die organische Gestaltung benutzt, der hält mit denen alles nötige fürs Verständnis auch jedes einzelnen Prozesses in einer Hand zusammen; mechanistischer Hypothesen bedarf er einfürl allemal nicht mehr; wozu sie noch besonders da heranziehen, wo

sie ihm allenfalls zu genügen scheinen? (S. 130f.). — Und der entschlossene Wille, Naturphilosophie auf naturwissenschaftliche Tatsachen zu stützen, lässt den Verf. übersehen, dass metaphysische Alternativen wie die zwischen Vitalismus und Mechanistik sich durch Tatsachen nie entscheiden lassen. Wer mit ihm (S. 83) die allgemeine Kausalgesetzmässigkeit der Welt für ausnahmslos postuliert, der muss auch folgerichtig jedem ersinnlichen Vorgang einen entsprechenden Mechanismus für grundsätzlich erdenkbar halten, einerlei ob ihm ein solcher eben einfallen will oder nicht; es kann sich da bloss um höhere oder mindere Komplikation handeln. Und anderseits ist kein organischer Vorgang so einfach, dass er nicht vitalistische Erklärungen verlockend erscheinen liesse. Zwischen den entgegengesetzten Systemen entscheidet im tiefsten Grunde die Wahl unsres Denkerwillens. Erst nachdem sie getroffen ist, bestimmen Erfahrung und Logik die Ausgestaltung des gewählten Systems im einzelnen. Da möchte nun aber unser scharfsinniger Verf. aus Beobachtungen, die er innerhalb der Sinnenwelt anstellt, Sätze folgern, die diese Sinnenwelt transzendieren; und greift damit, dass er aus den Gallen auf intelligente Leitung des organischen Geschehens durch übersinnliche Oberkräfte schliesst (wie Eduard von Hartmann, Driesch, Reinke aus anderen Fakten), doch schliesslich wieder auf jenen physikotheologischen Gottesbeweis zurück — freilich spitzt er ihn feiner und vorsichtiger zu und operiert mit sehr viel reicherm Wissen als die Denker des achtzehnten Jahrhunderts, die Kant zerschmetterte.

Berlin.

Julius Schultz.

Köhler, F. Professor Dr. med. Chefarzt. Kulturwege und Erkenntnisse. 2 Bände. Leipzig Joh. Ambrosius Barth 1916.

Es ist nicht das erste Mal, dass ein gebildeter Laie — im vorliegenden Falle ist es, wie schon oft, ein Arzt, der zu uns spricht — seine auf ausgedehnte Lektüre gegründete kritische Stellung zu den Problemen der Religionsphilosophie und christlichen Theologie und zur Ethik gleichsam in Gestalt von Zitaten mit verbindendem Text weiteren Kreisen zugänglich macht. Was den vorliegenden Versuch von manchem anderen zu seinem Vorteil unterscheidet, ist die ruhige, jeder aggressiven Polemik bare Darlegung, der Mangel jeder offen zur Schau getragenen Tendenz. Sein Grundgedanke, Religion, Christentum, Ethik gleichsam „natürlich“ zu begreifen, über Naturalismus und Romantik hinaus das psychologische Verständnis des einzelnen Menschen und des Menschentums erreichen (S. 7), ist zwar nicht originell begründet. Aber die in den Einzelheiten der Darlegung wirksamen Tendenzen, eine selbständige von aller autoritativen Umklammerung befreite Kritik der Lösungen altererbter Fragen zu unternehmen, ein rein menschliches Verständnis der grossen Lebensprobleme zu erringen, zu einem klaren und reinen affektlosen Weltbegreifen vorzudringen, alle diese Absichten berühren, rein formell betrachtet, durchaus sympathisch und würden an sich zu einer Prüfung der vorgetragenen Ansichten auch im einzelnen einladen. Aber man spürt keinen rechten Fortschritt der Gedanken, keinen zwingenden Aufbau der Probleme, die Fülle der Zitate überwuchert den Text und dient fast überall entweder nur als locker angegefügte Illustration der Darlegung oder als Ersatz eigener Beweisführung des Verfassers. Gleichwohl will ich auf einige Grundgedanken des Verfassers kurz eingehen, um die Behandlung zu verdeutlichen.

Köhler hält den Dualismus von Leib und Seele für scheinbar; er lehnt jeden Versuch, die psychischen Erscheinungen naturwissenschaftlich zu erklären, ab; er leugnet ein Kausalverhältnis zwischen physischen und psychischen Vorgängen. Auf dieser Grundlage betrachtet er „allen Menscheng Geist nach dem Gesichtspunkt der Stufungen und (erblickt) die

höchste Stufe in dem Sichselbstbewusstwerden der Geistesurkraft zu einem Sicheinsfühlen mit der Geisteseinheit, die die Natur in weitestem Sinne und damit auch den Menschengest, ja den ganzen Kosmos umfasst“ (S. 115). „Der Wert des Menschen besteht in der geistigen Verknüpfung der Gedanken zu einer echten kosmogonischen Gesamtaufassung. Die Erkenntnis der eigenen Abhängigkeit von der Natur und zu einem umfassenden grossen Ganzen muss zum tiefempfundenen religiösen Gedanken werden“. (ebenda). Unter den Einzelfragen, die den grössten Raum des Buches einnehmen, stehen obenan das Jesusproblem und die Frage nach der Bedeutung des Christentums. „Die Jesusidee ist die Idee der werktätigen Menschenliebe in voller Reinheit und gesäubert vom gesetzmässigen Aeusserlichen, die Versenkung des Individualmenschen in die Pflichten des Menschentums“ (S. 332). „Der Kern der Jesuslehre ist in unserer Kulturentwicklung in reiner Form niemals durchführbar gewesen, er leidet an einem Unvermögen gegenüber den Gewalten menschlicher Sammelarbeit, gegenüber psychologischen und nationalen wie kulturellen Gegebenheiten“ (S. 373). Die Kultur ist vorwärts geschritten (nicht durchs Christentum), sondern weil in der Menschheit sich die Auswirkung genialen Schöpferwillens mit künstlerischer Idee in Einzelindividuen verkörperte und diese Geisteskräfte ihren fördernden Rückschlag geltend machten auf die Anschauungen und Strebungen der Mitmenschen sowie auf die Gestaltung der tatsächlichen, der historischen Verhältnisse“. (ebenda).

Man sieht, es sind alte Bekannte, die in vollklingender Formulierung, aber nicht immer neuer Wendung uns hier begegnen. An Stelle der alten rationalen Kritik tritt hier die ethisch fundierte, aus einem warmen Herzen quellende, weitherzige intellektualistische Deutung. Trotz aller Einwände muss man jedoch gleichwohl anerkennen, dass auch in naturwissenschaftlich gerichteten Kreisen immer stärker das Sehnen nach einer kräftigen, lebensvollen Gestaltung des Idealismus sich regt. So können auch die hier gegebenen, durchaus beachtenswerten Essays Köhlers besonders in solchen Kreisen, die etwa des Monismus und verwandter Erscheinungen überdrüssig sind, Anregung zu weiterem, vorurteilsfreierem Nachdenken bieten. Nicht als ob K.s Aufsätze selber ganz frei vom „Naturalismus“ wären, aber gerade ihre immerhin enge Verknüpfung mit der Tendenz zum Idealismus ist sehr geeignet, die erwähnten Kreise zu weiterem Nachdenken einzuladen.

Bremen.

Dr. Bruno Jordan.

Wagner, Richard. Fichtes Anteil an der Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen. Leipzig. Dürr. 1914. VIII und 189 S.

Der Verfasser behandelt in seinem Buche zunächst die Bedeutung der Fichteschen „Reden an die deutsche Nation“ für Fichtes eigenes Leben und Entwicklung, wobei er nachweist, dass bei ihm Kosmopolitismus und Patriotismus einander nicht ausschliessen, sondern zusammengehören und bringt wertvolle Aufschlüsse über die Entstehung der „Reden“. Fichtes sozialpädagogische Auffassung wird besonders deutlich charakterisiert durch Aussprüche wie: „Der Mensch ist nur unter Menschen ein Mensch“ (Werke III, 177 ff.), und: „Der Begriff des Menschen ist gar nicht der Begriff eines einzelnen, sondern der einer Gattung“ (III, 39), ferner: „Jeder soll sich in Wechselwirkung mit anderen einlassen, in der Gemeinschaft leben, in ihr bleiben und für sie handeln“ (IV, 235). Wie Fichte sich das Verhältnis von nationaler und humaner Aufgabe denkt, erhellt am besten aus einer Stelle der nachgelassenen Schriften (III, 233). „Der Patriot will, so heisst es hier, dass der Zweck des Menschengeschlechts zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er ist“. Der Verfasser stellt sodann die allgemeine Lage des modernen Schulwesens in Preussen zu Anfang des 19. Jahrhunderts dar und behandelt besonders die Frage der Wirksamkeit der Pestalozzischen Ideen in dieser Zeit. Im dritten Kapitel

behandelt er Fichtes Anteil an der Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen, wobei besonders bemerkenswert sind die beiden Abschnitte: „Fichte und Süvern“ und „Fichte und Humboldt“. Dieses Kapitel (S. 33 bis 142) ist das eigentliche Kernstück des Buches. Dabei werden sehr wertvolle (wenn auch kurze) Bemerkungen zur Geschichte des Gedankens der Nationalerziehung eingestreut, insbesondere gezeigt, wie die Entwicklung Preussens zum Militär- und Beamtenstaat mit Notwendigkeit dahin geführt hat, die öffentliche Erziehung in den Dienst der Staatswohlfahrt zu stellen. Wagner weist nun nach, dass Fichte an der wirklichen Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen ein ausschlaggebender und wichtiger Anteil zugestanden werden muss, was freilich völlig überzeugend darzutun bei dem unzureichenden Material kaum möglich ist. Auch kommt hier alles darauf an, was man eigentlich unter der Pestalozzischen Methode zu verstehen hat, worüber bekanntlich die Meinungen recht verschieden sind. Richtig ist zweifellos, wenn der Verfasser ausführt (S. 51), dass in der politischen Orientierung seiner Nationalerziehung im Sinne einer Erziehung zur nationalen Selbständigkeit Fichte weit über Pestalozzi hinausging, dass Fichte sozusagen die Verstaatlichung des Menschen wollte, während Pestalozzi alles gelegen war an einer Vermenschlichung des Staates. Sehr bemerkenswert für den hohen und freien Geist der Zeit sind auch die von Süvern zitierten Stellen. So heisst es bei ihm einmal: „Jeder Ort, welcher mehrerer Schulen bedarf, muss diese alle in eine angemessene Verbindung bringen, so dass sie insgesamt von der allgemeinen Elementarschule an bis zu der Schule höherer Stufe, bei welcher er sich begrenzt, ein Ganzes und ein gehörig ineinander greifendes System ausmachen“ und ferner: „Alle Schulen sind Stätten der einen Nationalerziehung d. h. der allgemeinen Ausbildung des Menschen und seiner Kraft“. In dem Süvernschen Entwurf heisst es: „Alle Stufen des Bildungswesens müssen bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen auf ihren Endzweck so fest gerichtet sein, dass sie zusammen wie eine grosse Anstalt für die Nationaljugendbildung betrachtet werden können“. Dass Süvern ein Vertreter des Gedankens gewesen ist, den man heute als den der „differenzierten Einheits-Schule“ bezeichnet, ist danach gar nicht zu bezweifeln. Humboldt aber stand ebenfalls Fichte in seinen Grundgedanken sehr nahe, so verschieden sie beide als Persönlichkeiten auch sein mochten. Wenn Humboldt einmal sagt: „Nur die Wissenschaft, die aus dem Innern stammt und ins Innere gepflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist es ebensowenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu tun“, so könnte dieser Satz genau so bei Fichte stehen. In den Fragen des Volksunterrichts aber stimmen Fichte, Süvern und Humboldt in allem wesentlichen mit einander überein. So sagt Humboldt einmal in einem Briefe (IV, 380 f.): „In die höheren Stände bringt man das Volksmässige nicht, wenn man nicht den Volksunterricht so anordnet, dass er eine allgemeine Grundlage wird, die niemand verschmähen kann, ohne sich selbst verachten zu müssen und auf der nachher jedes andere aufgebaut werden kann.“ Wenn es dann an einer andern Stelle (Humboldts Brief an seine Gemahlin III, 444) heisst: „Ich hatte einen allgemeinen Plan gemacht, der von der kleinsten Schule an bis zur Universität alles umfasste, und in dem alles ineinander griff usw.“ so bedauert man noch heute nach einem Jahrhundert, dass Humboldtscher Geist und Einfluss nur so kurze Zeit im preussischen Schulwesen gewirkt haben. Es war für Preussen von Bedeutung, dass König Friedrich Wilhelm III., besonders wohl durch die Königin, für die Pestalozzische Methode gewonnen wurde, und er blieb bis zu seinem Tode seinem Wohlwollen gegen das Volksschulwesen und insbesondere dessen Erfüllung mit Pestalozzischem Geiste getreu. Im vierten Kapitel behandelt Wagner die Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen, im fünften Fichtes Reden im Urteil der Zeitgenossen und der Reaktion. Im sechsten Kapitel zeigt er die Wirkungen der Reden Fichtes ausserhalb der preussischen Regierung, im siebenten und letzten

stellt er literarische Urteile über Fichtes Reden zusammen. Der „Anhang“ enthält eine wertvolle Bibliographie über Fichtes Reden. Im ganzen kann man sagen, dass Wagners Arbeit durch die Fülle des beigebrachten Materials und durch eine Reihe bedeutsamer Gesichtspunkte hervorragend, wenn man auch nicht allen seinen Behauptungen im einzelnen beistimmen wird.

Berlin-Charlottenburg. Artur Buchenau.

Schmidkunz, Hans, Dr. Philosophische Propädeutik in neuester Literatur. Mit einer Einführung von Dr. Alois Höfler o. ö. Professor an der Universität Wien. 1917. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. 8°, VI und 90 S.

Die vorliegende Schrift des durch seine Hochschulpädagogik bekannten Verfassers ist der erweiterte Abdruck einer Abhandlung, die in den Monaten Januar bis Juli 1916 in den „Lehrproben und Lehrgängen“ erschienen ist. Sie erhebt erneut den Ruf nach fachmässigem, propädeutischem Unterricht an unseren höheren Lehranstalten und führt den Nachweis seiner Notwendigkeit durch einen Ueberblick über die einschlägige Literatur aus den Jahren 1913—1916. Doch in der ganzen Anlage und mit den zahlreichen, praktischen Vorschlägen gibt der Verf. weit mehr als der Titel vermuten lässt.

Da wird zunächst neben der Uebersicht über die Literatur die Frage erörtert, welche Gebiete ein propädeutischer Philosophieunterricht umfassen soll. Verf. geht aus von der pädagogisch selbstverständlichen Forderung, an den Beginn des Unterrichtes objektiv Sicheres, dem subjektiven Schwanken der Meinungen möglichst Entrücktes zu stellen. In dem Gebiete der Philosophie genügen dieser Forderung verhältnismässig gut zwei Teildisziplinen, Logik und Psychologie. Die neben diesen noch übrigen Disziplinen lassen sich gut an sie anschliessen; an die Logik Werttheorie und Erkenntnislehre, an die Psychologie Aesthetik, Ethik und ev. Metaphysik. Der umgekehrte Weg, das „metaphysische Bedürfnis“ der Jugend nicht mit Logik und Psychologie abzuspeisen, sondern ihm durch metaphysische Erörterungen Rechnung zu tragen, wird mit treffender Kritik zurückgewiesen. Die vom Verf. vorgeschlagene Gruppierung der einzelnen Disziplinen um Logik und Psychologie ermöglicht es auch, alle in der Schule gelernten Gegenstände zu einem Gesamtbilde zu vereinigen.

Die folgenden Kap. geben dann eine nähere Ausführung, wie diese Verknüpfung im Einzelnen gedacht ist. Es sind interessante und zugleich praktisch verwertbare Vorschläge.

Als Schluss des Unterrichts fordert Verf. sehr mit Recht eine Zusammenfassung des Erreichten zu einer Einleitung in die Philosophie. Die bis dahin gegebenen Anknüpfungen sollen jetzt zu einem Ueberblick über den Gesamtumfang (nicht Inhalt!) der Philosophie zusammengeschlossen werden.

Es ist also der traditionelle, aber den modernen Forderungen angepasste Weg, den Schmidkunz unsere Primaner geführt sehen will. Neben diesem werden in der Literatur noch vier andere vertreten. Man verlangt 1. ein allgemeines Bild der Philosophie als Weltanschauung; 2. ihre Geschichte, 3. Lektüre von Autoren, 4. Anschluss an das deutsche oder andere Fächer (Mathematik). Diesen Anschluss legt auch Weg 3 nahe, während 1 und 2 besondere Lehrstunden erfordern. Alle 4 Wege werden mit z. T. scharfer, aber m. E. stets voll berechtigter Kritik zurückgewiesen. Bei Weg 4 hätte ich gern von den beiden Punkten der Kritik — Herabsetzung der beiden vereinigten Fächer in den Augen der Schüler und Mangel an Zeit in den fachwissenschaftlichen Stunden für gewinnbringende philosophische Erörterungen — vor allem den zweiten Punkt noch schärfer unterstrichen gesehen.

Dass ein philosophischer Unterricht nicht allein Anschluss an die anderen Lehrfächer suchen muss, sondern auch diese an die Philosophie, und dass dabei für beide Teile nur Gewinn herauskommen kann, ist der Inhalt der jetzt folgenden Darlegungen. Nun wird eine kritische Ueber-

sicht über die Mängel des augenblicklich bestehenden Zustandes gegeben. Das Gymnasium enthält noch Spuren des früheren Zustandes, da bei ihm die allgemeinen Bemerkungen der Lehrpläne wenigstens in Deutsch und Griechisch die Philosophie noch erwähnen; doch führt sie heute auch auf den Gymnasien nur ein recht schemenhaftes Dasein. Etwas besser stehen in der Beziehung nur die süddeutschen und österreichischen Anstalten. An den realen Anstalten kommt für die Philosophie heute nur eine gelegentliche Behandlung im deutschen Unterricht in Frage. Oesterreich und Baden machten auch hier eine erfreuliche Ausnahme. Mädchenschulen und Lehrerbildungsanstalten werden ebenfalls noch berücksichtigt.

Das Ergebnis des Verfassers gipfelt in der Forderung, dass „das Lehrfach der philosophischen Propädeutik vorbehaltlos und als eigenes und unabhängiges Fach in der Quantität von wenigstens zwei Wochenstunden während der zwei obersten Jahrgänge und in der Qualität des gegenwärtigen Fachstandes der Philosophie [den höheren Schulen] zurückgegeben werde“.

Die Lektüre dieses Buches sei allen für die Fragen des propädeutischen Philosophieunterrichtes Interessierten warm empfohlen, nicht nur denen, die wie Ref. selbst von der Notwendigkeit dieses Unterrichtes überzeugt sind, sondern vor allem auch den Andersdenkenden. Es dürfte dazu dienen auch bei ihnen das Gefühl des Unbefriedigtseins mit dem gegenwärtigen Zustande hervorzurufen.

Hoffentlich trägt das Buch dazu bei, der Philosophie wieder den ihr im höheren Unterricht gebührenden Platz zu verschaffen, wenn sich nach diesen sturmbewegten Tagen auch in den Lehrplänen der höheren Schulen Aenderungen als notwendig erweisen.

Zum Schluss sei noch die Bitte des Verf. weitergegeben, ihm alle erreichbare einschlägige Literatur namhaft zu machen (durch den Verlag der Lehrproben und Lehrgänge).

Tarnowitz O.-Schl.

Dr. E. Schleier.

Selbstanzeigen.

Kynast, Reinhard, Dr., Oberlehrer. Das Problem der Phänomenologie, eine wissenschaftstheoretische Untersuchung. Breslau, Trewendt & Granier. 1917. (91 S.).

Der Gegenstand dieser Schrift will eine Auseinandersetzung des Kritizismus mit der Phänomenologie Husserls geben. So notwendig eine solche Untersuchung der Fixierung und Begründung der eigenen Stellungnahme zu den Grundfragen der kritizistischen Erkenntnistheorie bedarf, so sehr läuft sie andererseits Gefahr, der schwer zu fassenden Eigenart der Phänomenologie Gewalt anzutun und sie in die Formen des Kritizismus einzuzwängen. Daher sind nur die allgemeinsten Theoreme des letzteren zu begründeter Darstellung gebracht; es wird dabei versucht, eine Grenze zu ziehen zwischen beweisbaren Sätzen und solchen, deren Gegebenheitscharakter sie der Begründung entzieht. Nur die Beachtung dieser Scheidelinie lässt es verständlich werden, wie phänomenologische Beschreibung als Verdeutlichung eines Gegebenen voraussetzungsarm in bezug auf den Geltungsgehalt der einzelnen Wissenschaften sein kann; nur so lassen sich die Grundbegriffe der Phänomenologie in ihrem eigentümlichen Sinne vom Kritizismus aus erfassen und beleuchten.

Nach Gewinnung der erkenntniskritischen Grundlage werden die Ansprüche der Phänomenologie auf ihre Berechtigung geprüft und ihre positive Bedeutsamkeit für alle Wissenschaften aufzuzeigen versucht. Das Ergebnis ist, dass die Phänomenologie mittels ihrer Wesenserschauung und Einklammerung nur Urteile

von empirischer Geltung liefern kann, dass sie jedoch damit keineswegs schon mit der deskriptiven Psychologie zu identifizieren ist, wie man vielfach gemeint hat. Vielmehr ist sie eine kraft ihrer besonderen Methode sich von den anderen Wissenschaften deutlich abgrenzende Disziplin, die berufen ist, jenen ihr «Material» in evidenter Gegebenheit darzubieten. Sie ist daher eine notwendige Voraussetzung für die Realisierung jeder Wissenschaft, für deren «Erscheinung». In eigenartiger Verschränkung zu ihr stehen Logik und Erkenntnistheorie, die notwendige Voraussetzungen für das «ideale System» jeder Wissenschaft sind. Nachdem das Verhältnis der Phänomenologie zur Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie beleuchtet und damit ihr Platz im System der Wissenschaften bestimmt ist, wird zum Schluss eine Auseinandersetzung mit den bedeutungsvollsten Kundgebungen gebracht, die für und wider die Phänomenologie laut geworden sind.

Z. Zt. Berlin.

Dr. Kynast.

Schleier, Emil, Dr., Oberlehrer. Kant und das mathematische Geltungsproblem. Teildruck Kap. III A: die moderne Grundlegung der Mathematik (Geometrische Probleme.) 1917. Dissertation Breslau.

Bei dem engen Zusammenhange zwischen der kritischen Philosophie und den erkenntnistheoretischen Problemen der Mathematik verspricht eine erneute Nachprüfung der Kantischen Ansichten über das Wesen der Mathematik sowohl nach philosophischer wie mathematischer Seite hin fruchtbar zu sein.

Das erste Kap. ist einer Darlegung der Lehre Kants gewidmet. Daran schliesst sich der Nachweis, dass die Mathematik inzwischen aus einer Wissenschaft der Grösse eine solche der Funktion geworden ist. Hierauf habe ich mich bemüht zu zeigen, dass auch heute noch die Aufsätze Kants den besten Weg darstellen, tiefer in das Wesen und die Struktur der mathematischen Begriffsbildung einzudringen. Die reine Anschauung, auf die Kant die Geltung der mathematischen Sätze als reiner Synthese a priori stützt, ist der Ausdruck einer Methode. Sie kennzeichnet auch das Wesentliche in der Bildung der mathematischen Begriffe, die das Ergebnis neuerer Forschung sind. Der mathematische Begriff ist heute durchaus Relationsbegriff, und seine Geltung lässt sich nur durch Herausstellung der methodischen Art seiner Gewinnung erweisen; eben dies soll die reine Anschauung leisten. Die Grundlagen der Geometrie sowohl wie der Arithmetik sind zu diesem Beweise herangezogen.

Im letzten Kap. soll dann gezeigt werden, dass auch die Ansätze der Relativitätstheorie die gleiche Struktur zeigen und ihre Geltung auf dem gleichen Rechtsgrunde ruht.

Der vorliegende Teildruck umfasst nur den auf die Grundlagen der Geometrie gestützten Teil des Beweises; die ganze Arbeit erscheint aber bald nach Abschluss des Krieges in Buchform.

Tarnowitz, O.-Schl.

E. Schleier.

Moog, Willy, Kants Ansichten über Krieg und Frieden. S. VIII. u. 122. Darmstadt 1917, Falken-Verlag, Preis 3,00 Mk.

Die Schrift bietet ein reiches, zum grossen Teil wenig bekanntes Material aus Kants sämtlichen Werken (auch den nachgelassenen Fragmenten, Reflexionen, losen Blättern u. a.) und setzt seine Ansichten über Krieg und Frieden, die man nicht etwa nur im Traktat „Zum ewigen Frieden“ suchen darf, in Beziehung zu seinen geschichtsphilosophischen, psychologischen, ethischen und rechtsphilosophischen Anschauungen, wodurch sich meines Erachtens erst ihre richtige Beurteilung ergibt. Es soll damit nicht nur ein Beitrag zu Kants Leben und Lehren geliefert werden, sondern indem die Erörterungen auf die Probleme des Krieges und des Friedens und damit zusammenhängende Fragen wie über Staats-, Volks- und Weltbürgerrecht, über Entwicklung und Ziele der Staaten und der ganzen Menschheit, über das Wesen des Deutschtums, den Charakter des Kriegers, die Kriegsehre u. a. hinweisen, wollen sie zu einem philosophischen Verständnis wichtiger Aufgaben der Gegenwart wie der Zukunft anleiten.

Z. Zt. Alexandrowo (Polen).

W. Moog.

Moog, Willy, Fichte über den Krieg. Darmstadt 1917, S. 48. Falken-Verlag, Preis 1,20 Mk.

Die Broschüre ist eine Ergänzung der Schrift „Kants Ansichten über Krieg und Frieden“. Fichte hat die Lehren seines Meisters weitergebildet, er hat besonders den Begriffen der Nation und der Individualität geschichtsphilosophische Geltung verschafft. Es wird gezeigt, wie seine Ansichten zu Kantischen Theorien in Beziehung stehen, wie er als der Schüler Kants ein Vorkämpfer des Deutschtums und der Philosoph der Freiheitskriege wird.

Z. Zt. Alexandrowo (Polen).

W. Moog.

Marcuse, Ludwig. Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches. Dissertation: Berlin 1917 (88 Seiten).

Aus der Arbeit löse ich zwei Hauptmotive heraus: erstlich das systematische: an philosophiegeschichtlich hervorragender Stelle (bei Nietzsche) das Problemknäuel des Individualitätsbegriffes abzuwickeln, und dann das philosophiegeschichtliche: in Nietzsches Denken ein objektives, eine sachliche, vom Problem her geforderte Dialektik aufzuweisen. Die Verkoppelung dieser beiden Motive ist ungezwungen, da hier zugleich eine reiche Entfaltung des Problems gegeben ist, und eben dieses Problem in einem hohen Grade das eigentliche Pathos des Denkers ausdrückt. Allerdings liegt — zugespitzt ausgedrückt — diese Logik Nietzsche fern gegenüber dem erlebnisreicheren, aber philosophisch unausschöpflichen Mythos Nietzsche.

Der Individualitätsbegriff in seinen verschiedenen theoretisch-metaphysischen Formulierungen ist stets Funktion eines bestimmten Systems. So wandelt sich auch mit Nietzsches theoretischer Grundposition sein Begriff der Individualität. Den theoretischen Weltbildern überbauen sich bestimmte ihnen zugeordnete Wertkosmen. Auch in ihnen hat die Individualität ihren legitimen Ort. So wird auf jeder Stufe Nietzscheschen Denkens nach dem logischen Ort der Individualität gefragt und nach ihrem korrelativen Ort im System der Werte. Wie nun aber die erschütternde Disharmonie Nietzsches Theoretik und Wertwelt oft auseinander treten lässt: so haben wir häufig Wertungen der Individualität, die keinen metaphysisch-theoretischen Ankergrund finden, und oft bilden sich erst theoretischer und wertphilosophischer Individualitätsbegriff einander zu. Von diesen beiden Polen her: von der Theoretik und der Wertphilosophie wuchsen für Nietzsche antinomisch zwei Welten gegeneinander, die gegenseitig aufeinander einwirkten und sich wechselseitig nach ihrem Bilde umgestalteten. Das Leitmotiv aber ist der absolute Wert der Individualität als Eigengesetzlichkeit. Wie dieses Motiv schon in der fremden Welt der monistischen Willensmetaphysik anklingt und irgendwie mit den ihm fremdesten Themen mitläuft, bis es jede systematische Schranke sprengend in der Idee des Gott-Individuum erbraust, wird im ersten Abschnitt aufgespürt.

Der nächste Abschnitt nimmt das Thema der Individualität als absoluter Wert auf, sieht nicht mehr auf die mit ihm zu vereinbarende theoretisch-metaphysische Grundlage hin, sondern stellt sie in die Wertwelt ein und fragt: Wie sieht ein Wertsystem aus, in dem der Wert der Individualität höchster Wert ist? Die Frage nach dem Wertsystem ist aber subjektiv wie objektiv gemeint: als im weitesten Sinne ethische gilt sie für das einzelne Subjekt. Darüber hinaus aber greift sie auch an einen objektiv-metaphysischen Sinn. Objektiv die Frage gewendet: kann neben den individuellen Sinneinheiten noch eine metaphysische, ästhetische, ethische Sinneinheit stehen? Die Frage wird im einzelnen beantwortet mit: nein. Ueberall wird das Individuum relativiert und bekommt die (wenn auch edle) Blässe der Kantischen „Persönlichkeit“, wo sie sich diesen geistigen Gesetzmäßigkeiten einordnet; überall werden diese Gesetzmäßigkeiten zerstört, wo die Individualität den Anspruch macht, sie als ihr Erzeugnis zu gebären; hier tun sich gewaltige Antinomien kund, innerste Triebfedern gegenwärtiger geistiger Kämpfe. An dem Zusammenhalten Kantischer und Nietzscher Ethik, die bei weitgehendster Gemeinsamkeit weltweit auseinanderklaffen, (Uebrigens: nicht hauptsächlich, weil Nietzsches Ethik biologisch wäre) erhellt Nietzsches Stellung zum deutschen Idealismus. Von Kant über Fichte und Humboldt zu Hegel lässt sich eine immer stärkere Auszeichnung

der individuellen Sinneinheit bemerken. Und es ist nun bei Nietzsche, als wären diese einzelnen Individualitäten, die Hegel noch gerade durch das einigende Band der Dialektik zusammenknüpfen konnte, bei ihm auseinandergefallen und ständen jetzt unvermittelt nebeneinander. Das erst ist das Trennende zwischen Hegels Geistesbegriff und Nietzsches Lebensbegriff bei gemeinsamer Abwehr des eleatisch-starren Kantischen Vernunftbegriffs als auch eines völlig sinnentblößten (naturwissenschaftlichen) Werdensbegriffs: dass Nietzsche kein Ziel der Geschichte kennt und keinen Gesamtsinn, dass sie ihm aber doch sozusagen ein Aggregat von individuellen Sinneinheiten ist. Die Parallele zum Nationalstaatsgedanken, die tiefe Beziehung zu unserer Kultur ist ersichtlich.

In einem letzten Abschnitt wird (nur noch skizzenhaft) die Auflösung der Individualität als absoluter Wert innerhalb der Nietzscheschen Philosophie aufgezeigt. Der Begriff des Uebermenschen enthält ein geschichtsphilosophisches Ideal und wird so (ähnlich wie Kants metaphysischer Verfestigung sich entziehende Geschichtsphilosophie) zum gewaltigen Weiser der geforderten Richtung: so nun aber auch die Individualitäten in die Einheit der Richtung zwingend und ihre Unendlichkeit damit aufhebend. Von einem zweiten Begriff kam aber der Individualität als absoluter Wert der eigentliche Vernichter: von der Macht. Ursprünglich eine Komponente der Individualität (die ja kein Atom sondern qualitative Inaktivität ist) wird sie zu ihrem Zerstörer. Die Macht wird Oberwert. Die Individualität hat überhaupt keinen, geschweige einen bevorzugten Platz in einem Wertsystem, welches das Prinzip birgt: „Rangbestimmend, rangabhebend sind allein Machtquantitäten und sonst nichts“. So zersetzt sich Nietzsche dialektisch sein höchster Wert. —

Jenseits von bequemer Hingebung an den objektiven Geist und dummeitem Liebkosen naturgegeben-zufälligen Soseins ringt Nietzsche um den absoluten Wert der individuellen Sinneinheit. Kants Persönlichkeitsbegriff ist die edelste Essenz einer erhabenen, aber vergangenen Kulturform. Wir aber müssen mit Nietzsche ringen. —

Berlin.

Ludwig Marcuse.

Meckauer, Walter, Dr. Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson. Eine kritische Untersuchung. Felix Meiner, Leipzig 1917 XIV, 160 S.

Die Arbeit will die Lehre Henri Bergsons am „Probierstein des Kritizismus“ prüfen. Sie ist dabei bemüht, sich sowohl von einer unkritischen Ueberschätzung „Bergsons als Modeschriftstellers“ als von einer vorurteilshaften Ablehnung „Bergsons als politischen Feindes“ frei zu machen. Um diese Absicht zu erreichen, sucht sie nach dem Kern Bergson'schen Philosophierens. Sie fragt: Was ist das Wesen der Bergson'schen Metaphysik und die Ursache seiner weitausgreifenden Wirkung in die Zeit? Sie findet in dem Begriff der Bergson'schen „Intuition“ die Beantwortung dieser Frage. Bergson'sche Metaphysik ist ihrem innersten Wesen nach Intuitionsmetaphysik: „Intuitionismus“. Um den Begriff der Intuition gruppieren sich die verschiedenartigen Probleme der Bergson'schen Weltanschauung, insonderheit seine eigentümlichen psychologischen, biologischen und ästhetischen Vorstellungen und seine Raum- und Zeittheorie. Die Arbeit weist eine dreifache Art der Deduktion des Intuitionsbegriffes bei Bergson nach: eine metaphysische Deduktion aus dem Begriff der „durée“, eine biologische Deduktion über die Stufen von Torpeur, Instinkt und Intelligenz und eine psychologische Deduktion aus den Erscheinungen der Introspektion, dem Akte des Verstehens und dem Anschauen einer Bedeutung. Durch diese Dreiteilung werden die Ansatzpunkte für eine kritische Beurteilung des Intuitionsbegriffes gegeben.

In eingehender kritischer Untersuchung wird sodann der Irrationalismus und Alogismus des Bergson'schen Intuitionsbegriffes behandelt. Entsprechend der Dreiwertigkeit seiner Deduktion wird von Bergsons metaphysischem Mystizismus, Biologismus und Psychologismus gesprochen. Die Form seines methodischen Vorgehens erweist sich als eine Analyse, die sich selbst den Boden ab-

gräbt, als eine Methode, die man mit dem Wort „Halbanalyse“ am besten kennzeichnen kann und deren antinomische Eigenart ihren Ursprung in der Verkennung des Begriffes der Logik hat.

Mit einer ausschliesslichen Kritik des Intuitionsbegriffes aber kann es bei der Beurteilung einer Intuitionsmetaphysik im Sinne Bergsons nicht sein. Bewenden haben, da ein solcher ausschliesslich kritischer Standpunkt dem Wesen des Intuitionismus nicht vollauf gerecht werden würde, einem Wesen, das sich nicht nur bewusst (bei Bergson) jeder diskursiven Analyse entziehen will, sondern auch sachlich (an sich) über die Formulierungen, die Bergson der Intuition erteilt hat, seine Bedeutung behält. Es muss die Frage gestellt werden: Ist Intuitionismus überhaupt möglich? Dabei ist von den speziellen Theorien der französischen Intuitionisten abzusehen und nach den Grundquellen zu suchen, aus denen seine intuitive Philosophie fliesst, unbeachtet dessen, was seine metaphysische Einstellung daraus gemacht hat. Bei dieser Untersuchung ergeben sich Beziehungen mannigfachster Art zu Tendenzen und Strömungen in den philosophischen Bestrebungen anderer Denker der Gegenwart. Berührungspunkte werden im Besonderen mit den Bemühungen der Husserl'schen Position gefunden, auf die auch rein äusserlich Begriffe wie der Begriff der „Erschauung“ (Ideation), der „Intuition“ und der „Attitude“ (Einstellung) hinweisen. (Vgl. besonders § 16 und §§ 46—54 der Arbeit). Die Bedeutung der Intuition wird an Erscheinungen der Aesthetik und Methodologie erörtert. Die besondere Struktur des künstlerischen Erlebens und die spezifischen ästhetischen Bedingungen des Kunstwerkes eröffnen Ausblicke auf eine Fruchtbarmachung des Intuitionsbegriffes.

Ueber die Elemente des Intuitionismus im Allgemeinen, mit besonderer Berücksichtigung des Bergson'schen Intuitionismus, orientiert ein Index der Kernworte. Seine Aufgabe ist, die Vielheit („Allesheit“) der mit einer intuitiven Philosophie verknüpften Probleme zu betonen und den Blick auf die weitläufige Verzweigkeit der Beziehungen zu lenken, die eine gerechte Würdigung und eindeutige Beantwortung der Frage der Intuition dauernd verhindert. Begründet ist die Arbeit auf Kants Schriften selbst, insonderheit auf der „Kritik der reinen Vernunft“, der „Kritik der Urteilskraft“ und den „Prolegomena“. Zur spezielleren Beurteilung und Wertung der Bergson'schen Metaphysik boten die Spezialarbeiten von Steenbergen, Keller, Florian, Hilpert, Schoen, Prager, Ott, Goldstein, Bönke u. a. Aufschluss. Für die Bewertung des Intuitionismus überhaupt wurden die Aussagen von Schmitt und Losskij, ferner Zeugnisse Goethes und Schopenhauers, sowie Rickert, Windelband, Dilthey, Schlick, Keyserling, Braun u. a. herangezogen.

Dem Buch ist eine Bergson-Bibliographie beigegeben, welche die erschienenen Schriften und Zeitschriftenaufsätze über Bergson und den Intuitionismus bis zum 1. Oktober 1916 nachweist.

Breslau.

Walter Meckauer.

Kurowski, Alphons von. Der Kern der Philosophie und Ethik Schopenhauers. Sonderabdruck aus „Annalen der Natur- und Kulturphilosophie.“ 38 Seiten, 13. Band, 1917.

Die vorliegende Arbeit unterscheidet sich nicht unerheblich von allen bisher über denselben Gegenstand erschienenen. Einmal durch die fortlaufende Vergleichung der Hauptlehren Schopenhauers mit der Kantischen Philosophie. Sodann darin, dass der Verfasser den Gedankengang nicht in der „verschlungenen Darstellung“ (I, 373) des Philosophen, sondern, soweit möglich, in streng logischer Folge wiederzugeben bestrebt war. Ferner sind die eigentlichen Probleme, nämlich die Schopenhauer'schen Grundbegriffe Vernunft, Verstand, Materie, Kausalität, Korrelation, sowie seine Grundlehren über Entstehen und Vergehen von Welt und Materie, über das Primat des Willens im Selbstbewusstsein, über das Nichterkennen des Erkennens, über Freiheit und Verantwortlichkeit des Dinges an sich und über Philosophie als Kunst ihrer wahren Bedeutung entsprechend in den Vordergrund gerückt, vor allem aber auch zum Gegenstande einer Prüfung und Kritik gemacht worden.

Desgleichen unterscheidet sich insbesondere die Darstellung der Schopenhauer'schen Lehren durchaus von der sonst üblichen. Zu einer exakten Wiedergabe fremder Gedanken gehört vor allem, dass der Referent nicht seine eigenen Gedanken für die des Autors ausgabe. Dieser Gefahr kann aber nur dadurch wirksam vorgebeugt werden, dass alle wesentlichen Lehren eines Verfassers ausschliesslich mit seinen eigenen Worten vorgetragen werden. Denn, sagt Schopenhauer mit vollem Recht: „Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen.“ (I, 24). Wir haben demgemäss unseren Philosophen überall selbst zu Worte kommen lassen, und zwar nicht bloss durch je eine einzelne Belegstelle für jede seiner Lehren — denn das würde der einseitigen Deutung und Auslegung den weitesten Spielraum lassen —, sondern durch Anführung und Vereinigung möglichst mannigfaltiger Aeusserungen und Wendungen aus seinen Werken, die einander ergänzen, beleuchten oder bestätigen sollen. Erst dadurch wird eine wirklich exakte Darstellung gewährleistet und jeder Leser in den Stand gesetzt, sich ein eigenes Urteil über die Lehre des Philosophen zu bilden, vielleicht auch „durch die Vergleichung der Gedanken, die ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand.“ (Kr. d. r. V. S. 274. Reclam.) Interessenten steht ein Sonderabdruck zur Verfügung, soweit der Vorrat reicht.

Berlin-Treptow.

Alphons von Kurowski.

Mitteilungen.

Johannes Imelmann †

Nachruf von Max Schneidewin-Hamelin.

Ich habe Johannes Imelmann im Anfang des Jahres 1864 kennen gelernt, als wir beide als junge Kandidaten am Kgl. Friedrichs-Wilhelm Gymnasium zu Berlin die beiden Coeten der Sexta als Ordinarien leiteten; wir blieben dort bis Ostern 1867 zusammen. Die äussern Daten seines Lebens weiss ich von ihm selbst. Er war geboren zu Berlin am 13. Dezember 1843. Sein Vater war Kaufmann; er hat ihn so früh verloren, dass er keine Erinnerung an ihn hat ins Leben hinaus nehmen können. Bisweilen sprach er mit wehmütvoller Pietät für den ihm unbekannt Gebliebenen von dieser beklagten Ungunst seines Schicksals. Seiner Mutter ist er ein Muster von Sohn gewesen bis zu ihrem Tode 1887. Ostern 1870 ging Imelmann an das Joachimsthalsche Gymnasium über, an dem er bis 1902 gewirkt hat. Den „Professor“ hat er schon 1875 davongetragen, so früh, wie, zumal damals, es fast beispiellos gewesen ist. Die überströmende Fülle seines Wissens, der Erfolg seiner Lehrtätigkeit und namentlich die Ueberlegenheit seiner Persönlichkeit und ihre bis auf das innerste Menschliche der Schüler sich erstreckende Wirkung werden es gewesen sein, die so früh auch die äussere Auszeichnung des jungen Lehrers veranlassten. Die Schüler empfanden ihn so hoch über sich stehend, dass sie garnicht darauf gekommen wären, diesem Lehrer gegenüber nicht ganz auf seine Intentionen einzugehen; daneben aber war es das tiefe Wohlwollen, das Imelmann wie eine selbstverständliche Mitgift des Lehrertums eingeboren war, dem sie zu Liebe lernten und arbeiteten, ja auch ihre Selbstveredlung und Zucht ins Auge nahmen. Er hat mir das selbst nicht so erzählt, aber auch nicht widersprochen, wenn ich mit Scheu vor Lob ins Gesicht wohl das Geheimnis einer so ausnehmenden Macht über die Schüler mir zu einem psychologisch-ethischen Probleme machte.

Nach 38jährigem Schuldienst trat Imelmann in den Ruhestand. Den seit langen Jahren eingenommene Posten eines Mitglieds der Ober-Militär-Prüfungskommission, zu dem viele Jahre auch noch der Vortrag der deutschen Literaturgeschichte auf der Kriegsakademie hinzutrat, hat er bis 1911 beibehalten.

Es traf sich, dass gerade an der Berliner Universität lateinische und griechische Kurse für solche Studenten, die ihre Reifequalität durch deren Zubilligung auch in den beiden Hauptfächern des humanistischen Gymnasiums zu ergänzen wünschten, eingerichtet waren. Solche Kurse durchzuführen, konnte niemand geeigneter sein, als Imelmann; mit nicht geringer Selbstüberwindung, die rein realistische Seite solchen studentischen Begehrens als etwas nun einmal Gegebenes anzuerkennen, hat er den idealen Bildungszusatz zu der realistischen Vorbereitung aus brennender Seele in den Vordergrund geschoben und seine nunmehrigen Schüler mit der Einsicht und dem Gefühl erfüllt, welches von keiner Seite voll zu ersetzende Grosse unsere Kultur doch in ihrer Wurzelung im klassischen Altertum besitzt. Nach zehnjähriger Tätigkeit dieser Art hat sich Imelmann des vollen otium cum dignitate nur noch ungefähr sechs Jahre erfreut.

Den Tod schien er mir immer in dem Lichte eines brutalen, der Schöpfung zu schwer begreiflichem Unglück zugesellten Störers des in sich endlosen Dranges zu geistigem Leben zu betrachten. Sein unstillbarer Durst nach geistiger Nahrung und Anregung und sein lebendiges Schalten und Walten in den reichen Schätzen, die er in sich aufgehäuft hatte, schien mir so recht das Eigentlichste, Hochpersönlichste seines Wesens. Er war Altphilologe, er schwelgte in den edelsten Früchten des antiken Schrifttums, sich in dessen Welt, wie sie einst wirklich war, einkendend und einfühlend. Er war aber dabei ein durchaus moderner Mensch, ein emsiger Hineinschauer in das moderne Leben, und von dessen grossen Aufgaben bewegt; insbesondere wohnte er, ein Mann von höchstem Fleisse, der sich keinen Augenblick unbenutzt entgehen zu lassen bemüht war, auch in der vaterländischen, der französischen und der englischen Literatur. Wer aber in dem allen nicht auch das geistige Band zusammenhält, sich nicht zu dem philosophischen Blick von oben herab in die Erscheinungen erhebt, der ist nach Kants Ausspruch ein Cyklop, ein Einäugiger. Ein solcher war Imelmann nicht. *Συνοπτικὸν τὸ φιλόσοφον* nach Plato. Der Philosophie gehörte das innerste Feuer seines Geistes an. Doch suchte er weniger in der Vielheit ihrer Offenbarungen nach dem Richtigen, als er diese Vielheit mitempfindend genoss. Als ich ihm einst mit Goethes Worten sagte: „Das Eine ist das Beste, was ich meine“, und das ist, den wirklichen Zweck des Lebens zu ergünden und sich danach zu stellen, antwortete er: Vieles Suchens bedarf es dazu aber nicht, das trägt man ja doch in sicherem Gefühl und kann getrost seinem Drange nach allen Seiten Folge geben, das ist jedenfalls auch Zweck.

Zum Schreiben fühlte sich Imelmann weniger aufgelegt als zum Lesen, dessen Gegenstände ihm immer wie Hydraköpfe neu entgegenwuchsen. Seine Doktor-dissertation (*observationes criticae in Aristotelis Ethica Nicom.*) hatte dem Aristoteles gegolten, dessen Ethik und Metaphysik ihm besonders nahe standen, für die von diesen Schriften gegebenen philosophischen und philologischen Probleme er sich gleichmässig interessierte. A. C. Bradley's „Staatslehre des Aristoteles“ hat er 1884 aus dem Englischen übersetzt herausgegeben. Ueberhaupt stillte er das Verlangen seiner Freunde, dass er, der sie selbst wie in spielender Selbstverständlichkeit seiner Natur so oft aus seinem reichen Füllhorn überschüttete, doch auch der weiteren Oeffentlichkeit mehr zu gute tun möchte, gern einmal durch gelegentliche meisterhafte Uebersetzungen denkwürdiger französischer oder englischer Schriften, die ebenso bedeutend, wie in Deutschland sonst unbekannt waren. Ich erwähne von diesen die Uebersetzung des „Richard Bentley von Jebb“ (1885), die er mit einer Tochter des grossen Chemikers Wöhler zusammen herausgab. Mit Imelmanns Neuveröffentlichung der Goetheschen Uebersetzung des „Essai sur les fictions“ der Frau von Staël (1896), welche von dem Dichter (1795) für Schillers Horen diktiert waren, hatte es eine besondere Bewandnis. Diese Uebersetzung ist nicht in Goethes Gesamtwerke aufgenommen. Imelmann hat sie mit wesentlichen eigenen Zugaben gerettet. Seine Neu-Ausgabe bringt links das Original, rechts die Goethesche Uebersetzung, in der Fehler der Veröffentlichung in den Horen zum erstenmal ver-

bessert sind, dazu aber noch einen Anhang (S. 79—89) mit 39 deliziosen Anmerkungen, teils zum Text, teils zu Goethes Uebersetzung. Diese hatte Goethe „viel zu schaffen gemacht“; Imelmann hat sie mit seinem fein ausgebildeten Gefühl für beide Sprachen genau verfolgt und öfters in den Anmerkungen den eigentlichsten Sinn dessen, was die Frau von Staël gemeint hatte, noch schärfer wiedergegeben, zugleich feine Beobachtungen über den Goetheschen Sprachgebrauch gemacht. Die Imelmanschen Anmerkungen sind ein Nonplusultra eindringlichster Aufnahme verborgener Feinheiten und Anregungen eines Textes und herangezogener Beziehungen zu den Erinnerungen einer riesigen Belesenheit. Sehr originell war Imelmans Gedanke, einmal Poesie (Aeusserungen in dichterischen Werken,) über Poesie durch die deutsche Literatur (z. B. 8 über das Nibelungenlied, 48 über Goethe) zu verfolgen, woraus ein Werk von 574 Seiten in Gross 8° „Deutsche Dichtung im Liede“ (1880) geworden ist, ein Werk von ungeahntem Inhaltsreichtum, das auf den Seiten 575—619 in der Fülle seiner Anmerkungen ein immenses Unterrichtetsein und ein so wunderbar geschärftes Gefühl für alles Dichterische, und was damit zusammenhängt, bekundet, dass niemand mehr die Goethesche Bedingung „Wer den Dichter will verstehn, Muss in Dichters Lande gehn“ erfüllt haben kann.

Als Mensch konnte Imelmann auf niemanden den Eindruck einer ausgeprägt vornehmen Persönlichkeit verfehlen. Humanität als natürliche, ihn immer beseelende Herzensempfindung und zugleich als eine intellektuelle lebendige Erfüllung des Pindarischen „Werde, was du bist!“ ist vielleicht das bezeichnendste Wort für den Ausdruck seines Wesens. In wohlgefälligem; reizvollem Gespräch war er kunstlos Meister, er bewegte sich gern in geistvollem, auf den Höhen der Bildung wandelndem, aus der Fülle seines Wissens oft überraschend Neues bebringendem, oder Altes in neue Form, die ihm so viel galt, giessendem Urteil. Heilig waren ihm die elementarsten Beziehungen des Lebens, ein guter Sohn, Gatte, Vater und Bruder in vollstem Sinne und ohne Schatten, und ein mitfühlender Mensch zu sein; er brachte das aus seinem Wesen mit sich und brauchte es sich nicht erst durch den Gedanken des Pflichtmässigen zu vermitteln. Seinen näheren Freunden, — unter denen ich Wilhelm Münch und Ludwig Bellermann nenne — ist er ausserordentlich viel, den nächsten, wie den Seinen, unsäglich viel gewesen; Beziehungen hatte er weit im Kreise des geistigen Berlin, wohl keine, in der man nicht das Singuläre dieses ausgezeichneten Mannes empfand. Bei jedem Zusammensein liebte er, geradeaus auf den gerade in Frage kommenden Interessenkreis zuzugehen, und so viel zu geben, wie von ihm zu nehmen, war gewiss schwer und selten. Nie habe ich einen an dem Prüfstein der Mitfreude sich entschiedener bewährenden Menschen gekannt. Wenn ich persönlich mich auf das Grundgefühl besinne, das mich der wirklich in besonderem Masse singulären Persönlichkeit dieses Mannes gegenüber beherrschte, so war es das: Von diesem Geiste strahlte immer aus, gegen das *ἄπειρον* der zufälligen Meinungen und zu gunsten des Rechten, ein Appell an die Schätze des innersten Heiligtums der Menschheit, die von den höchsten Namen zusammengetragen sind, an dessen Vorhallen aber nach seinem Gefühl doch auch oft schon der bonsens, der gute Geist der allgemeinen Meinung, nahe heranreicht: daraus entsprang seine beneidenswerte Sicherheit im Denken, Fühlen und Leben und seine liebenswerte Gerechtigkeit, andere doch auch als sich diesem Zeugnis unmöglich versagend vorauszusetzen.

Johannes Imelmann hat zu den treuesten Freunden und Förderern der Kantgesellschaft seit ihrer Gründung gehört. Als sie ihre 5te Preisauflage, über Kants Begriff der Wahrheit ausschrieb, unterstützte er das Ausschreiben durch die hochherzige und munifizierte Stiftung des 1. Preises im Betrage von 1500 M. Ihre Vortragsveranstaltungen in Berlin versäumte er nie, und erzählte hinterher gern und lebhaft von ihren Eindrücken und geistigem Ertrage für ihn. Auch die Reise nach Halle zu ihren Generalversammlungen hat er sich nie erspart. Er war in Berlin, wo er sein ganzes 74jähriges Leben bis auf zahlreiche kürzere Reisen und den Universitätsaufenthalt 1862 in Bonn verbracht hat, allmählich mit einem grossen Teil der geistigen Elite persönlich bekannt geworden, und ich weiss von einigen Persönlichkeiten, die ihn bei den Sitzungen der Kantgesellschaft zu treffen pflegten, welchen Genuss ihnen dann der Austausch mit

der unnachahmlich liebenswürdigen und reizenden Art, wie sich der Anteil seiner hingebungsvollen Aufmerksamkeit auf das Gehörte und sein geistvoll höchst persönliches Urteil äusserte, zu gewähren pflegte; ja sein immerfort geistiges Leben spiegelndes edles Antlitz prägte sich dann in unvergesslichem Bilde ein. Daher war auch an diesem Ort ein Wort der Erinnerung an den seltenen und ausgezeichneten Mann am Platze.

Dr. Arthur Lange †.

In Melsungen an der Fulda starb Anfang Januar der praktische Arzt Dr. Lange. In seinem kernhaften Wesen und seinen freiheitlichen Anschauungen verleugnete er nicht seine Herkunft. War er doch ein Sohn des berühmten Philosophen Friedrich Albert Lange. Als dessen ältestes Kind war er während der Hilfslehrerzeit in Köln am 16. September 1854 geboren. Ein Jahr danach zog der Vater als Privatdozent nach Bonn, und wir lesen auf S. 94 seiner Biographie von Ellissen: „Unser Philosoph beschäftigte sich inzwischen [es ist vom Krimkrieg die Rede gewesen] sehr friedlich, er machte Studien in der Kinderstube. Der kleine Arthur gab ihm unschätzbare Beiträge zur Psychologie und Sprachphilosophie und machte sich dadurch verdient um die Vorlesung, die Lange im Sommer 1856 hielt. Zur Belohnung bekam er am 14. April ein Schwesterchen, welches auf den Namen Johanne getauft wurde.“ Auch diese Biographie verdankt übrigens, wie Ellissen im Vorwort anerkennt, dem Dr. Lange und seiner Schwester, die ihm als verwitwete Frau Justizrat Meinshausen kürzlich im Tod vorangegangen ist, ihr Vorhandensein. Nur durch das unbedingte Vertrauen, mit dem sie ihm den gesamten handschriftlichen Nachlass ihres Vaters zur Verfügung stellten, war es ihm möglich sein Buch so zu gestalten, dass mit Recht von ihm gesagt werden konnte, es enthalte einen Teil des Besten, was aus Langes Feder hervorgegangen. Und, da nun Friedrich Albert Lange und sein „Standpunkt des Ideals“ in Vaihingers Philosophie des Als Ob eigentlich zum ersten Male in seiner vollen Berechtigung und hohen Bedeutung anerkannt wird, möchte dadurch auch diese vor einem Vierteljahrhundert erschienene Lebensbeschreibung des edlen Mannes frische Teilnahme finden. Einmal ist auch der nun geschiedene Dr. Arthur Lange unter die Schriftsteller gegangen: er liess 1905 als Handschrift unter dem Titel „Bergisch-Märkisches“ ein Heftchen launiger Familiengedichte drucken.

Zwei Kantstiftungen

bei der Kgl. Albertus-Universität in Königsberg i. Pr.

Das Sekretariat der Kgl. Albertus-Universität in Königsberg i. Pr. hat die Schriftleitung der Kantstudien von dem Bestehen von zwei Kant-Stiftungen in Kenntnis gesetzt, worüber im folgenden Näheres angegeben wird.

Bei der Kgl. Albertus-Universität in Königsberg i. Pr. bestehen zwei Kant-Stiftungen: die des Regierungsrates Carl Schreiber aus dem Jahre 1817 und die Kant-Stiftung der Stadt Königsberg von 1904 (100jähriger Sterbetag Kants). Für beide Stiftungen werden alljährlich Preisarbeiten ausgeschrieben über selbstgewählte philosophische Themata.

1. Kantstiftung der Stadt Königsberg. Die Stadt Königsberg hat zum Gedächtnis Immanuel Kants bei der Feier der hundertsten Wiederkehr seines Todestages der Albertus-Universität ein Kapital überwiesen, aus dessen Zinsen alljährlich am Todestage Kants — dem 12. Februar — denjenigen Studierenden der Albertus-Universität Preise zuerkannt werden können, deren Arbeiten nach dem Urteile der philosophischen Fakultät für preiswürdig erachtet werden. Die

philosophischen Themata dieser Arbeiten können von den Verfassern frei gewählt werden. Im Sinne der Stiftung liegt es, möglichst tüchtige philosophische Arbeiten hervorzurufen, für die aus den gegenwärtig zu beträchtlicher Höhe aufgesammelten Mitteln auch entsprechende Prämierungen in Aussicht genommen werden können. Die Bewerbungsarbeiten sind spätestens bis zum 15. Dezember 1917 in üblicher Weise verschlossen und mit einem Motto versehen dem Dekan der philosophischen Fakultät einzureichen. Die Arbeiten sind in deutscher Sprache abzuliefern.

2. Carl Schreiber-Kant-Stiftung. In Bezug auf diese Preisarbeit lautet der Anschlag durch den Prorektor und Senat der Universität Königsberg:

Anschlag:

„Das Andenken Kant's soll nach den Festsetzungen der Schreiber'schen Stiftungsurkunde am 12. Februar k. Js., dem Sterbetage des Verewigten, öffentlich durch einen von einem Studierenden zu haltenden Redeakt gefeiert werden, in welchem irgend ein Satz aus Kant's Werken:

aus der theoretischen Philosophie, aus der Moral, aus der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, aus der Anthropologie, aus der physischen Geographie pp.

erörtert und beim Eingange, sowie beim Schlusse eine Schilderung von Kant's Verdiensten vorgetragen werden soll.

Bei dieser Feier findet stiftungsmässig eine Prämienverteilung in Höhe bis zu 300 M. statt.

Indem wir die Herren Studierenden davon in Kenntnis setzen, geben wir anheim, sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen und im Falle der Teilnahme an der Bewerbung, die für dieses Mal in*) Sprache abzufassende Abhandlung zum 1. Februar 1917.*) dem Professor der Beredsamkeit (Professor Dr.*) einzureichen.

Wer die preiswürdigste Arbeit liefert, erhält die Hauptprämie und hat seine Abhandlung in der Aula öffentlich vorzutragen.*

Die Schreiber-Kant-Stiftung ist wechselnd in lateinischer und deutscher Sprache zu fertigen, für 1918 in deutscher Sprache.

Die Zinsen der Kant-Stiftung der Stadt Königsberg, jährlich 400 M., können für eine Arbeit gegeben werden. Jedoch sind die Zinsen dadurch beträchtlich angewachsen, dass seit Jahren keine Preisarbeit geliefert worden ist, sodass auch über 400 M. hinaus eine oder mehrere Arbeiten prämiert werden können.

Auch die Zinsen der Schreiber-Kant-Stiftung sind aus gleichem Grunde angewachsen, sodass auch aus dieser Stiftung mehrere Arbeiten prämiert werden können.

Bedingung für beide Arbeiten ist, dass ausschliesslich Königsberger Studenten zur Preisbewerbung in Frage kommen.

*) Die genaueren Angaben dieser Punkte macht auf Anfrage das Sekretariat der Universität Königsberg.

Berichtigung.

S. 17 Z. 19 v. oben: **freilich** statt **ja** beileibe.

S. 26 Z. 5 v. oben: **Ihr** statt **Ihrer**.

S. 62, Anm.: **Psychology** statt **Psychiologie**.

S. 76 Z. 23 v. oben: **Falles** statt **fallens**.

Kantgesellschaft.

Januar 1917.



An die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Trotz der sich immer mehr steigernden Schwierigkeiten, die das hinter uns liegende Kriegsjahr 1916 mit sich brachte, war die Kantgesellschaft unter Anspannung aller ihrer Kräfte in der Lage, ihre umfangreichen wissenschaftlichen Unternehmungen ohne jede Einschränkung aufrechtzuerhalten und fortzusetzen. So sind unseren Mitgliedern wiederum die üblichen vier Hefte der „Kantstudien“ zugestellt worden, ohne dass der mit der Verlagsfirma Reuther & Reichard kontraktlich festgesetzte Umfang von 30 Druckbogen eine wesentliche Vermehrung erfahren hätte. Doch hoffen wir in den folgenden Jahren diesen Umfang wieder stärker überschreiten zu können, wie uns das schon in den letzten Bänden durch das Entgegenkommen der genannten Verlagsbuchhandlung ermöglicht wurde.

Das erste Heft stellte eine Festschrift zum 70. Geburtstag von Rudolf Eucken dar, der durch Wort und Tat, durch die Kraft seiner Vorträge und durch zahlreiche, weitverbreitete und tieferschürfende Werke so ausserordentlich viel für die Erneuerung und Wiedererweckung der Philosophie des Idealismus und für ihre systematische Weiterbildung getan hat. Das Festheft brachte ein wohl gelungenes Portrait des Jubilars, der auch als Teilhaber an dem weiteren Redaktionsausschuss der Kantstudien und als Mitglied der Kantgesellschaft sich dauernd um diese sehr verdient gemacht hat. Anlässlich der 200. Wiederkehr des Todestages von Leibniz (14. November) brachte das 4. Heft eine grössere Abhandlung über Leibniz aus der Feder des Privatdozenten Dr. Heinz Heimsoeth von der Universität Marburg, der bereits durch Arbeiten über Leibniz hervorgetreten ist.

Ferner erhielten unsere Mitglieder im vergangenen Jahr

wieder zwei **Ergänzungshefte**, u. z. Nr. 37, eine Abhandlung von Emil Kraus über den „Systemgedanken bei Kant und Fichte“, und dann das bedeutungsvolle Heft Nr. 38, das unter dem Titel: „Geschichtsphilosophie“ die letzte, leider Fragment gebliebene und aus dem Nachlass herausgegebene Arbeit **Wilhelm Windelbands** enthält. Die Erwerbung dieser Arbeit hat in den Kreisen unserer Mitglieder lebhaftesten Anklang gefunden.

Dann fanden im Jahre 1916 in Berlin wiederum **neun Vortragsabende** statt, die sich einer ausserordentlich regen, immer mehr zunehmenden Teilnahme erfreuten. Vortragende waren die Herren Karl Joël-Basel, B. Kellermann-Berlin, Georg Simmel-Strassburg, Adolf Lasson-Berlin, Alfred Vierkant-Berlin, Max Frischeisen-Köhler-Halle, Ernst Hoffmann-Berlin, Ottmar Dittrich-Leipzig, Artur Liebert-Berlin. Vgl. den Bericht über diese Vorträge in dem 4. Heft der Kantstudien, Jahrgang 1916, S. 474). Von den Vorträgen sind gedruckt und unseren Mitgliedern zugestellt worden: **Vortrag** Nr. 11: Georg Lasson, „Was heisst Hegelianismus?“ (gehalten bereits im Oktober 1915), ferner Nr. 12: Georg Simmel, „Das Problem der historischen Zeit“, endlich Nr. 13: Alfred Vierkant, „Machtverhältnis und Machtmoral“¹⁾.

Endlich können wir noch mit besonderer Genugtuung auf die Fertigstellung des **Neudruck-Bandes** Nr. 6 hinweisen, der die „Hauptschriften zum Pantheismusstreit des 18. Jahrhunderts“ enthält. Die mit sehr grossen Mühen und Kosten verknüpfte Vollendung dieses stattlichen Bandes darf als eine wesentliche Ergänzung unserer Neudruck-Serie und als eine Bereicherung der philosophischen Literatur bezeichnet werden. Sie ist in erster Linie das Verdienst des Herausgebers, Lic. theol., Dr. phil. Heinrich Scholz, Privatdozent an der Universität Berlin, der dem Werk auch eine umfassende historisch-kritische Einleitung von 128 Seiten mitgegeben hat. Wir freuen uns, berichten zu können, dass die Aufnahme dieses wertvollen Bandes in den Kreisen unserer Mitglieder eine überaus freundliche und anerkennende ist.²⁾

¹⁾ Der Vortrag von Ottmar Dittrich: Individualismus, Universalismus, Personalismus, der unseren Mitgliedern zusammen mit dem 4. Heft der Kantstudien und dem Vortrag 13 zugegangen ist, um an der Arbeit und den Kosten der Versendung zu sparen, gehört bereits dem neuen Rechnungsjahr 1917 an.

²⁾ Um Missverständnisse und Rückfragen zu vermeiden, teilen wir mit,

Der buchhändlerische Wert aller dieser Zustellungen beträgt mehr als das Doppelte des Jahresbeitrages:

Jahrgang XXI der „Kantstudien“	= 12.— Mk.
2 Ergänzungshefte Nr. 37 u. 38	= 5.50 „
3 Vorträge Nr. 11, 12 und 13	= 3.20 „
Neudruck Band 6	= 19.50 „

40.20 Mk.

Hoffentlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Anderenfalls bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert eine entsprechende Mitteilung zu richten. —

Ausserdem ist jedem der im Jahre 1916 neueingetretenen Mitglieder eine grössere Zahl der früheren Veröffentlichungen unentgeltlich zugestellt worden. —

Der Aufruf zur Förderung des philosophischen Seminars in Konstantinopel (vgl. Kantstudien 1916, Heft 2/3, S. 348 f.) ist in den Kreisen unserer Mitglieder und Freunde nicht ohne Nachhall geblieben. Über die eingegangenen Geldspenden usw. ist in den Kantstudien 1916, Heft 4. S. 473 berichtet worden.

Die allgemeine Mitgliederversammlung, die sonst in der zweiten Hälfte des April in Halle abgehalten wird, fiel der Zeitverhältnisse wegen auch im Jahre 1916 aus.

Von den in den „Kantstudien“ veröffentlichten zahlreichen Bildern von Kant, Kantianern und anderen Denkern ist noch ein grösserer Vorrat vorhanden; darauf bezügliche Wünsche sind dem stellv. Geschäftsführer Liebert anzugeben, der dann sofort die kostenlose Zustellung, soweit der Vorrat reicht, veranlasst.

Ferner geniessen unsere Mitglieder folgende Vergünstigung:

Von dem Kantkommentar des unterzeichneten Geschäftsführers Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben, I. Bd. 1881, XVI u. 506 Seiten, II. Bd. 1892, VIII u. 563 S., Grossoktav) hat die Verlagsbuchhandlung „Union Deutsche Verlagsgesellschaft“ in Stuttgart (Cottastrasse 13) noch eine Anzahl Exemplare auf Lager, die an Mitglieder der Kantgesellschaft zu dem ermässigten Preise von 20 M., statt des Ladenpreises von 30 M.,

dass der Neudruck-Band Nr. 5 noch nicht erschienen ist und voraussichtlich erst in einiger Zeit nach dem Kriege erscheinen wird. Er soll darum die Nummer 5 tragen, weil er sich unmittelbar an den Band 4 anschliessen und den zweiten Teil der in Band 4 enthaltenen Schrift von Joh. Nic. Tetens enthalten wird.

abgegeben werden. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die genannte Verlagsbuchhandlung wenden, welche die Zustellung des Werkes zum Vorzugspreise durch eine zuständige Sortimentsbuchhandlung sofort veranlassen wird. Es sei ausdrücklich bemerkt, dass eine 2. Auflage dieses Werkes nicht erscheinen wird. — — —

Die „Kantstudien“ werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe bedeutender Aufsätze aus der Feder bekannter Männer veröffentlichen. Der hundertjährige Geburtstag von Hermann Lotze (geb. am 21. Mai 1817) wird seitens der „Kantstudien“ in gebührender Weise gefeiert werden. Die Arbeiten zur Herausgabe eines eigenen Lotze-Festheftes, dem voraussichtlich ein Portrait Lotzes beigegeben werden wird, sind bereits in die Wege geleitet worden. Auch für die Fortsetzung der „Ergänzungshefte“ ist gleichfalls Sorge getragen; mehrere darauf bezügliche Unterhandlungen stehen vor dem Abschluss.

An Stelle des aus der Redaktion der Kantstudien ausscheidenden Professor Dr. Bruno Bauch-Jena übernehmen von dem neuen Jahrgang an die Schriftleitung Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler von der Universität Halle (Wohnung: Halle, Mozartstr. 24) und Dr. Arthur Liebert, u. z. in der Form, dass Professor Frischeisen-Köhler die Leitung der Abteilung: „Aufsätze und Abhandlungen“, zu der auch die Ergänzungshefte gehören, und Dr. Liebert die Abteilung: „Allgemeine wissenschaftliche Mitteilungen und Besprechungen“ in der Hand haben wird.

Wir bitten diejenigen unter den Mitgliedern der Kantgesellschaft, die zu den Mitarbeitern der Kantstudien gehören, von dieser Aenderung Kenntnis nehmen und ihre Anfragen bzw. Einsendungen dementsprechend einrichten zu wollen, damit entbehrliche Mehrarbeiten, Verzögerungen in der Erledigung u. dergl. möglichst vermieden werden.

Bei Zuschriften an Dr. Liebert sind die letztgenannten redaktionellen Angelegenheiten streng zu scheiden von den Angelegenheiten der Geschäftsführung. Diese beiden Gebiete sind völlig getrennt voneinander, sie sind nur durch eine zufällige Personalunion bis auf weiteres miteinander verknüpft. Und sie sind ohne jeden Einfluss aufeinander.

Professor Vaihinger, welcher wie bisher der Redaktion der Kantstudien angehört, hat sich in dieser nur eine beratende Stimme vorbehalten. An ihn sind daher Zusendungen in Angelegenheiten der Redaktion **in keinem Falle** zu richten.

Ferner sind für die Weiterführung des mit allseitigem Beifall begrüßten Unternehmens der „**Neudrucke**“ bereits die einleitenden Schritte getan. Für die nächsten Jahre planen wir die Herausgabe der im Buchhandel fast gar nicht mehr erhältlichen aesthetischen Schriften Baumgartens. Die Ausgabe, deren Besorgung in den Händen des Privatdozenten Professor Dr. Ernst Bergmann-Leipzig liegt, soll ausser dem lateinischen Originaltext auch die Uebersetzung ins Deutsche bringen. Ferner beabsichtigen wir die Ausgabe einer Sammlung aller von Kant berücksichtigten Kritiken seiner Philosophie (Herausgeber Dr. Kurt Sternberg) und die Neuausgabe der Hauptwerke der unmittelbaren Vorgänger Kants und der ersten Kantianer (Lambert, Joh. Schulze, Beck, Forberg usw.).

Die Einrichtung von **Vortragsabenden** in Berlin wird auch im Jahre 1917 aufrecht erhalten. Wieder werden voraussichtlich acht Vorträge stattfinden, in die sich wissenschaftlich anerkannte Vertreter der verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie teilen werden. Im Januar sprach bereits Geh. Hofrat Prof. Dr. Oskar Walzel über: „Die wechselseitige Erhellung der Künste“, ein Vortrag, der ebenso wie der von Ottmar Dittrich über: „Individualismus, Universalismus, Personalismus“ und der von Arthur Liebert über: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?“ in erweiterter Form unseren Mitgliedern zugestellt werden wird.

Auch hoffen wir, in den nächsten Jahren wieder einige Preisarbeiten ausschreiben zu können, ohne dass wir darüber jetzt schon näheres zu sagen vermögen. Die dazu erforderlichen Mittel sind uns in Aussicht gestellt worden.

Unser Mitgliederbestand hat sich dem Vorjahre gegenüber erfreulicherweise in nicht unbeträchtlichem Masse gehoben, wenn auch die Mitgliederzahl leider noch nicht die Höhe aus der Zeit vor dem Kriege erreicht hat. Die Kantgesellschaft umfasste am Schluss des Jahres 1916 rund 770 Jahres-Mitglieder (ausschliess-

lich der Dauermitglieder), eine Zahl, in die die im Jahre 1916 neueingetretenen Mitglieder, deren Zahl sich auf nicht weniger als auf 135 beläuft, eingerechnet sind. Diesen erfreulichen Bestand verdanken wir wohl zunächst dem Wert und Umfang unserer literarischen Darbietungen sowie unserer Vortragsveranstaltung, dann aber auch der Mitarbeit und der Propagandatätigkeit der Mitglieder selbst, welche so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen und den Geschäftsführern Adressen von ev. Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen ausgiebige Benutzung dringend gebeten wird. Diese Bitte sprechen wir gerade jetzt umso dringlicher aus, als in der Angabe ev. Interessenten und in der Zuführung neuer Mitglieder eine Gewähr besteht, unseren Mitgliederbestand unvermindert aufrecht zu erhalten bzw. zu erhöhen. Wir erstreben die Erweiterung unseres Mitgliederkreises in erster Linie darum, damit wir das Mass unserer Leistungen vergrössern, manchen, schon lange gehegten wissenschaftlichen Plan auch ausführen und die Kantgesellschaft immer mehr zu einer umfassenden Organisation und zu einem Sammelpunkt des ganzen philosophischen Lebens ausgestalten können.

Für sämtliche Jahresmitglieder liegt die neue Mitgliedskarte bei, sowie ein Postanweisungsformular und eine Post-Zahlkarte. Jenes Formular gilt für den Fall, dass der Jahresbeitrag (Mk. 20. —) direkt an den stellv. Geschäftsführer **Dr. Arthur Liebert** (Berlin W. 15, Fasanenstr. 48) eingeschickt wird, während die Post-Zahlkarte für die Einzahlung des Beitrages an die Bank dient; Adresse in diesem Fall: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstrasse 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023. Um recht baldige Zahlung der Beiträge wird sehr gebeten.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, irgendwelche Adressenänderungen, und seien es die geringfügigsten, auf dem Postanweisungsabschnitt, resp. auf dem Abschnitt der Zahlkarte, die von der Bank der Geschäftsführung zugestellt wird, deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen. Andernfalls kann für pünktliche Zustellung der Publikationen keine Gewähr übernommen werden.

Die kriegerischen Zeitläufte, welche in den Jahren 1915 und 1916 die Abhaltung unserer Generalversammlung verhinderten, sind auch jetzt noch für eine solche festliche Veranstaltung ungünstig. Mit Genehmigung des Vorsitzenden und des Verwaltungsausschusses unserer Gesellschaft fällt daher auch die für den April 1917 fällige General-Versammlung aus, wir hegen jedoch die Hoffnung, dass wir sie doch noch im Laufe dieses Jahres werden nachholen können. Nach unseren Statuten gelten für den Fall, dass eine General-Versammlung nicht zustande kommt, die wählbaren Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie die Geschäftsführer als neu bestätigt.

Unseren nicht in Berlin wohnhaften Mitgliedern legen wir wiederum nahe, die etwaige Absicht einer Reise nach Berlin vorher dem stellv. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen, um auf diese Weise Kenntnis von einem bevorstehenden Vortragsabend und damit Gelegenheit zur Teilnahme an demselben zu erhalten.

Zugleich richten wir an alle unsere Mitglieder den herzlichen und dringenden Aufruf, uns auch im neuen Jahre trotz aller sonstigen grossen Opfer, die jetzt gefordert werden, die Treue zu bewahren. Nur so können wir das, was in langen Jahren langsam aufgebaut ist, durch den Sturm der Zeit hindurchretten, nur so lässt es sich erreichen, dass die Entwicklung unserer Gesellschaft, deren Aufbau in den letzten Jahren so bedeutende Fortschritte gemacht hat, unter den gegenwärtig waltenden Umständen nicht allzu sehr leidet. Es gilt für uns alle, fest durchzuhalten und die Schwierigkeiten der Zeit mit allem Aufgebot der Kräfte zu überwinden. Wir hoffen bestimmt, dass unsere Mitglieder uns unterstützen werden, und dass die Kantgesellschaft ohne allzu starke Einbusse aus der schweren Krisis hervorgehen werde.

Halle und Berlin,
Januar 1917.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger, Halle (Saale),
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Kantgesellschaft.

Aenderung der Ablieferungstermine der laufenden Preisaufgaben.

Angesichts der kriegerischen Zeitverhältnisse und der Behinderung vieler Persönlichkeiten an der Bearbeitung ist der Ablieferungstermin sowohl für die Eduard von Hartmann-Preisaufgabe, deren Thema lautet: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“, als auch für die sogen. Jubiläums-Preisaufgabe, deren Thema lautet: „Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit“, auf die Zeit nach dem Kriege verlegt worden. Das genauere Datum wird dann später noch bekannt gegeben werden. Die Preise für die erstgenannte Aufgabe sind 1500 M., bzw. 1000 Mk., Preisrichter die Herren Professoren Jonas Cohn-Freiburg, Heinrich Maier-Göttingen, Max Frischeisen-Köhler-Halle; die Preise der zweitgenannten Aufgabe sind 1500 M., bzw. 1000 M., bzw. 500 M., Preisrichter die Herren Professoren Max Lenz-Hamburg, Friedrich Meinecke-Berlin, Eduard Spranger-Leipzig. Die genaueren Bestimmungen versendet auf Wunsch unentgeltlich der stellv. Geschäftsführer Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Kant-Gesellschaft.

Jahresberichte

1914, 1915, 1916.

Der Kriegsverhältnisse wegen veröffentlichen wir hier die Uebersichten über die Einnahmen und Ausgaben der Jahre 1914, 1915 und 1916 auf ein Mal.

Diese Uebersichten sind von dem Verwaltungsausschuss der Kant-Gesellschaft seiner Zeit genehmigt worden. Die Entlastung jedoch muss noch durch die nächste Generalversammlung erfolgen.

Juli 1917.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft:
Vaihinger. Liebert.

1914.

XI. Jahresbericht 1914.

I. Einnahmen.

1. Uebertrag aus dem Jahre 1913	36	Mk.	79 Pf.
2. 793 Jahresbeiträge, abzüglich der Einziehungsspesen	15 793	„	40 „
3. Zinsen der Kantstiftung 1. April, 1. Juli, 1. Oktober, 31. Dezember	1 495	„	12 „
4. Bankzinsen in Halle und Berlin	701	„	92 „
5. Einnahmen durch den Verkauf von Ergänzungs-Heften, Neudrucken und Vorträgen	1 144	„	95 „
6. Zuschuss zur Honorarkasse durch die Verlagsbuch- handlung Reuther & Reichard	300	„	— „
7. Einnahmen durch den Verkauf von Eintrittskarten zum Vortrag im November 1914 von Dr. Franz Oppenheimer	27	„	75 „
Summe der Einnahmen	19 499	Mk.	93 Pf
8. Zur Deckung des Unterschusses entnommen dem Dispositionsfond	489	„	16 „
	19 989	Mk.	09 Pf.

II. Ausgaben.

1. Honorare an die Mitarbeiter der Kantstudien	2 371 Mk. 75 Pf.
2. Vertragsmäßige Entschädigung an die Firma Reuther & Reichard für gelieferte Freixemplare an die Jahresmitglieder und an die Dauermitglieder	3 564 „ — „
3. Ergänzungshefte Nr. 31 (Loew), Nr. 32 (Liebert), Nr. 33 (Fichte-Bergmann), Satz, Druck, Broschieren, Redaktion usw.	2 739 „ 55 „
4. Restzahlung für Neudruck III (Maimon) (vgl. IX. Jahresbericht 1912; Ausgaben: Position 4 und Anmerkung dazu)	2 074 „ 50 „
5. Vorträge Nr. 5 (Natorp), Nr. 6 (Jonas Cohn), Nr. 7 (Sternberg), Nr. 8 (Hermann Cohen), Satz, Druck, Broschieren, Redaktion usw.	1 421 „ 64 „
6. Beigabe von Bildern und Portraits (Kants Grabkapelle, Fichte, Riehl)	236 „ 85 „
7. Versandkosten der Ergänzungshefte, Neudrucke, Vorträge	434 „ 10 „
8. Versandkosten für Tauschexemplare und für Separatabzüge der Beiträge in den Kantstudien usw.	79 „ 74 „
9. Ankauf des Restes der Schiller-Festhefte von Reuther & Reichard zur Verteilung an neueingetretene Mitglieder	20 „ — „
10. Ankauf von zwei Jahrgängen der Kantstudien Band XVIII und eines Exemplars des auf der Gen.-Vers. 1912 gehaltenen Vortrages von Hönigswald „Denkpsychologie“ zur Verteilung an Institute, die Mitglieder sind	8 „ 90 „
11. Verschiedene Drucksachen: Neujahrsmitteilungen, Mitgliederverzeichnisse, Mitgliederkarten, Statuten, verschiedene Zirkulare zur Werbung und zu Mitteilungen an die Mitglieder, Einladungskarten und Prospekte für die Vorträge usw.	764 „ 70 „
12. Kosten der Generalversammlung 1914 (Redner, Telegramme, Reisespesen für die Vortragenden und den stellvertr. Geschäftsführer, Theaterbillets, Entschädigung für den Klaviervirtuosen, Diäten an die Helfer, 800 Festpostkarten usw.)	1 160 „ 10 „
13. Veranstaltung einer Gedenkfeier zu Fichtes 100. Todestag in der Aula der Berliner Universität	90 „ 45 „
14. Repräsentationsauslagen und Reisen des stellv. Geschäftsführers, Saalmiete für die Vorträge usw.	488 „ — „
15. Unterstützung anderer wissenschaftlicher Unternehmungen: a) für Ruge's Bibliographie: „Philosophie der Gegenwart“ (3. Rate) 400.—Mk. } b) für die Glogau-Gesellschaft 8.05 „ } c) für die Vereinigung: Wirtschaft und Recht 6.— „ }	414 „ 05 „
16. Zuschuss zur „Jubiläumspreisaufgabe“ zur Abrundung der Spendensumme	24 „ 75 „
17. Verschiedenes, z. B. Briefpapier und Umschläge mit Vordruck für die Geschäftsführer, Konzeptpapier, Registermappen, Pappen u. Rollen zu Versendungen, Schreibmaterialien usw.	378 „ 45 „
18. Schreibhilfe: a) Vaihinger 222.48Mk. } b) Bauch 20.— „ } c) Liebert 375.90 „ }	618 „ 38 „
Uebertrag	16 889 Mk. 91 Pf.

		Uebertrag	16 889 Mk. 91 Pf.
19. Porti: a) Vaihinger = 1476 Nummern . . .	116.22 . . .	}	699 „ 18 „
b) Bauch = 720 „ . . .	68.06 „ . . .		
c) Liebert = 8117 „ . . .	514.90 „ . . .		
20. Entschädigung an den stellv. Geschäftsführer			2 400 „ — .
		Summa der Ausgaben	19 989 Mk. 09 Pf.
Einnahmen:			
Summe der wirklichen Einnahmen: 19 499.93 Mk.)		}	19 989 Mk. 09 Pf.
Dazu aus dem Dispositionsfond ¹⁾ zur			
Deckung des Unterschusses	489.16 . . .		
Ausgaben:			19 989 „ 09 .
		Bilanz	00 000 Mk. 00 Pf.

1915.

XII. Jahresbericht 1915.

I. Einnahmen.

1. Jahresbeiträge (abzüglich der Einziehungsspesen) . . .		13 341 Mk. 20 Pf.	
2. Drei nachträglich gezahlte Jahresbeiträge von 1914 . . .		60 „ — „	
3. Zinsen der Kantstiftung (1. April, 1. Juli, 1. Oktober, 31. Dezember)		1 570 „ 69 „	
4. Bankzinsen in Halle und Berlin		505 „ — „	
5. Einnahmen aus dem Verkauf von Ergänzungsheften, Neudrucken und Vorträgen:			
Ergänzungshefte	725.25 Mk.)	} 1 558 „ 10 „	
Neudrucke	364.80 „ . . .		
Vorträge	468.05 „ . . .		
6. Zuschuss zur Honorarkasse durch die Verlagsbuchhand- lung Reuther & Reichard, Berlin		300 „ — „	
7. Zuschuss von Professor Dr. Olivér Hazay für sein Er- gänzungsheft Nr. 35		300 „ — „	
8. Einnahme durch Zuschuss zur Saalmiete für die Vorträge und durch Verkauf von Eintrittskarten zu denselben		122 „ — „	
		Im Ganzen	17 756 Mk. 99 Pf.

II. Ausgaben.

1. Honorare an die Mitarbeiter der Kantstudien usw.		1 975 Mk. 50 Pf.	
2. Vertragsmässige Entschädigung an die Verlags- buchhandlung Reuther & Reichard für gelieferte Freiexemplare an die Jahresmitglieder und an die Dauermitglieder		2 952 „ — „	
		Uebertrag	4 927 Mk. 50 Pf.

¹⁾ Der Unterschuss ist entstanden, weil erstens alle diejenigen Mitglieder, die im feindlichen Auslande ansässig sind, und die bis zum Kriegsausbruch ihren Beitrag noch nicht bezahlt hatten, denselben dann auch nicht mehr entrichten konnten; zweitens weil viele unserer Mitglieder in Deutschland und Oesterreich-Ungarn zu den Fahnen eilten und vom Felde aus nicht in der Lage waren, ihren noch rückständigen Beitrag einzusenden; drittens weil viele infolge Rückganges ihrer wirtschaftlichen Lage ebenfalls die Entrichtung ihres Beitrages nicht vollziehen konnten; viertens endlich, weil nicht wenige unserer Mitglieder, die den Jahresbeitrag bei Kriegsbeginn noch nicht bezahlt hatten, im Kriege ihr Leben verloren.

	Uebertrag	4 927 Mk. 50 Pf.
3. Drei Ergänzungshefte: Nr. 34 (Henry), Nr. 35 (Hazay), Nr. 36 (Lambert-Bopp); Satz, Druck, Papier, Broschieren, Redaktion usw.	1 776	65
4. Neudruck Band VI (Hauptschriften zum Pantheismusstreit) Honorar 300.— Mk. Teilzahlung an die Druckerei Dr. Maennel, Halle 1200.—	1 500	—
5. Drei Vorträge: Nr. 8 (Hermann Cohen), 2. Auflage; Nr. 9 (Constantin Oesterreich); Nr. 10 (Arthur Liebert); Satz, Druck, Papier, Broschieren, Redaktion usw. . .	1 274	47
6. Dritter Bericht über die Vorträge der Kantgesellschaft (Vortrag 16—26); Satz, Druck, Papier, Broschieren	139	65
7. Beigabe von Portraits (Kantbild von Lavater, Windelband	127	10
8. Versandkosten der Ergänzungshefte und Vorträge	316	35
9. Versandkosten für Tauschexemplare und für Separatabzüge der Beiträge in den Kantstudien usw. an die Mitarbeiter	17	35
10. Ankauf von Kantstudien: a) Zur Verteilung an Mitglieder 50.50 Mk.) b) An das Philosophische Seminar der Universität Budapest (wird nach dem Kriege zurückgezahlt) 216.—	266	50
11. Ankauf von Schiller- und Liebmann-Festheften zur Verteilung an neueingetretene Mitglieder	40	—
12. Verschiedene Drucksachen: Neujahrsmitteilungen, Mitgliederverzeichnisse, Mitgliederkarten, Satzungen, verschiedene Zirkulare zur Werbung und zu Mitteilungen an die Mitglieder, Einladungskarten zu den Vorträgen usw.	320	15
13. Repraäsentationsauslagen und Reisen der beiden Geschäftsführer, des Redakteurs der Kantstudien und verschiedener Vortragsredner	420	65
14. Unterstützung anderer wissenschaftl. Unternehmungen: a) für Ruge's Bibliographie: Philosophie der Gegenwart, Bd. 5 300 Mk.) b) für die Glogau-Gesellschaft 8 „ c) für die Schopenhauer-Gesellschaft 10 „ d) für die Vereinigung: Wirtschaft u. Recht 6 „	324	—
15. Verschiedenes: z. B. für Briefpapier und Umschläge mit Vordruck für die Geschäftsführung, Konzeptpapier, Registermappen, Papier für die Schreibmaschine, Schreibmaterialien usw., Einziehungsspesen, Rollen und Pappen für die Versendung	820	—
16. Zuschuss zur 3. (Karl Güttler-) Preisaufgabe	106	—
17. Für Kant-Schokolade zur Verteilung an Mitglieder im Felde	80	—
18. Schreibhilfe: a) Vaihinger 220.44 Mk.) b) Liebert 420.20 „	640	64
19. Porti: a) Vaihinger = 1384 Nummern 95.84 „ b) Bauch = 565 „ 61.22 „ c) Liebert = 6695 „ 441.24 „	598	30
20. Ankauf einer Schreibmaschine für die Geschäftsführung	222	—
21. Entschädigung an den stellv. Geschäftsführer	2 400	—
22. Rückzahlung der im Jahre 1914 zur Deckung des damaligen Unterschusses entnommenen Summe an den Dispositionsfond	489	16
	Uebertrag	16 806 Mk. 47 Pf.

	Uebertrag	16 806 Mk. 47 Pf.
23. An den Dispositionsfond; Ergänzung des Dispositions-		
fonds auf seine alte Höhe im Jahre 1913 (aus dem		
Dispositionsfond wurden im Jahre 1914 und 1915		
durch Beschluss des Verwaltungsausschusses zur		
Unterstützung der notleidenden Ostpreussen 900 Mk.		
gezahlt)	900	—
	Im Ganzen	17 706 Mk. 47 Pf.

Uebersicht.

Einnahmen	17 756 Mk. 99 Pf.
Ausgaben	17 706 „ 47 „
Rest	50 „ 52 „

1916.

XIII. Jahresbericht 1916.

I. Einnahmen.

1. Uebertrag aus dem Jahre 1915	50 Mk. 52 Pf.
2. Jahresbeiträge 1916 (abzüglich der Einziehungsspesen)	15 105 „ 10 „
3. Jahresbeiträge: Nachzahlungen aus den Jahren 1914	
und 1915	320 „ — „
4. Zinsen der Kantstiftung (1. April, 1. Juli, 1. Oktober,	
31. Dezember)	1 598 „ 37 „
5. Bankzinsen in Halle und Berlin	667 „ 85 „
6. Einnahmen durch den Verkauf von Ergänzungs-	
heften, Vorträgen und Neudrucken:	
a) Ergänzungshefte	616.— Mk. }
b) Vorträge	321.65 „ }
c) Neudrucke	116.— „ }
7. Zuschuss zur Honorarkasse durch die Verlagsbuch-	
handlung von Reuther & Reichard, Berlin	300 „ — „
8. Freie Spenden von verschiedenen Mitgliedern	56 „ — „
Im Ganzen	19 151 Mk. 49 Pf.

II. Ausgaben.

1. Honorare an die Mitarbeiter der „Kantstudien“	2 418 Mk. — Pf.
2. Vertragsmässige Entschädigung an die Firma Reuther	
& Reichard für gelieferte Freiexemplare der „Kant-	
studien“ an die Jahres- und Dauermitglieder	3 324 „ — „
3. Zwei Ergänzungshefte: Nr. 37 (Kraus) und Nr. 38	
(Windelband); Satz, Druck, Papier, Broschieren,	
Redaktion usw. Mk. 717.60 + 879.25	1 596 „ 85 „
4. Neudruck: Band 6: „Hauptschriften zum Pantheismus-	
streit (Satz, Druck, Papier, Broschieren, Einbände,	
Redaktion usw.): Zweite Zahlung (vgl. Jahres-	
abrechnung 1915 Posten Nr. 4)	2 507 „ 69 „
5. Drei Vorträge: Nr. 11 (Georg Lasson), Nr. 12 (Georg	
Simmel), Nr. 13 (Alfred Vierkandt), (Satz, Druck,	
Papier, Broschieren, Redaktion usw.)	
Mk. 421.25 + 411.30 + 566,50	1 399 „ 05 „
6. Nachträglich hergestellte Einbände für Neudruck 1—4	
seitens der Firma Sperling in Berlin	111 „ 80 „
Uebertrag	11 357 Mk. 39 Pf.

	Uebertrag	11 357 Mk. 39 Pf.
7. Beigabe des Portraits von Rudolf Eucken zum Eucken-Festheft (Autotypie und Druck)	67	30
8. Versandkosten für die Ergänzungshäfte, Neu- drucke, Vorträge und einzelne Dedikationsexemplare der „Kantstudien“	612	26
9. Versandkosten für die Tauschexemplare u. Sonder- abzüge der „Kantstudien“	28	45
10. Ankauf von „Kantstudien“ zur Verteilung an Mit- glieder	88	—
11. Verschiedene Drucksachen: Neujaarsmitteilungen, Mitgliederverzeichnisse, Mitgliederkarten, Satzungen, verschiedene Prospekte und Zirkulare zur Werbung und zu Mitteilungen an die Mitglieder, Einladungs- karten zu den Vorträgen usw.	790	15
12. Repräsentationsauslagen und Reisen der beiden Geschäftsführer und verschiedener Mitglieder im Auftrage und Interesse der Gesellschaft	782	35
13. Unterstützung anderer wissenschaftlicher Gesell- schaften und Unternehmungen		
1) Verein für Recht und Wirtschaft	6.—	Mk.
2) Glogau-Gesellschaft	8.—	„
3) Schopenhauer-Gesellschaft	10.—	„
4) Internationale Schule für Philosophie in Amersfoort, Holland	30.—	„
5) Internationale Schule für Philosophie in Amersfoort, Holland	20.—	„
6) Comenius-Gesellschaft	20.—	„
7) Gesellschaft für Hochschulpädagogik	20.—	„
	114	—
14. Verschiedenes, z. B. Briefpapier und Umschläge mit Vordruck für die Geschäftsführung der Gesellschaft und für die Redaktion der „Kantstudien“, Konzept- papier, Briefmappen, Abonnement auf die deutsche Literatur-Zeitung, Kant-Schokolade für unsere im Felde befindlichen Mitglieder, Kürchner Literatur- Kalender, für verschiedene Zeitschriften, gelegent- liche Buchbinderarbeiten, Reparatur einer von Dr. Tieftrunk der Gesellschaft dedizierten Kant- Büste, für Löschblätter, Tinte, Federn usw., usw.	981	30
15. Für die Instandsetzung des Grabes des Philosophen Solger auf dem alten Dorotheenstädtischen Friedhof in Berlin gemäss einem Antrage vom Geh.-Rat Alois Riehl	83	—
16. Schreibhilfe a) Vaihinger	285.30	Mk.
b) Liebert	417.30	„
17. Porti: a) Vaihinger = 517 Nummern	70.37	„
b) Bauch = 444	59.50	„
c) Liebert = 7604	531.60	„
18. Entschädigung an den stellv. Geschäftsführer	2 500	—
19. Für die Mitteilungen der Kant-Gesellschaft in den „Kant- studien“	100	—
	Summa der Ausgaben	18 868 Mk. 27 Pf.
Einnahmen	19 151	49 „
Ausgaben	18 868	27 „
	Ueberschuss	283 Mk. 22 Pf.
Vorschlagsweise: Ueberweisung an den Dispositionsfond	250	—
	Wirklicher Ueberschuss	33 Mk. 22 Pf.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1917.

Ergänzungsliste 1: Januar-Juli 1917.

A.

- Pfarrer Becker, Dexheim bei Nierstein, Rheinhessen; Sendungen an Sanitätsrat Dr. Becker, Friedberg in Hessen, Bismarckstr. 5 mit Angabe: Für Pfarrer Becker.
- Fräulein Lizzie Barteltsen, Grossflottbeck bei Hamburg, Bahnhofstr. 32.
- Professor Dr. Paul Barth, a. o. Professor an der Universität Leipzig, Leipzig, Kantstr. 9.
- Dr. Joseph Bernhart, München, Mauerkircherstr. 3.
- Leutnant Bierendempfel, Reserve-Infanterie-Regiment Nr. 8, 4. Komp.
- Otto Blancke, Molschleben bei Gotha.
- Dr. jur. Heino Bollinger, Assistent der Gewerbekammer, Bremen, Harzburgerstr. 12.
- and. phil. Werner de Boor, Marburg a. d. Lahn, Rotenberg 8.
- and. phil. Carl Brandt, Flensburg, Friesischestr. 125.
- Professor Lic. Wilhelm Bruhn, Brandenburg a. Havel, Deutsches Dorf 16.
- F. X. Burri, Forstinspektor der Schweizer Bundesbahnen, Luzern, Schweiz, Maihofstr. 25.
- Dr. phil. Felix Coblenz, Berlin-Charlottenburg, Leibnizstr. 48.
- Gerichtsassessor Dr. Leonhard Cohn, Thorn, Marienstr. 9, II.
- Professor Dr. Max Dessoir, a. o. Professor an der Universität Berlin, Berlin, Speyererstr. 9.
- Professor Dr. Max Deutschbein, o. ö. Professor an der Universität Halle, Halle a. Saale, Reilstr. 78.
- Lehrer Drefahl, Stade in Hannover, Schumacherstr. 4.
- Ernst Freiherr von Eisenblatt, Hagen in Westfalen, Fleyerstr. 123a.
- Professor Dr. Charlotte Engel-Reimers, Charlottenburg 2, Carmerstr. 15.
- and. jur. Hans Epstein, Wien VI, Fillgradergasse 12.
- Oberlehrerin F. Fassbinder, Trier, Windstr. 16.
- Dr. Leopold Feilchenfeld, Berlin W. 10, Bendlerstr. 27.
- Friedrich Freksa, Schriftsteller, München, Victor Scheffelstr. 12, III.
- Dr. phil. Curt Glaser, Assistent an den Königl. Museen in Berlin, Berlin-Wilmersdorf, Konstanzerstr. 15.
- Dr. phil. Louis Glatt, Zürich, Schweiz, Belvoirpark.
- Pfarrer Hermann Grimm, Steinsdorf, Bezirk Liegnitz.
- Wissenschaftl. Hilfslehrer Adolf Grimme, Leer in Ostfriesland, Neustr. 41.
- Militärpfarrer Groos, Kastel bei Metz, Post Mühlen.
- k. u. k. Oberleutnant Freiherr V. von Haerdtl, Berlin N. W. 7, Dorotheenstr. 35.
- Dr. Heinrich Hasse, Privatdozent an der Universität Frankfurt a. Main, Königstein im Taunus, Altkönigstr. 14.
- Professor Dr. Johannes Hausheer, Universitätsprofessor, Zürich, Schweiz.
- Bernhard Hegardt, Fil. lic., Göteborg in Schweden, Södra Vägen 27.
- stud. phil. Else Heinz, Heidelberg, Schlossberg 33.
- and. phil. Martin Herberg, Potsdam, Franzoesischestr. 9.
- Rechtsanwalt Adalbert Hübner, Berlin-Südende, Stephanstr. 23.
- Professor Dr. August Wilhelm Hunzinger, Hauptpastor zu St. Michaelis, Hamburg 3, Krayenkamp 3.
- Amtsgerichtsrat Fritz Jacobi, Sulzbach-Saar.
- Mittelschullehrer Rudolf Jonas, Berlin W., Köthenerstr. 27.
- and. phil. Walter Jost, Basel, Schweiz, Mittlerestr. 109.
- Rechtsanwalt J. Kahn, Hannover, Prinzenhaus, Prinzenstr. 13.
- Rechtsanwalt Dr. Otto Kahn, München, Maffeistr. 4.
- Konsistorialrat D. Dr. Kalweit, Danzig, Heilige Geistgasse 95.
- Oberlehrer G. Klamp, Bremen, Feldstr. 37.

- cand. phil. Oskar Klöffel, Charlottenburg, Grolmannstr. 17, II.
 Professor Dr. P. Knudsen, Oberlehrer an den technischen Lehranstalten in Bremen, Bremen, am Dobben 150.
 Professor Dr. med. et. phil. F. Koehler, Chefarzt der Heilstätte Holsterhausen bei Werden an der Ruhr; Stabsarzt; z. Z. Chefarzt des Reservelazarets in Grünha in Sachsen.
 Gefreiter Friedrich Kreis, Waldshut in Baden, Militärische Postüberwachungsstelle; Friedensanschrift: Mannheim, Meerlachstr. 3.
 Oberlehrerin Dr. Clara Kunckel, Danzig-Langfuhr, Coselweg 1.
 Professor Dr. Rudolf Edler von Laun, a. o. Professor an der Universität Wien, Wien VII, Wimberggasse 30.
 Dr. B. Lemcke, Arzt, Bad Oeynhaus in Westfalen, Herforderstr. 72, I.
 Dr. phil. Felix Löwy-Cleve, Wien VII, Halbgasse 9, II/16.
 Direktor Professor Dr. Louis, Direktor der Arndt-Realschule, Berlin S. W. 47, Grossbeerenstr. 68.
 Dr. Gustav Mann, Arzt, Stuttgart, Seestr. 12, I.
 H. Matter, stud. phil., Basel, Schweiz, Oberwilerstr. 37,
 Dr. Adolf Merkl, Wien VII, Burggasse 102.
 Pastor Hinrich Meyer, Harburg a. d. Elbe, Haakestr. 52, I.
 Gerichtsassessor Dr. Kurt Meyer, Danzig, Hochschulweg 10.
 Dr. Eugen Molnár, Pfarrer, k. u. k. Ref. Feldkuratus, Budapest VII, Aréna-út 11.
 Landgerichtsrat Hans Müller, Thorn, Parkstr. 18, II.
 Oberlehrerin Marie Müller, Trier, Kapellenstr. 6.
 Kaiserl. Bankdirektor Nesselmann, Danzig.
 Justizrat Oestreich, Rechtsanwalt am Oberlandesgericht, Düsseldorf, Sternstr. 14.
 Dr. Robert Adam Pollak, Bezirksrichter, Wien 12/I, Meidlinger Hauptstr. 58.
 Oberleutnant Bernhard Portzig, Berlin W. 8, Kronenstr. 13.
 Frau Oberstleutnant E. Preusser, Magdeburg, Goethestr. 13.
 Lehrer Walter Reichelt, Tharandt in Sachsen, Freiburgerstr. 100.
 Lic. theol. Dr. phil. Hans Reuter, Spandau, Schönwalder Allee Johannesstift.
 Musketier Siegmund Riese, z. Z. Vereinslazarett Neukirchen, Kreis Mörsi. Rhld.
 Dr. phil. R. Ritter, Oberlehrer, Frankfurt a. Main-Süd, Gutzkowstr. 29.
 Oberlehrer Dr. Otto Röver, Osnabrück, Lotterstr. 124, I.
 Dr. Erich Rothacker, Pforzheim, Wilferdingerstr. 32.
 Oberlandesgerichtsrat Alfred Salomon, Cöln, Volksgartenstr. 32.
 stud. jur. Ernst Seidler, Wien XVIII, Gersthofstr. 122.
 cand. phil. Ewald Sellien, Potsdam, Neue Königstr. 122.
 Dr. J. Silbermann, Bad Rappenau in Baden, Salinenstr. 145.
 Lehrer Ert. Söhner, München, Konradstr. 11.
 Professor Dr. Werner Sombart, o. ö. Professor an der Universität Berlin, Charlottenburg 5, Trendelenburgstr. 11.
 Elise Schinkel, Neukölln bei Berlin, Bergstr. 134.
 Dr. Raymund Schmidt, Leipzig-Connewitz, Rossmässlerstr. 1 a.
 Frau Sophie Schultheiss, München, Clemensstr. 38.
 Oberlehrer Lic. theol. Walther Schulz, Berlin N. O. 55, Hufelandstr. 38, II.
 Leutnant d. Res. Ad. Schweitzer, Aachen, Adalbertstr. 19.
 Privatdozent Lic. theol. Ernst Staehelin, Basel in Schweiz, Reinfelderstr. 33.
 Dr. Olga Stieglitz, Dozentin an der Freien Hochschule, Berlin W. 50, Ansbacherstr. 26.
 Dr. jur. A. Steinberg, Bad Rappenau in Baden, Salinenstr. 145.
 Pastor F. Starcke, Stade in Hannover, Thunerstr. 24.
 stud. phil. Leo Strauss, Magdeburg, Kaiserstr. 10.
 Prof. Dr. Ad. Strubell, Professor an der Universität Bonn, Bonn, Lessingstr. 13.
 Pfarrer Ch. Thurneysen, Leutwil, Argau, Schweiz.
 Dr. Käte Tischendorf, Berlin S.-W., Bernburgerstr. 19, Pension Heller.
 Dr. Traugott, Nervenarzt, Breslau, Kaiser Wilhelmstr. 28—30.
 Dr. S. K. Thoden van Velzen, Joachimsthal, Uckermark.
 Direktor K. A. Westling, Rektor des Volksschulseminars, Göteborg in Schweden, Seminarsgatan 1.
 Dr. phil. Ottomar Wichmann, Dessau, am Bahnhof 13.

Dr. Wilutzky, Berlin, Friedrich Wilhelmstr. 13.
 Professor Dr. Wimmer, Berlin S. W. 11, Königgrätzerstr. 42.
 cand. med. Clas Witt, München, Schlörstr. 5, III.
 Dr. med. A. Wolff, Berlin N. W. 23, Brückenallee 21.
 Frau Konsul Frieda Zierkusch, Breslau-Kleinburg, Kleinburgstr. 24—26.
 Amtsrichter Dr. Hans Zint, Danzig-Langfuhr, Kastanienweg 8.

B.

Berlin, Stadt-Bibliothek; Berlin S.-W., Zimmerstr. 90—91.
 Berlin, Philosophische Abende; Leiter Dr. Max Apel, Sendungen an Heinrich Frenk, Berlin-Friedenau, Kaiserallee 84.
 Danzig, Stadtbibliothek.
 Debreczen, Philosophisches Seminar der Universität; alle Sendungen an Csáthy Ferencz, Debreczen, Ungarn, Ferencz Jozsef út 8 sz.
 Dctmold, Fürstliche Landesbibliothek.
 Eisleben, Königl. Lehrerseminar, Eisleben, Bez. Merseburg.
 Gelsenkirchen, Städt. Ober-Lyzeum; Zeppelin Allee 1.
 Göttingen, Akademische Lesehalle, E. V. Weenderstr. 12—13.
 Halle a. d. Saale, Akademische Lesehalle, Halle a. Saale, Roter Turm, Marktplatz 25.
 Königsberg i. Pr., Philosophisches Seminar der Universität.
 Konstantinopel, Philosophisches Seminar der Universität; Leiter: Professor Dr. Lic. theol. Günther Jacoby; Sendungen an das Auswärtige Amt Berlin, Wilhelmstr.
 Münster i. Westf., Philosophisches Seminar der W. W. Universität zu Münster; Abt. B. nebst Psycholog. Apparat. Münster i. W., Staufenstr. 49.
 Ober-Glogau, Königl. Lehrerseminar, Ober-Glogau, Reg.-Bez. Oppeln.
 Spandau, Königl. Kant-Gymnasium, Lehrer-Bibliothek, Spandau, Potsdamerstr. 27—28.

Achtes Preisausschreiben der Kantgesellschaft.

Zweite Carl Güttler-Preisauflage.

Thema:

*Kritische Geschichte des Neukantianismus
von seiner Entstehung bis zur Gegenwart.*

Herr Professor Dr. Carl Güttler von der Universität München, welcher schon durch die Stellung und Dotierung seiner ersten Preisauflage über die „Fortschritte der Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten“ die Zwecke der Kantgesellschaft grossherzig und einsichtsvoll gefördert hat, hat uns nunmehr auch die Mittel zu einer zweiten Preisauflage zur Verfügung gestellt, deren Thema seiner Initiative entsprungen ist. Bereits vor zwei Jahren, im Sommer 1915, als seine erste Preisauflage zur Erledigung kam, (vergl. den Bericht in den KSt. Bd. XX Heft 2/3 S. 339—341.) regte Herr Prof. Güttler die Stellung dieser neuen Preisauflage an. Doch wollten wir das Ausschreiben der neuen Preisauflage bis zur Beendigung des Krieges hinausschieben. Seine unerwartet lange Fortdauer hat indes Herrn Prof. Dr. Güttler bestimmt, der Geschäftsführung der K.-G. vorzuschlagen, mit dem Ausschreiben der neuen Preisauflage nicht länger zu zögern. Gewiss werden viele von denjenigen, die sich an der Preisbewerbung beteiligen wollen, noch im Felde stehen oder sonst militärisch oder durch die Zivildienstpflicht in Anspruch genommen sein; es ist indessen zu erwarten, dass die Kunde von der neuen Preisauflage auch zu ihnen dringt, und so können sie sich schon jetzt auf den Gegenstand innerlich und vielleicht auch äusserlich vorbereiten.

Der Neukantianismus begann, in der Epoche der Wiedergeburt des philosophischen Denkens, also um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, als selbständige Bewegung hervorzutreten. Prantl, Zeller, Helmholtz, K. Fischer, Liebman, Lange — diese und viele andere sind die Männer, welche in jenen Jahren den Ruf erhoben: Zurück zu Kant. Aber einer Periode bloss äusseren und von Missverständnissen nicht freien Anschlusses folgte eine Zeit vertieften geschichtlichen Verständnisses und innerer Verarbeitung der kantischen Gedankenwelt. Die Erstarkung des systematischen Denkens

und das Verlangen, aus der Lehre des historischen Kant den dauernden Wahrheitsgehalt herauszuheben und für die Problemstellungen der Gegenwart fruchtbar zu machen, wirkten dann dahin, dass das Kantische Geisteserbe nach sehr verschiedenen Seiten hin weitergebildet und zu selbständigen Neuschöpfungen fortgeführt wurde.

Die mannigfaltigen Richtungen der neukantischen Bewegung sind nun in Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie dargestellt worden. Aber für unsere Preisaufgabe handelt es sich nicht um eine unselbständige Wiedergabe solcher Darstellungen, sondern um eine selbständige, aus eigenem Quellenstudium erarbeitete Geschichte jener geistigen Entwicklungen; wobei natürlich die Vorarbeiten Anderer so zu berücksichtigen und zu verwerten sind, wie es den Grundsätzen der historischen Forschung entspricht.

Eine Geschichte des Neukantianismus wäre jedoch unvollständig, wenn sie sich auf Deutschland beschränkte. Denn auch das Ausland hat diese geistige Bewegung mitgemacht. Es gibt kein Kulturland, in dem nicht in den letzten fünfzig Jahren der Geist des erneuerten Kantianismus mehr oder weniger einflussreich gewesen wäre.

So grosser Wert nun auch auf die Darstellung der Verbreitung der Kantischen Ideen nach ihren verschiedenen Richtungen hin im Ausland zu legen ist, so ist doch nicht zu verkennen, dass sie unter den gegenwärtigen Verhältnissen einzelnen Bearbeitern schon aus rein äusserlichen Gründen sehr schwierig werden könnte. Es muss daher den Bearbeitern überlassen bleiben, wie weit sie hierin gehen mögen, wobei nur noch bemerkt sei, dass die französische, englische und italienische Literatur möglichst im Original zu studieren ist, während bei der anderssprachigen Literatur auch sekundäre Berichte benutzt werden können.

Unter den gegebenen Verhältnissen ist nach dieser Seite hin keine Vollständigkeit zu verlangen, es bleibt den Preisrichtern vorbehalten, auch solchen Arbeiten den Preis zuzuerkennen, welche die Verbreitung des Neukantianismus im Ausland nur unvollständig darstellen.

Eine „kritische“ Geschichte des Neukantianismus wird verlangt. Es handelt sich also nicht um ein historisches Referat, sondern um eine von eigenem philosophischem Denken zeugende und getragene Wertung. Auch sollen nicht bloss die einzelnen Erzeugnisse und Richtungen des Neukantianismus miteinander kritisch verglichen und gegeneinander kritisch abgewogen, sondern es soll auch eine Bewertung des ganzen Neukantianismus in seiner Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie und für die Gesamtkultur gegeben werden. Hierbei soll der Neukantianismus als Ganzes den von ihm abweichenden und teilweise entgegenstehenden Richtungen gegenübergestellt werden. Jedem Bearbeiter bleibt es unbenommen, den Massstab seiner Kritik selbst zu wählen. Keine philosophische Richtung ist hiervon grundsätzlich ausgeschlossen. Massgebend für die Preisrichter ist nicht die Partei

stellung der Bearbeiter, sondern der innere wissenschaftliche Wert der Arbeiten selbst.

Dies sind die Richtlinien, die im Anschluss an die von Prof. Dr. Güttler selbst gegebene Anweisung für die Bearbeitung aufgestellt werden.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S.“ einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrist ist mindestens ein Jahr nach Friedensschluss. Das genauere Datum wird rechtzeitig in den „Kantstudien“ und durch die Zeitungen bekannt gegeben werden.
3. Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen. Name und Anschrift des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Umschlag beigefügt werden, das mit dem gleichen Kennwort zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine recht genaue Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen mit Seitenzahlen und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter soll beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen. Herstellung der Bewerbungsschriften durch Schreibmaschine ist sehr erwünscht.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.
7. Preisrichter sind:
Geheimer Hofrat Dr. Richard Falckenberg in Erlangen.
Professor Dr. Theodor Elsenhans in Dresden,
Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler in Halle.
8. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Entsprechen jedoch die eingelaufenen Arbeiten in ihrem wissenschaftlichen Wert nicht diesem Verhältnis, so können die Preisrichter nach freiem Ermessen Preise in einer anderen Abmessung austeilen oder eventuell die Gesamtsumme von 2500 Mk. einer einzigen, besonders wertvollen Arbeit zuweisen; doch soll diese Veränderung nicht ohne zwingende Gründe stattfinden. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so erfolgt neue Ausschreibung. Die Kantgesellschaft behält sich vor, falls dazu Mittel vorhanden sind oder zusammengebracht werden können, nach Vorschlag der Preisrichter die Preise zu erhöhen und ev. noch weitere Preise hinzuzufügen.

Die Preisrichter haben auch das Recht, solchen Arbeiten, denen zwar kein Preis zuerkannt werden kann, die aber doch eine Auszeichnung ihrer bes. Vorzüge wegen verdienen, eine „Ehrenvolle Erwähnung“ zuzuerkennen und sie dadurch auszuzeichnen.

9. Zurückziehung einer eingeleferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
10. Die Verkündigung der Preiserteilung findet in einer Allgemeinen Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft in Halle statt; der Zeitpunkt wird später bekannt gemacht. Das Urteil wird in den „Kantstudien“ veröffentlicht.
11. Die Leitung der „Kantstudien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzdrukken. Macht sie von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser. Doch sind dieselben verpflichtet, ihre Arbeiten bei einer Veröffentlichung als von der Kantgesellschaft preisgekrönt zu bezeichnen. Das gilt auch für diejenigen Arbeiten, die eine „ehrenvolle Erwähnung“ gefunden haben.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil der genannten Stelle genügend ausweist. Die Namen der betr. Verfasser werden nur der Geschäftsführung der Kantgesellschaft bekannt, welche verpflichtet ist, die betr. Namen geheimzuhalten. Will ein Verfasser ganz unbekannt bleiben, so kann er seiner Arbeit einen mit demselben Kennwort versehenen zweiten verschlossenen Umschlag hinzufügen, in welchem eine Deckadresse angegeben ist, an welche das Manuskript zurückgesendet werden soll, „für den Fall der Nichtprämierung“, wie auf diesem Umschlag ausdrücklich zu bemerken ist. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden samt dem zugehörigen uneröffneten Umschlag vernichtet.

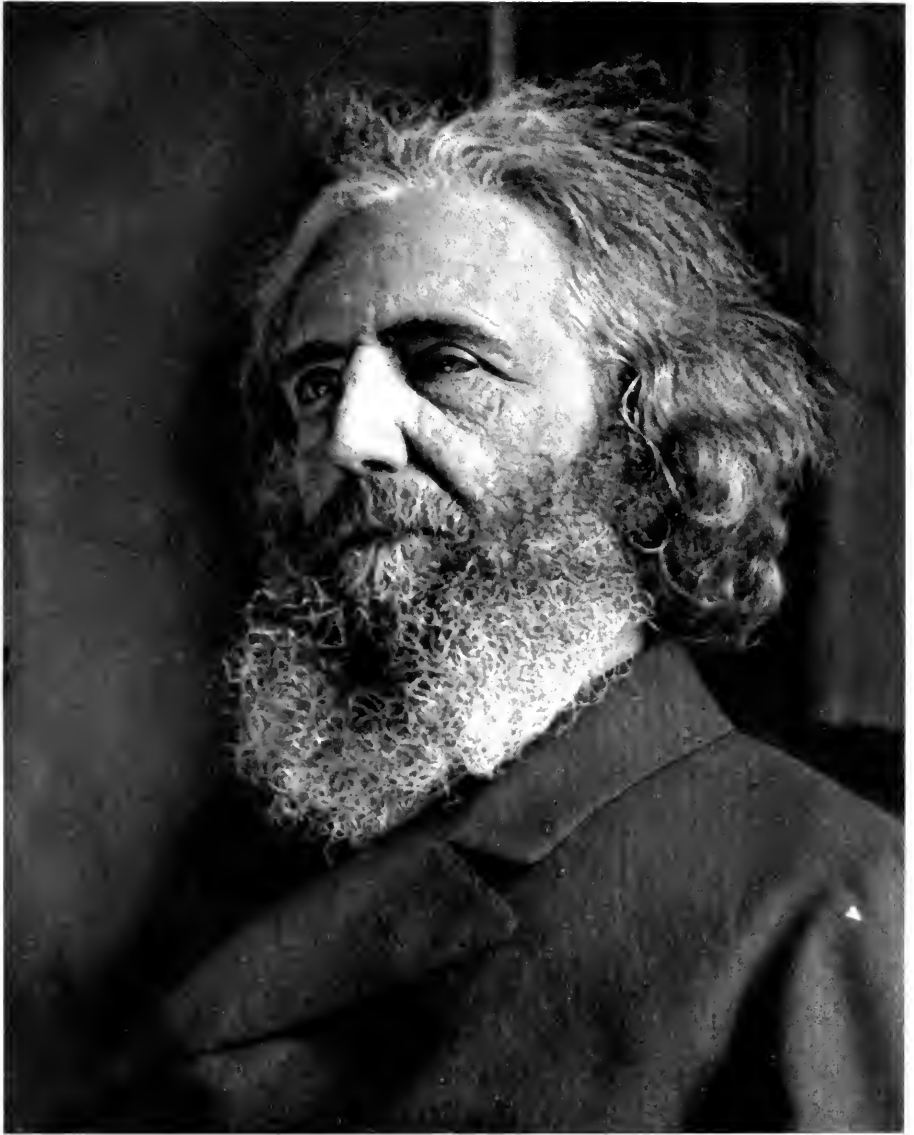
Halle und Berlin, im August 1917.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft.

Professor Dr. H. Vaihinger. Dr. Arthur Liebert.

Exemplare dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kantgesellschaft unentgeltlich der stellvertretende Geschäftsführer Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.





Autotypie von J. G. Huch & Co. in Braunschweig

Kantstudien XXII

Franz Brentano.

Franz Brentano

Von Emil Utitz.



Am 17. März starb Franz Brentano¹⁾ im achtzigsten Lebensjahre. Ein einigermaßen abgerundetes Bild seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit wird man erst zu zeichnen in der Lage sein, wenn die Veröffentlichungen aus dem Nachlass vorliegen. Es ist bekannt, dass Franz Brentano nur ungerne und lediglich dem Drängen seiner Schüler und Freunde nachgebend zum Druck seiner Arbeiten sich entschloss. Aber das meiste blieb verborgen in den Fächern seiner Manuskriptschränke. Und nur manches fand mittelbar den Weg in den Betrieb der Wissenschaft durch akademische Vorlesungen und Vorträge — die er aber seit 1895 völlig einstellte — oder durch mündliche oder schriftliche Mitteilung an nähere Bekannte. Deswegen muss jede Darstellung der Brentanoschen Gedankenwelt vorläufig unvollständig bleiben.²⁾ Nur gelegentlich und andeutend kann ich jener noch ungehobenen Schätze gedenken; in erster Linie will ich aber versuchen, die Leistung Brentanos hervorzuheben, welche durch ihre tiefgehende Einwirkung auf die Philosophie der Gegenwart bereits „historisch“ geworden ist, ohne darum veraltet zu sein. Der Kritik will ich mich möglichst enthalten sowohl nach „Lob“ als auch nach „Tadel“. Denn nicht, was ich von Brentano halte, steht in Frage, sondern, was er war, ist und sein wird.



¹⁾ Die zuverlässigste biographische Skizze findet man in den gesammelten Schriften von Anton Marty; I. 1; 1916; S. 95 ff. — Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit vgl. „Dem Andenken Franz Brentanos“ von Hermine Cloeter; Neue freie Presse (Wien) 1917; Nr. 18915 und 18916, und meinen Aufsatz in der Vossischen Zeitung 1917; Nr. 154.

²⁾ Vgl. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie; 11. von Konstantin Österreich bearbeitete Auflage; 1916; S. 416 f.

Gerade ein halbes Jahrhundert verstrich seit dem Tage, an dem Franz Brentano zu Würzburg sich habilitierte. Habilitationsschrift und Habilitationsthese sind entscheidend für sein ganzes Forschen und Trachten. Erstere galt Aristoteles,¹⁾ letztere lautete: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*

★

Brentano wurzelt in Aristoteles. Genauestes und eindringlichstes Studium des Stagiriten und der Scholastik hatte ihn geschult zu subtilen Analysen und Distinktionen und jene Denksauberkeit geschaffen, die alle seine Schriften adelt. Vielleicht dankt er auch Aristoteles eine dem Leser weniger erfreuliche Gabe: nämlich eine im Alter stets wachsende Knappheit des Ausdrucks, die an die Denkarbeit des Aufnehmenden die härtesten Forderungen stellt. Die aristotelische Philosophie behandelten seine ersten und letzten Veröffentlichungen. Man hat oft gegen sie eingewendet, sie seien historisch zu frei, mehr Brentano als Aristoteles. Sicherlich ist nicht jede Einzelheit historisch getreu; und gewiss kann man zuweilen entdecken, dass Brentano aristotelischer war als Aristoteles, dass jener Folgerungen entwickelte, die dieser nicht zog. Aber die tiefe innere Wahlverwandtschaft, die kühne Intuition, die zwingende Zusammenhänge aufspürt, wo andere vor scheinbar unlösbaren Widersprüchen scheiterten, schufen ein wissenschaftliches Porträt des Aristoteles, das so manchem Bildnis bedeutender Künstler gleicht: nicht ähnlich im Sinne einer Photographie, aber jene Wesenheiten treten schlagend hervor, für welche die photographische Platte blind ist.

Wenn auch Brentanos vornehmlichstes Interesse Aristoteles galt, so beschränken sich seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten durchaus nicht allein auf diesen Denker. Seine Descartesauffassung ist im Anhang zum „Ursprung sittlicher Erkenntnis“ wenigstens skizziert;²⁾ problemgeschichtliche Versuche — wie z. B. die ganz ausgezeichnete Entwicklung der Klassifikation psychischer Phänomene — finden sich verstreut in so mancher seiner Schriften.

¹⁾ Die Psychologie des Aristoteles, 1867. — Vgl. am Schluss der Abhandlung die vollständige Übersicht über die in Buchform erschienenen Arbeiten Franz Brentanos.

²⁾ Vgl. das Descartes-Buch von Alfred Kastil: Studien zur neueren Erkenntnistheorie, 1909.

Aber das meiste blieb auch hier ungedruckt, wie die Untersuchungen zu den Vorsokratikern oder zur Scholastik.¹⁾

Fast drei Jahrzehnte zurück reicht sein Versuch, eine rhythmische Periodisierung im Verlauf der Philosophiegeschichte nachzuweisen.²⁾ Einer aufsteigenden Phase des theoretischen Interesses und der naturgemässen Methode soll eine der Popularisierung folgen. Diese wird wieder von der Skepsis abgelöst. Den Ausklang bildet die Mystik. In der Abkehr von ihr und in der Rückkehr zur ersten Phase beginnt der neue Entwicklungszug. Den Weg von der zweiten bis zur vierten Phase muss man als eine Verfallserscheinung betrachten: das rein wissenschaftliche Interesse verlischt, die richtige Methode geht verloren; praktische Interessen überwiegen. Die Veräusserlichung ruft die Skepsis auf den Plan. In der Not, ihrem Ansturm zu unterliegen, flammt die Willkür der Mystik auf. Diese Regelmässigkeit sieht Brentano erfüllt in der antiken, mittelalterlichen und neueren Philosophie. Nach dem Zusammenbruch der grossen spekulativen Systeme in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, glaubt er, dass eine neue erste, aufsteigende Phase sich anbahnt.

Man hat oft gegen diese Theorie den Einwand erhoben, dass sie keineswegs ausnahmslos gelte. Brentano konnte mit Recht dagegen anführen, er meine nicht eine notwendige Gesetzmässigkeit, sondern eine Regelmässigkeit, die nicht durch einzelne Fälle widerlegt werde. Es hat einen vernünftigen Sinn zu sagen, der Monat September sei kühler als der Juli, auch wenn manche Septembertage wärmer sind als gewisse Julitage. Bedenklicher erscheint mir das Hereintragen des Wertgesichtspunktes, ähnlich wie es früher die Kunstwissenschaft tat, die kurze Blütezeiten durch lange Verfallsepochen einrahmte, statt jede bedeutsame Ausprägung aus eigenen Bedingungen heraus zu erfassen. Aber der Streit um Wesen und Methode der Philosophiegeschichte ist noch nicht entschieden, und zu den Weckern zum Streite gehörte zweifellos Franz Brentano.³⁾

* * *

¹⁾ S. den Aufsatz Franz Brentanos über Thomas von Aquin in der Wiener Neuen freien Presse; 1908; April.

²⁾ Kurz veröffentlicht in Brentanos Vortrag über: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand; 1895.

³⁾ Interessant wäre ein näherer Vergleich mit dem Standpunkt des Neukantianismus, der gleichfalls die gesamte Philosophiegeschichte systematisch eindimensional unterbaut, wenn ich mich so ausdrücken darf.

Bei Aristoteles fand auch Brentano die naturgemässe Methode, die er selbst zum Leitstern erwählte. Aber was Brentano unter „naturgemässer Methode“ versteht, ist etwas ganz anderes, als was man gemeinhin darunter sich vorstellt. Jedenfalls lehnte er es stets mit aller Entschiedenheit ab, naturwissenschaftliche Methoden sklavisch auf geisteswissenschaftliches Gebiet zu überpflanzen. Nicht Naturwissenschaft kopieren, sondern schaffen wie die Naturwissenschaft, das war seine Meinung. Positiv bezeichnete er jene Forschungsweise als naturgemäss, die sich den fraglichen Gegenständen anpasst, aus ihrer genauen Betrachtung und ihrem eingehenden Studium gewonnen ist. Den Gegenständen gerecht werden, ohne sie zu verfälschen, wollte er. Darum auch konnte die Phänomenologie in gerader Linie aus diesen Grundanschauungen sich entwickeln.

Keineswegs identifizierte Brentano seine „naturgemässe Methode“ mit Induktion. Wie hätte er es auch können, der gerade der apriorischen Evidenz und der Deduktion ein so weites Geltungsgebiet eröffnete? Und völlig würde man ihn missdeuten, wollte man sein Einsetzen für jene Methode als Empirismus oder Relativismus betrachten. Vom Anbeginn seines Schaffens stand für ihn das Evidenzproblem im Vordergrund: jene unbezweifelbare Wahrheit, die nicht nur für die menschliche Gattung gilt, sondern schlechthin für jedes Lebewesen. Gerade hier werden die Veröffentlichungen aus dem Nachlass wohl reichlichen Aufschluss gewähren, sowie ganz neue Untersuchungen über verschiedene Klassen der Evidenz. Aber heute bereits dürfen wir sagen, dass seine Evidenzlehre¹⁾ — positiv und negativ — von weittragender Bedeutung für das philosophische Schaffen der Gegenwart geworden ist, als Quellgebiet, das immer neue Strömungen speist.

Eine ganze Fehlertafel irriger Anwendungsweisen naturwissenschaftlicher Methodik hat Franz Brentano zusammengestellt. Er bekundet deutlich damit, dass er niemals der Modeverführung erlag, die von der gewaltigen Suggestion der Naturwissenschaften ausging. Er unterscheidet dabei fünf Typen: 1. den Fall naturwissenschaftlicher Schminke, wobei man sich lediglich äusserlich den Anschein gibt, als ob man nach naturwissenschaftlicher Methode vorgehe, während innerlich aller Ernst mangelt. 2. den

¹⁾ Im Laufe dieses Aufsatzes werden wir noch wiederholt ihrer zu denken haben.

Fall des Wechselbalgs. Man bringt unter geisteswissenschaftlichem Titel grösstenteils Beiträge oder Auszüge aus naturwissenschaftlichen Disziplinen. Der Fall ist auch noch in anderer Weise gegeben. Handelt es sich auf geisteswissenschaftlichem Gebiet — wie z. B. in Ethik oder Ästhetik — um Gesetze im Sinne eines Gebotes, so unterlegen manche der Frage nach einem Soll die nach einem Muss. Sie wähnen nur so naturwissenschaftlich einwandfrei zu verfahren, weil weder die Geometrie fragt, ob die Summe der Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sein soll — sondern nur, ob sie es allgemein und notwendig ist — noch auch die Mechanik, Chemie usw. je nach einem Gesetze in anderer Bedeutung forschen als dem einer allgemeingiltigen Tatsache. 3. Die Fälle dilettantischen Übergreifens der Naturforscher in die Geisteswissenschaften erfolgen oft mit grossem Leichtsinne. „Ein Naturforscher, der, auf seinem eigensten Feld arbeitend, mit aller gebotenen Vorsicht vorgeht, erlaubt sich manchmal auf einem Geistesgebiet in der frivolsten Weise abzusprechen. Es ist, als ob er, die Grenze überschreitend, plötzlich ein anderer Mensch geworden wäre und seinen ganzen, durch wissenschaftliche Übung wohldisziplinierten Charakter verloren hätte.“ 4. Besonders zahlreich sind die Fälle logischer Unkenntnis. „Der in naturwissenschaftlicher Weise Forschende passt sich dem Gegenstande an. Mit einer vagen, allgemeinen Vorstellung von naturwissenschaftlich-empirischem Verfahren ist es also nicht getan.“ Darum wird so oft die Forschung nach „Analogie der Naturforschung“ verwechselt mit einer, welche auf dem Studium derselben Phänomene beruht, wie die Erforschung der Natur. „Eine weitere Verkehrtheit, die damit zusammenhängt, ist das Hysteron-Proteron, welches man begeht, indem man die Genesis psychischer Erscheinungen begreifen will, ohne sie an und für sich noch ordentlich betrachtet und beschrieben zu haben. Es ist dies, wie wenn einer die Physiologie ohne anatomische Vorstudien betreiben zu können glaubte.“ 5. Endlich sind noch zu nennen die Fälle des Übersehens der Grenze zwischen lehrmässigem Wissen und wissenschaftlichem oder künstlerischem Takt.

Geflissentlich verweilte ich bei dieser Frage länger, um dem weit verbreiteten Vorurteil entgegenzutreten, als sei Brentano ein blinder Nachfolger der Naturwissenschaften gewesen. Gewiss erscheint seine Fehlertafel heute den meisten selbstverständlich. Aber das Selbstverständliche musste vor vierzig und auch noch

vor zwanzig Jahren erbittert erkämpft werden; und wie viele scheitern noch heute an jenen schlichten Einsichten!

* * *

Die Hauptleistung der siebziger Jahre ist der erste Band der „Psychologie vom empirischen Standpunkte“, erschienen 1874. Wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir in ihm eines der hervorragendsten und einflussreichsten Werke der modernen Philosophie begrüssen.

Nach Brentano bilden die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaften „Wahrnehmung und Erfahrung“, vornehmlich die innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene.¹⁾ Innere Wahrnehmung ist aber nicht innere Beobachtung; erstere hat das Eigentümliche, „dass sie nie innere Beobachtung werden kann.“ Nach neueren Untersuchungen — wie vor allem den eingehenden Arbeiten von G. E. Müller und M. Geiger — werden wir jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit nicht zugestehen können. Dass aber einmal der kritisch systematische Versuch unternommen ward, innere Wahrnehmung und Beobachtung zu scheiden, und die Rechtsgründe für diese Distinktion zu entwickeln, bleibt ein grosses Verdienst Brentanos; denn damit eröffnete er die Bahn für eine ganze Problematik, der sich immer mehr die Forschung bemächtigt hat.

Einen Ersatz für jene unmittelbare Beobachtungsmöglichkeit bietet das Gedächtniss. Aber: „was immer wir innerlich wahrnehmen und nach der Wahrnehmung im Gedächtnisse beobachten mögen, sind psychische Erscheinungen, die in unserem eigenen Erleben aufgetreten sind.“ Werden wir da nicht in den Fehler verfallen, individuelle Eigenheiten mit allgemeinen Zügen zu verwechseln? Hier greift die mittelbare Erkenntnis fremder psychischer Phänomene ein: durch unwillkürliches Tun, sprachliche Mitteilung, durch Biographien über Künstler, Forscher, grosse Verbrecher usw. und Selbstbiographien, durch das Studium einfacheren Seelenlebens an Kindern, primitiven Volksstämmen, Blindgeborenen, Tieren, krankhaften Zuständen usw. Auch die Betrachtung des Ganges der Weltgeschichte kann in mancher Hinsicht aufklärend wirken. Schon diese wenigen Worte beweisen, dass Brentano keineswegs

¹⁾ Später lehrte Brentano, dass die Psychognosis auch unmittelbare Erkenntnis apriorischer Gesetze auf Grund einer einzigen Erfahrung zulasse; z. B.: kein Urteilen ohne Vorstellen!

in der Introspektion die Gesamtheit der Psychologie erblickte. Aber — und auch dies ist heute selbstverständlich — die eigene Erfahrung erschien ihm als unerlässlicher und durch kein anderes Mittel ersetzbarer Ausgangspunkt.

Eine der wichtigsten methodischen Einsichten sah er in der reinlichen Scheidung deskriptiver und genetischer Fragen. Den zurückgebliebenen Zustand der Psychologie suchte er mit dadurch zu erklären, dass die deskriptive Arbeit sträflich vernachlässigt worden war. In unseren Tagen dünkt jene Scheidung jedem ernststen Zweifel entrückt; aber ein Hauptverdienst gebührt bei diesem Fortschritt Franz Brentano, der jene Forderung mit aller Energie zu Zeiten vertrat, in denen die Mehrzahl der Forscher etwa glaubte, Schwarz sei der Mangel einer Empfindung, oder farbige Gegenstände würden irgendwo im Auge wahrgenommen und dann in die Aussenwelt herausverlegt.

Besonderer Beliebtheit erfreuten sich bei Franz Brentano zwei Forschungsmittel: Ist eine Erscheinung schwer erfassbar, so empfiehlt es sich, sie gleichsam dadurch zu vergrössern, dass man alle Folgerungen entwickelt, die sich aus ihrer Annahme herleiten. Und zweitens: die Zusammenstellung der „Aporien“ nach dem aristotelischen Vorbild. „Sie zeigt die verschiedenen denkbaren Annahmen, sowie für jede von ihnen die ihr eigentümlichen Schwierigkeiten und gibt so eine dialektische, kritische Übersicht.“

* * *

Den materialen Gehalt der Brentanoschen Psychologie können wir hier natürlich nicht ausschöpfen; nur einige der wichtigsten und fruchtbarsten Gedanken sollen kurz besprochen werden. Die Frage nach dem Unterschied der psychischen und physischen Phänomene wuchs sich bei Brentano zu einem grundsätzlichen Problem ersten Ranges aus. Er führt eine ganze Reihe von Bestimmungen an, welche jene beiden Welten von einander abheben. Wir erwähnen jedoch lediglich die, denen er selbst den meisten Wert beimass.

Psychische Phänomene sind Vorstellungen, sowie auch alle jene Erscheinungen, für welche Vorstellungen die Grundlage bilden. Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird. „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl men-

tale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw.“ „Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschliesslich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.“ Das ist die berühmte Lehre, die — wie kaum eine andere — schicksalhaft geworden ist für die Weiterentwicklung der Philosophie. Ihre Geschichte zu schreiben wäre ein lockendes und dankbares Unternehmen.

In den letzten Jahren hat nun Brentano diese Lehre selbst geändert. Wohl hält er daran fest, dass jede psychische Tätigkeit gekennzeichnet sei durch die Beziehung zu etwas als Objekt, aber er behauptet nunmehr: „Alles psychisch sich Beziehende bezieht sich auf Dinge.“ In Anbetracht der Schwierigkeit dieser Lehre und angesichts der Tatsache, dass sie vorläufig nur in ganz knappen Ausführungen¹⁾ vorliegt, will ich mich möglichst dem Wortlaut des Autors anschliessen und vor allem jede eigene Stellungnahme vertagen auf eine Zeit, die eine umfassendere Übersicht gewährt.

Durch ihren Beziehungscharakter erscheint jede psychische Tätigkeit als etwas Relatives. Nehme ich ein Relativ aus der weiten Klasse von Vergleichsverhältnissen, z. B. ein Grösseres oder Kleineres, so muss, wenn das Grössere ist, auch das Kleinere sein. Ist ein Haus grösser als ein anderes Haus, so muss auch das andere Haus sein und eine Grösse haben. Ganz anders ist es dagegen bei der psychischen Beziehung. Denkt einer etwas, so muss zwar das Denkende, keineswegs aber das Objekt seines Denkens existieren. Wenn er etwas leugnet, so ist dies geradezu ausgeschlossen in allen jenen Fällen, wo die Leugnung zutrifft.

¹⁾ In der zweiten Auflage der Psychologie; s. Nr. 18 des Literaturverzeichnisses.

So ist denn das Denkende das einzige Ding, welches die psychische Beziehung verlangt. Man könnte darum zweifeln, ob hier wirklich etwas Relatives vorliege, und nicht vielmehr etwas in gewissem Betracht einem Relativen Ähnliches, das man darum als etwas „Relativliches“ bezeichnen dürfte. Mit höchster Energie verwahrt sich Brentano dagegen, einen Unterschied von „sein“ und „existieren“ anzuerkennen. Er leugnet verschiedene Seinsweisen oder Seinsformen.

Nun sind aber in vielen Fällen die Dinge nicht, auf welche man sich psychisch bezieht. Man pflegt zu sagen, sie seien auch dann als Objekte, wobei man aber das Wort „sein“ in ganz uneigentlichem Sinne gebraucht. Man sagt damit eben nicht mehr, als dass sich ein psychisch Tätiges darauf beziehe. Der Umstand, dass sich das psychisch Tätige verschiedentlich auf das gleiche Ding bezieht, hat dazu geführt „Inhalt“ und „Objekt“ zu unterscheiden. Urteile ich „ein Zentaur ist nicht“, so glaubt man, der Zentaur bilde das Objekt, der Inhalt sei aber, dass ein Zentaur nicht sei oder auch das Nichtsein eines Zentauren. Sagt man, dieser Inhalt sei in dem psychisch Tätigen, so gebraucht man wieder das „sein“ in einem uneigentlichen Sinn und sagt nichts anderes, als was man beim Gebrauch des „seins“ im eigentlichen Sinne in den Worten ausspricht: „ein psychisch Tätiges verneint in dem Modus praesens einen Zentauren.“ Wollte man mit jener Scheidung Ernst machen, dann gäbe es „ausser einem Apfel auch das Sein eines Apfels, das Nichtsein des Nichtseins eines Apfels, das Sein des Nichtseins des Nichtseins eines Apfels usw. in infinitum, und unendlichfach würden sich die unendlichen Komplikationen vervielfältigen.“ In Wahrheit handelt es sich dabei — laut Brentano — lediglich um Fiktionen.

„Man kann nicht wie einen Zentauren, so das Sein oder Nichtsein eines Zentauren zum Objekte machen, sondern nur einen den Zentauren Anerkennenden oder Leugnenden, in welchem Falle der Zentaur ebenfalls zugleich in einem besonderen Modus obliquus Objekt wird. Und so gilt denn überhaupt, dass nie etwas anderes als Dinge, welche sämtlich unter denselben Begriff des Realen fallen, für psychische Beziehungen ein Objekt abgibt.“ Dies hindert aber nicht, dass in vielen Fällen die Fiktion, als hätten wir noch anderes als Reales wie z. B. Nichtseiendes ebenso wie Seiendes zum Objekt, sich bei logischen Operationen unschädlich erweist, ja, dass diese dadurch, weil im Ausdruck und auch im

Denken selbst vereinfacht, erleichtert werden können; ähnlich wie der Mathematiker sich mit Vorteil der Fiktionen von Zahlen unter Null und vieler anderer zu bedienen pflegt. Der Umstand, dass solche Fiktionen in der Logik gebräuchlich sind, hat manche dahin gebracht zu glauben, dass sie ausser den Dingen auch Nichtdinge zum Objekt habe, und somit der Begriff ihres Objektes allgemeiner als der des Realen selbst sei. Dies ist aber durchaus unrichtig, ja schon darum unmöglich, „weil es andere als reale Objekte gar nicht geben kann, und derselbe einheitliche Begriff des Realen als schlechthin allgemeinsten Begriff alles, was wahrhaft Objekt ist, unter sich fasst. Auch die Termini der gemeinen Sprache sind in den häufigsten Fällen nicht psychologisch, sondern nur grammatikalisch Namen. Sie nennen nicht Dinge, aber darum bleibt es um nichts weniger wahr, dass die Rede, in die sie verflochten sind, sich mit nichts anderem als mit Dingen beschäftigt.“ Zu dieser Form hat Franz Brentano die Lehre vom immanenten Gegenstand entwickelt und sich damit sehr weit von den Auffassungen entfernt, die der grösste Teil seiner Schüler vertritt,¹⁾ nicht nur z. B. Husserl, sondern auch Marty, der in diesem Punkte im schärfsten Gegensatz zu seinem Lehrer und Meister stand.

* * *

Eine weitere wichtige Bestimmung zur Kennzeichnung der psychischen Phänomene ist, dass diese durch innere Wahrnehmung erfasst werden. Ihr eignet unmittelbare Evidenz. Die physischen Phänomene existieren nur intentional.²⁾ „So gewiss es auch ist, dass eine Farbe uns nur erscheint, wenn wir sie vorstellen, so ist doch hieraus nicht zu schliessen, dass eine Farbe, ohne vorgestellt zu sein, nicht existieren könne. Nur wenn das Vorgestelltsein als ein Moment in der Farbe enthalten wäre, so etwa wie eine gewisse Qualität und Intensität in ihr enthalten ist, würde eine nicht vorgestellte Farbe einen Widerspruch besagen, da ein Ganzes ohne einen seiner Teile in Wahrheit ein Widerspruch ist. Dieses aber ist offenbar nicht der Fall.“ Es ist demnach die Annahme nicht schlechtweg absurd, dass ausserhalb des Geistes und in

¹⁾ Soviel ich weiss, teilen Oskar Kraus und Alfred Kastil die Anschauung Brentanos.

²⁾ Das hätte Brentano in den letzten Jahren seines Lebens wohl nicht mehr in dieser Form gelehrt, sondern in dem oben skizzierten Sinne modifiziert.

Wirklichkeit physische Phänomene existieren, gleich denen, die intentional in uns sich finden. Aber die nähere Untersuchung beweist deutlich, „dass der intentionalen hier keine wirkliche Existenz entspricht. Und gilt dies auch zunächst nur, so weit unsere Erfahrung reicht, so werden wir doch nicht fehl gehen, wenn wir ganz allgemein den physischen Phänomenen jede andere als intentionale Existenz absprechen.“

Jeder psychische Akt ist ferner bewusst. Ein Bewusstsein von ihm ist in ihm selbst gegeben. Auch der einfachste psychische Akt hat darum ein doppeltes Objekt: ein primäres und ein sekundäres. Der einfachste Akt, in dem wir hören z. B. hat als primäres Objekt den Ton, als sekundäres aber sich selbst, das psychische Phänomen, in dem der Ton gehört wird. Von diesem zweiten Gegenstande ist er in dreifacher Weise ein Bewusstsein: er stellt ihn vor, er erkennt und fühlt ihn. „Somit hat jeder, auch der einfachste psychische Akt eine vierfache Seite, von welcher er betrachtet werden kann.“ In sehr eingehenden Untersuchungen unternimmt es Brentano, die Lehre vom „Unbewussten“ zu widerlegen. Und praktisch wollte er in der Abhandlung über das „Genie“ zeigen, wie man ohne die Annahme unbewusster Zwischenglieder die fraglichen Erscheinungen begreifen könne. Alle seine Aufstellungen sind für die weitere Forschung wertvoll und anregungsreich geworden. Die Evidenz der inneren Wahrnehmung,¹⁾ die intentionale Existenz der psychischen Phänomene, das sekundäre Bewusstsein wurden zu ergiebigen und heiss umstrittenen Problemen gerade durch die klare und entschiedene Form, die ihnen Brentano verliehen hatte. Dies wird auch der vollinhaltlich anerkennen dürfen, der selbst in manchen Fragen auf einem andern Standpunkt steht. So scheint mir letzthin der Streit um das Unbewusste im deskriptiven Sinne ein Kampf um Worte: denn da lässt es sich nicht leugnen. Nur genetisch birgt das Problem eine ernste, heute noch keineswegs sicher entscheidbare Seite. Aber wie sie auch geklärt werden mag, unbezweifelbar bleibt das Verdienst Brentanos mit äusserstem Scharfblick alle Gründe entwickelt zu haben, die gegen das Unbewusste sprechen. Seinem Rationalismus war dieser „Spuk“ besonders

¹⁾ Auf dem Boden der Brentanoschen Lehre stehen auch die „Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung“ von Hugo Bergmann; 1908.

zuwider. Hier scheint mir einer der Punkte zu liegen, wo die persönliche Affiziertheit des Forschers deutlich mitspricht.

* * *

Als eines der dringendsten Probleme der deskriptiven Psychologie erschien Brentano die Klassifikation der psychischen Phänomene. Er verwarf alle Einteilungen, die nicht aus dem Versenken in das Wesen der psychischen Erscheinungen hervorgehen; darum wählte er jene, welche die verschiedene Weise der Beziehung zum immanenten Objekte zum Prinzip erhebt. So gelangte er zu den drei „natürlichen Grundklassen“: Vorstellung; Urteil; Liebe und Hass. Wenn wir etwa sagen, Vorstellung und Urteil seien zwei verschiedene Grundklassen psychischer Phänomene, so meinen wir damit, sie seien zwei gänzlich verschiedene Weisen des Bewusstseins von einem Gegenstande.

„Vorstellung“ umfasst nach Brentano das ganze Gebiet des sogenannten Gegenstandsbewusstseins. Aber keine Tugend und keine Schlechtigkeit, keine Erkenntnis und kein Irrtum wohnen in den Vorstellungen. „Das alles ist ihnen innerlich fremd, und höchstens in homonymer Weise können wir eine Vorstellung sittlich gut oder schlecht, wahr oder falsch nennen; wie z. B. eine Vorstellung schlecht genannt wird, weil wer das Vorgestellte liebte, sündigen, und eine andere falsch, weil wer das Vorgestellte anerkannte, irren würde; oder auch, weil in der Vorstellung eine Gefahr zu jener Liebe, eine Gefahr zu dieser Anerkennung gegeben ist.“ Bilden wir die Fiktion eines bloss vorstellenden Wesens, so stünde dieses jenseits von Gut und Böse, Wahr und Falsch. Alle Unterschiede des Vorstellens treffen sein Material: anschaulich oder unanschaulich, mehr oder minder intensiv, allgemein oder konkret usw. Erst später nahm Brentano verschiedene Modi des Vorstellens an, so vornehmlich die temporalen Differenzen. „Wie ein Qualitätsmodus keinem Urteil fehlen kann, und wir dies zuversichtlich für alle urteilenden Wesen zu behaupten vermögen, so ist auch ein Temporalmodus schlechterdings für jedes Vorstellen erforderlich, und es kann dies ohne Kühnheit nicht bloss für Mensch und Tier, sondern für jedes vorstellende Wesen überhaupt gesagt werden. Es gilt mit derselben Sicherheit wie der Satz, dass es keine Vorstellung gibt ohne Objekt.“

Das Urteil ist keineswegs wesensnotwendig eine Verbindung oder Trennung von Vorstellungen, sondern bejahende oder verneinende Stellungnahme zum Gegenstand. In der Form „A ist“

wird nicht etwa die Existenz als Prädikat mit A als Subjekt verbunden. Nicht die Verbindung eines Merkmals „Existenz“ mit A, sondern A selbst ist der Gegenstand, den wir anerkennen. Wenn wir sagen „A ist nicht“ so ist dies keine Prädikation der Existenz von A in entgegengesetztem Sinne, keine Leugnung der Verbindung eines Merkmals „Existenz“ mit „A“, sondern „A“ ist der Gegenstand, den wir leugnen. Die Aussage eines Urteils ist fast durchgehends ein Satz, eine Verknüpfung mehrerer Worte. Dies hängt damit zusammen, dass eine Vorstellung die Grundlage eines jeden Urteiles ist, und dass bejahende und verneinende Urteile hinsichtlich des Inhalts, auf den sie sich beziehen, übereinstimmen, indem das negative Urteil nur den Gegenstand leugnet, den das entsprechende affirmative anerkennt. Dadurch war es sehr nahe gelegt, den einfachsten, sprachlichen Ausdruck, das einzelne Wort, nicht für sich allein zu verwenden zur Kundgabe des Urteils. Benützte man es für sich als den Ausdruck der einem Urteilspaare gemeinsam zu Grunde liegenden Vorstellung, und fügte man, um Bezeichnungen für das Urteil selbst zu erlangen, eine doppelte Art von Flexion oder auch eine doppelte Art von stereotypen Wörtchen (wie „sein“ und „nicht sein“) hinzu; so ersparte man durch diesen einfachen Kunstgriff dem Gedächtnis die Hälfte der Leistung, indem die nämlichen Namen in den affirmativen und in den entsprechenden negativen Urteilen Verwendung gewinnen. Ausserdem erwarb man den Vorteil, bei der Weglassung jener Ergänzungszeichen den Ausdruck einer anderen Klasse von Phänomenen — der Vorstellungen — rein für sich zu besitzen, welcher noch weitere treffliche Dienste leisten konnte in Fragen, Ausrufungen, Befehlen usw., da ja die Vorstellungen auch die Grundlage für Begehren und Fühlen darstellen. So bildete sich allmählich die Ansicht, das Urteil selbst müsse ebenfalls eine Zusammensetzung, und zwar — da die Mehrzahl der Worte Namen, also Vorstellungsausdrücke sind — eine Zusammenfügung von Vorstellungen sein. Stand dies einmal fest, so schien ein unterscheidendes Merkmal des Urteils von der Vorstellung gegeben; und es fehlte der Antrieb, eingehender zu prüfen, ob dies die ganze Differenz von Vorstellung und Urteil sein könne, ja ob ihre Verschiedenheit nur irgendwie in dieser Weise sich begreifen lasse.¹⁾

¹⁾ Hier setzten zahlreiche umfassende und sehr wertvolle Arbeiten A. Martys ein, die jetzt vollständig in den gesammelten Schriften erscheinen, von denen zwei Bände bereits vorliegen.

Für die Grundklasse von Liebe und Hass, oder der Phänomene des Interesses — wie Marty sie zu nennen pflegte — suchte Brentano einerseits zu zeigen, dass sie fundamental von Vorstellung und Urteil verschieden sei, und andererseits, dass alle ihre Erscheinungen nur graduelle Differenzen offenbaren und darum allmählich ineinander übergeführt werden können.

* * *

Schon längst vor Brentano glaubte man allgemein, dass die drei Ideen des Schönen, Guten und Wahren eine Beziehung haben müssten zu drei koordinierten, grundverschiedenen Seiten unseres Seelenlebens. Und auch er lehrte, dass jeder Grundklasse von psychischen Phänomenen eine ihr eigentümliche Gattung von Vollkommenheit eigne: nämlich dem Vorstellen das Schöne, dem Urteilen das Wahre, dem Interesse die Güte. „Das Ideal der Ideale besteht in der Einheit alles Wahren, Guten und Schönen, d. i. in einem Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit und in ihr wie in ihrem unendlich überragenden Urbilde alle denkbare, endliche Schönheit zeigt; dessen Erkenntnis die unendliche Wahrheit und in ihr wie in ihrem ersten und allgemeinen Erklärungsgrunde alle endliche Wahrheit offenbart; und dessen Liebe das unendliche, allumfassende Gut und in ihm jedes andere liebt, welches in endlicher Weise an der Vollkommenheit Teil hat. Das, sage ich, ist das Ideal der Ideale. Und die Seligkeit aller Seligkeiten bestände in dem dreifachen Genusse dieser dreifachen Einheit, indem die unendliche Schönheit angeschaut, und aus ihrer Anschauung durch sich selbst als notwendige und unendliche Wahrheit erkannt, und als unendliche Liebenswürdigkeit offenbar geworden mit gänzlicher und notwendiger Hingabe als das unendliche Gut geliebt würde. Dies ist auch die Verheissung der Seligkeit, welche in der vollkommensten der Religionen, die in der Geschichte aufgetreten sind, in dem Christentume, gegeben wird; und mit ihm stimmen die grössten Denker des Heidentums und namentlich der gottbegeisterte Platon in der Hoffnung auf ein solches beseligendes Glück überein.“

* * *

Bevor ich daran gehe zu zeigen, welche Folgen Brentano aus diesen psychologischen Grundeinsichten für Ästhetik, Logik und Ethik zog, will ich mit wenigen Worten wenigstens der ungemein reichen und ergiebigen Spezialuntersuchungen gedenken, mit denen

er die Psychologie beschenkte. Schon 1874 erhob er gegen die an das psycho-physische Grundgesetz geknüpfte Annahme, dass die eben merklichen Empfindungsunterschiede gleich seien, den schlagenden Einwand, es leuchte lediglich a priori ein, dass die eben merklichen Unterschiede gleich merklich, nicht aber dass sie gleich sind. Es müsste denn jeder gleiche Zuwachs gleichmerklich und darum auch jeder gleichmerkliche Zuwachs gleich sein. Das aber bleibt zunächst zu untersuchen. Tut man dies, gelangt man zu dem Ergebnisse, dass jeder Zuwachs der Empfindung gleich merklich ist, der zu der Intensität der Empfindung, zu der er hinzukommt, in gleichen Verhältnissen steht. Denn auch bei anderen Veränderungen der Phänomene gilt dieses Gesetz; so ist z. B. die Zunahme eines Dezimeters um ein Zentimeter ungleich merklicher, als die eines Meters um die gleiche Grösse. Die Vergleichung erfolgt „vermöge des Gedächtnisses, das die Erscheinungen um so leichter miteinander verwechselt, je mehr sie einander ähnlich sind. Leichter Verwechseln besagt aber nichts Anderes als schwerer unterscheiden, d. h. den Unterschied der einen von der anderen weniger leicht bemerken.“ „Der Unterschied zweier Erscheinungen wird nur dann gleichmerklich sein, wenn das Verhältnis des Zuwachses zu der zuvor gegebenen Intensität dasselbe ist.“ Diese scharfsinnige Kritik Brentanos gab der Forschung geeigneten Anlass zu einer stattlichen Reihe von Untersuchungen. Und ebenso fruchtbar wirkte sein Aufsatz über optische Täuschungen. Umso bedauerlicher ist es, dass seine Arbeiten zur Sinnespsychologie¹⁾ fast unbekannt geblieben sind, obgleich ihre methodische Reinheit bewundernswert erscheint, und sie inhaltlich sehr bedeutsame Ergebnisse offenbaren, die auf alle Fälle eine eingehende — auch polemische — Berücksichtigung erheischen. Nur Carl Stumpf, Köhler, J. Eisenmeier und wenige andere beschäftigen sich näher mit jenen Studien, die vor allem die Frage der Intensität betreffen, ferner grundlegende Probleme der Optik und Akustik. Unveröffentlicht blieben bisher die sehr umfassenden Forschungen Brentanos über die Wirkungsweisen der Gewohnheit und über Assoziationsbildung, und vor allem die über das Verhältnis des Psychischen zum Physischen, wobei jede parallelistische Ausdeutung entschieden abgelehnt wird.

* * *

¹⁾ Vergl. Nr. 16 des Literaturverzeichnisses.

Die Einteilung der psychischen Phänomene, sowie ihre Erforschung, legen auch den Grund für Ästhetik, Logik und Ethik, die Brentano als praktische Disziplinen auffasst. Aber niemals ging er so weit, sie einfach als psychologische Disziplinen zu betrachten: denn Psychologie ist Tatsachenwissenschaft; Ästhetik, Logik und Ethik haben es mit Normen zu tun. Ich halte die Lehre vom rein praktischen Charakter dieser Wissenszweige für einen der bedenklichsten Punkte in der Gedankenwelt Brentanos; denn ich vermag nicht einzusehen, mit welchem Rechte etwa allgemeine Werttheorie oder das Evidenzproblem als „technische Künste“ bezeichnet werden dürfen. Zweifellos gibt es eine angewandte Ästhetik, Logik oder Ethik, aber doch nur in dem Sinne, in dem wir auch von einer angewandten Psychologie sprechen. Da scheint Brentano einem früheren Stadium der Philosophie ungebührliche Zugeständnisse gemacht zu haben, das Bedeutung und Geltung philosophischer „Praxis“ nicht klar genug erkannte. Seine eigenen Arbeiten auf diesen Gebieten sind gerade zumeist theoretischer Natur.

*

Auf das Vorstellen sollte die Ästhetik sich gründen: im echten Sinne sind nur Vorstellungen schön und hässlich. Sicherlich gibt es eine Relativität des Ästhetischen, die aus der verschiedenen Empfänglichkeit unseres Fühlens herfließt; aber wir haben auch evidente ästhetische Vorzugsgesetze, so z. B. dass unter sonst gleichen Umständen die anschaulichere Vorstellung die minder anschauliche übertrifft, die reichere die ärmere, die von Psychischem jene von Physischem usw. In der Abhandlung über „Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung“ findet sich eine knapp gehaltene Ausführung der ästhetischen Grundanschauungen Franz Brentanos. In doppelter Hinsicht erscheinen sie mir bedeutsam: im Kampf gegen die subjektivistische Auflösung des Ästhetischen, sowie in seiner Verankerung in objektiven Erscheinungsmerkmalen im Gegensatz zu der Stimmungszersetzung all jener, die das Ästhetische lediglich in das Fühlen hineinverlegen. In diesen beiden Fragen hat Brentano Recht behalten, nicht in der spezifischen Form seiner Lehre, aber in der Sache.

*

Viel weitgehender und unendlich wirkungsvoller wurde aber seine berühmte Reform der Logik. Seit Aristoteles trat auf diesem

Gebiet keine so kühne und umstürzlerische Revolution ein. Sie zerriss den Dornröschenschlaf der Schullogik und schuf hier eine Bewegtheit, die heute noch anhält und keineswegs als abgeschlossen gelten darf. Fast alle bedeutenden Logiker der Gegenwart haben unmittelbar oder mittelbar von Brentano her ihren Ausgangspunkt genommen.¹⁾

Zwei Lehren stehen dabei im Vordergrund: das Evidenzproblem und die neue Einsicht in das Wesen des Urteils. Auf ersteres konnten wir bereits öfter hinweisen und werden seiner ausführlicher bei der Darstellung der Ethik zu gedenken haben.²⁾ Die idiopathische Urteilstheorie Brentanos zeigt auf's Deutlichste, „dass jeder kategorische Satz ohne irgend welche Änderung des Sinnes in einen Existentialsatz übersetzt werden kann, und dass dann das „ist“ und „ist nicht“ des Existentialsatzes an die Stelle der Copula tritt.“ Dies soll durch Beispiele aus den vier Klassen von kategorischen Urteilen, welche die Logiker zu unterscheiden pflegen, nachgewiesen werden, wobei ich mich der alten Brentanoschen Beispiele bediene:

Der kategorische Satz „irgendein Mensch ist krank“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein kranker Mensch ist“ oder „es gibt einen kranken Menschen“.

Der kategorische Satz „kein Stein ist lebendig“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein lebendiger Stein ist nicht“ oder „es gibt nicht einen lebendigen Stein“.

Der kategorische Satz „alle Menschen sind sterblich“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein unsterblicher Mensch ist nicht“ oder „es gibt nicht einen unsterblichen Menschen“.

Der kategorische Satz „irgendein Mensch ist nicht gelehrt“ hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein ungelehrter Mensch ist“ oder „es gibt einen ungelehrten Menschen“.

Diese Rückführung auf die existentielle Form lässt deutlich erkennen, dass kein bejahendes Urteil allgemein sein kann und kein verneinendes Urteil partikulär. Es ist ein Irrtum, von allgemein bejahenden und partikulär verneinenden Urteilen zu sprechen. Dieser Lehre eignet nun eine ungeheure Tragweite: alle Axiome erhalten durch sie negativen Charakter. Sage ich „alle Dreiecke haben

¹⁾ Das ist auch klar ersichtlich in der neuen Ausgabe des „Überweg“; a. a. O.

²⁾ Die sehr eingehenden Untersuchungen Brentanos über mathematische Wahrscheinlichkeit in der Logik sind leider bisher nicht veröffentlicht.

zwei Rechte zur Winkelsumme“, so heisst das „es gibt nicht ein Dreieck, das nicht zwei Rechte zur Winkelsumme hätte“. Damit erkenne ich nicht das Sein von Dreiecken an, sondern behaupte lediglich: gibt es ein Dreieck, dann kann es nicht sein, ohne jene Wesenseigenschaft zu besitzen. In dem Wörtchen „alle“ stecken eigentlich zwei Verneinungen; und lediglich aus Gründen der sprachlichen Ökonomie kam es zu jener Ausdrucksweise. Und ebenso verschleiert die Sprache meistens die Einsicht, dass das — was man gemeinhin als kategorisches Urteil bezeichnet — in Wahrheit ein Doppelurteil ist. Sage ich: „diese Blume ist gelb“, so heisst das: „diese Blume ist, und sie ist gelb“. Auf das Subjektsurteil baut sich das prädikative Urteil auf, so dass hier nur eine einseitige Ablösbarkeit besteht.

An die Stelle der früheren Regeln von den kategorischen Schlüssen treten als Hauptregeln, die eine unmittelbare Anwendung auf jede Figur gestatten, und für sich allein zur Prüfung eines jeden Syllogismus vollkommen ausreichend sind, folgende drei, die ich im Wortlaut Brentanos hier wiedergebe: 1. Jeder kategorische Syllogismus enthält vier Termini, von denen zwei einander entgegengesetzt sind, und die beiden andern zweimal zu stehen kommen. 2. Ist der Schlusssatz negativ, so hat jede der Prämissen die Qualität und einen Terminus mit ihm gemein. 3. Ist der Schlusssatz affirmativ, so hat die eine Prämisse die gleiche Qualität und einen gleichen Terminus, die andere die entgegengesetzte Qualität und einen entgegengesetzten Terminus.¹⁾

*

1889 erschien Franz Brentanos „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“,²⁾ die Grundlegung der Ethik. Ich will dem Gedanken- gang des ersten Teiles dieser Schrift folgen, um zu zeigen, in welchem lichtvoller Klarheit Brentano seine Lehren zu entwickeln pflegte:

Manche wähnen, sie hätten für eine gewisse Verhaltensweise eine natürliche Sanktion gefunden, wenn sie nachweisen, dass ein

¹⁾ Der Ausführung dieser Lehre unterzog sich Franz Hillebrand „Die neue Theorie der kategorischen Schlüsse“ 1891.

²⁾ Um den Ausbau der Ethik und Rechtsphilosophie auf diesen Grundlagen hat sich besondere Verdienste Oskar Kraus erworben in seinen verschiedenen Schriften. Zur Einführung s. am besten „Die Grundlagen der Werttheorie“ mit sehr reichen Literaturangaben im zweiten Bande der von Frischeisen-Köhler herausgegebenen „Jahrbücher der Philosophie“; 1914.

gewisser Drang des Gefühls, so zu verfahren, sich in dem Menschen zu entwickeln pflege; wie z. B. da jeder anderen diene, um Gegen-dienste zu empfangen, zuletzt sich eine Gewohnheit herausbilde, solche Dienste zu leisten, auch wo an gar keine Vergeltung gedacht werden könne. Das wäre dann die Sanktionierung der Nächstenliebe. Aber diese Behauptung ist gänzlich verfehlt. Ein solcher Drang wäre wohl eine Kraft, die wirkt, doch nimmermehr eine Sanktion, die gültig macht. Auch die lasterhafte Neigung entwickelt sich nach denselben Gesetzen der Gewohnheit und übt als Drang oft die unbeschränkteste Herrschaft aus.

Es wird vielmehr ein innerer Vorzug sein müssen, der das sittliche Wollen von dem unsittlichen auszeichnet, ähnlich wie es ein innerer Vorzug ist, der das wahre und einsichtige Urteilen und Schliessen von den Vorurteilen und Fehlschlüssen unterscheidet. Der eigentliche logische Vorzug ist eine gewisse innere Richtigkeit. Und so wird es denn auch eine gewisse innere Richtigkeit sein, welche den wesentlichen Vorzug bestimmter Akte des Willens vor andern und entgegengesetzten bildet und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht. Der Glaube an diesen Vorzug ist ein ethisches Motiv, die Erkenntnis dieses Vorzugs das richtige, ethische Motiv; die Sanktion, welche dem ethischen Gesetze Bestand und Gültigkeit verbürgt.

Als Subjekt des Sittlichen und Unsittlichen bezeichnet man den Willen. Was wir wollen, ist vielfach ein Mittel zu einem Zweck. Dann wollen wir, und gewissermassen noch mehr, diesen Zweck. Richtig werden die Mittel dann sein, wenn sie wahrhaft geeignet sind, die beabsichtigten Zwecke zu erreichen. Aber auch die Zwecke, und zwar die eigentlichsten und letzten Zwecke, können verschieden sein.

Mit aller Entschiedenheit lehnt Brentano die Lehre ab, dass jeder das gleiche anstrebe, nämlich seine eigene, höchstmögliche Lust; schon ein einziger Blick auf den Heltentod der Märtyrer widerlege diese Behauptung. Welcher Zweck ist nun aber richtig? für welchen soll sich unsere Wahl entscheiden?

Wo der Zweck feststeht und es sich nur um die Wahl von Mitteln handelt, werden wir sagen: ergreife jene Mittel, die wirklich zu dem Ziele leiten. Wo die Wahl der Zwecke in Frage kommt, werden wir sagen: wähle einen Zweck, der vernünftigerweise für wirklich erreichbar zu halten ist. Aber diese Antwort genügt nicht: manches Erreichbare ist weit mehr zu fliehen, als

zu erstreben. Wähle also das Beste unter dem Erreichbaren! das wird allein die entsprechende Antwort sein. Aber was heisst das: „das beste“? was nennen wir überhaupt „gut“? wie gewinnen wir die Erkenntnis, dass etwas gut und besser ist als ein anderes?

Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist. Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende — das Liebwerte — ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes. Wie erkennen wir aber, das etwas gut ist? Das wirkliche Vorkommen der Liebe bezeugt keineswegs ohne weiteres die Liebwürdigkeit, wie ja auch das wirkliche Anerkennen keineswegs ohne weiteres die Wahrheit beweist. Es gibt blinde, anerkennende Urteile, deren Richtigkeit durch nichts charakterisiert ist. Dies ist dagegen bei gewissen anderen Urteilen der Fall, die man im Unterschied von jenen blinden „einleuchtende“, „evidente“ Urteile genannt hat, wie beim Satz des Widerspruchs und bei jeder sogenannten inneren Wahrnehmung, die mir kundtut, dass ich jetzt Schall- und Farbenempfindungen habe und das und das denke und will. Eine Frage nach der Richtigkeit würde angesichts der Klarheit des Urteils gar nicht mehr am Platze, ja geradezu lächerlich erscheinen. Jeder erfährt den Unterschied zwischen der einen und andern Urteilsweise in sich; in dem Hinweis auf diese Erfahrung muss, wie bei jedem Begriff, die letzte Verdeutlichung bestehen.

Ein analoger Unterschied offenbart sich auf dem Gebiete des Gemüts. Wir haben von Natur ein Gefallen an gewissen Geschmücken und einen Widerwillen gegen andere; beides rein instinktiv. Wir haben auch von Natur ein Gefallen an klarer Einsicht und ein Missfallen an Irrtum. Dies ist ein Gefallen von jener höheren Form, die das Analogon stiftet zu der Evidenz im Bereich des Urteils. In unserer Spezies ist es allgemein; würde es aber eine andere geben, welche — wie sie in Bezug auf Empfindungsinhalte anders als wir bevorzugt — im Gegensatz zu uns den Irrtum als solchen liebte, und die Einsicht hasste, so würden wir da gewiss nicht sagen: das ist Geschmackssache, de gustibus non est disputandum. Nein, wir würden hier zuversichtlich erklären, solches Lieben und Hassen sei grundverkehrt, die Spezies hasse, was unzweifelhaft gut, und liebe, was unzweifelhaft in sich selbst schlecht sei. Im ersten Fall erschien der Drang als instinktiver, blinder Trieb; hier ist aber das natürliche Gefallen eine höhere, als richtig charakterisierte Liebe; und ebenso verhält es

sich, wenn wir unter sonst gleichen Umständen die Freude der Traurigkeit vorziehen. Aus solchen Erfahrungen einer evidentoiden Liebe entspringt uns die Erkenntnis,¹⁾ dass etwas wahrhaft und unzweifelhaft gut ist, in dem ganzen Umfange, in dem wir einer solchen fähig sind. Denn das allerdings dürfen wir uns nicht verhehlen: wir besitzen keinerlei Gewähr dafür, dass wir von allem, was gut ist, mit einer als richtig charakterisierten Liebe angebetet werden. Wo immer dies nicht der Fall ist, versagt unser Kriterium, und das Gute ist für unsere Erkenntnis und praktische Berücksichtigung soviel wie nicht vorhanden.

Das Bessere ist nun dasjenige, was mit Recht mehr geliebt wird, mehr gefällt. Das „mehr“ bezieht sich aber nicht auf das Intensitätsverhältnis zweier Akte, sondern auf eine besondere Spezies von Phänomenen, die zur allgemeinen Klasse des Gefallens und Missfallens gehört, nämlich auf die Phänomene des Vorziehens. Aus der Summierung des Guten folgt, dass das Bereich des höchsten praktischen Gutes die ganze unserer vernünftigen Einwirkung unterworfenen Sphäre ist, soweit in ihr ein Gutes verwirklicht werden kann; nicht allein das eigene Selbst, sondern Familie, Stadt, Staat, die gesamte Lebewelt, ja die Zeiten ferner Zukunft können dabei in Betracht kommen. Das Gute nach Möglichkeit zu fördern, das ist offenbar der richtige Lebenszweck, zu welchem jede Handlung geordnet werden soll; „das ist das eine und höchste Gebot, von dem alle übrigen abhängen.“ Das gleiche Gute, wo immer es sei — also auch im andern — wird nach seinem Werte — also überall gleich — zu lieben sein; und Missgunst und Scheelsucht sind ausgeschlossen. Die sekundären Regeln können bisweilen geradezu entgegengesetzt lauten, ohne natürlich, da sie ja für verschiedene Umstände gelten, deshalb wahrhaft widersprechend zu sein. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne also wird eine Relativität des Ethischen mit Recht behauptet.

*

Eine auf diesen Fundamenten sich aufbauende Ethik musste Kants kategorischen Imperativ selbstverständlich ablehnen. Aber Brentano geht noch weiter: jener Imperativ hat den Fehler, dass

¹⁾ Ich möchte nicht verschweigen, dass der weitere Gang der Forschung gewisse Modifikationen der ursprünglichen Lehre gezeitigt hat, ohne aber ihren Grundkern anzutasten. Darüber näheres in den bereits erwähnten Schriften von Oskar Kraus.

man, selbst wenn man ihn zugesteht, schlechterdings zu keinen ethischen Folgerungen gelangt. Das Lieblingsbeispiel einer Ableitung ist folgendes: darf man, fragt Kant, ein Gut, das einem ohne Schein oder sonstiges Indizium vertraut ist, für sich behalten? Er antwortet: Nein! Denn, meint Kant, niemand würde einem, falls die gegenteilige Maxime zum Gesetz erhoben würde, unter solchen Umständen noch etwas anvertrauen. Das Gesetz wäre demnach ohne Möglichkeit der Anwendung; also unausführbar, also aufgehoben durch sich selbst. „Man erkennt leicht“ — laut Brentano — „die Absurdität der Kantschen Argumentation. Wenn infolge des Gesetzes gewisse Handlungen unterlassen werden, so übt es seine Wirkung; es ist also noch wirklich und keineswegs durch sich selbst aufgehoben. Wie lächerlich wäre es, wenn einer in analoger Weise folgende Frage behandeln würde: darf ich einem willfahren, der mich zu bestechen sucht? — Ja. — Denn dächte ich die entgegengesetzte Maxime zum allgemeinen Naturgesetz erhoben, so würde niemand mehr jene Tat versuchen, also wäre das Gesetz ohne Anwendung; also unausführbar und durch sich selbst aufgehoben.“

Im Kampf gegen Kant und die deutsche spekulative Philosophie ward Brentano nie müde: ja die Kritik des Kritizismus ward ihm mit zur Lebensaufgabe. Hier rang gleichsam eine geistige Grossmacht gegen die andere; und durch das Ringen fiel erhellendes Licht auf eine Fülle von Problemen, und jede schwache Stelle trat deutlich hervor.¹⁾

* * *

Die philosophische Zentralwissenschaft war für Brentano die Psychologie, insbesondere die „Psychognosie.“²⁾ Will man darum Brentano einen Psychologen nennen, so ist dagegen sachlich nichts einzuwenden. Versteht man unter Psychologismus aber einen Relativismus, der psychische Tatsächlichkeit mit logischer

¹⁾ Vom Standpunkt der Brentano-Martyschen Philosophie schrieb Alfred Kastil sein Buch über „Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. — Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants.“ 1912.

²⁾ Vgl. A. Martys Rektoratsrede „Was ist Philosophie“ im ersten Bande der gesammelten Schriften. S. auch von Josef Eisenmeier „Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie;“ 1914. Doch würde wohl Brentano dem weitgehenden Empirismus Eisenmeiers die Gefolgschaft verweigern.

Geltung oder Wertgesetzlichkeit verwechselt, oder einen Empirismus, der die Apriorität analytischer Urteile leugnet, dann wäre es grundverkehrt, Brentano der Reihe der Psychologen zuzuzählen. Denn in diesem Sinne galt geradezu sein ganzes Leben dem Kampf gegen den Psychologismus.

Erschien ihm die Psychologie als der breite Nährboden der Philosophie, so erblickte er ihre Krone in der Metaphysik.¹⁾ Auch sie blieb bisher unveröffentlicht, und so können nur wenige Andeutungen ihre Richtung kennzeichnen. Mit Hilfe der deskriptiven Psychologie suchte Brentano nach einer Analyse und Klärung der wichtigsten metaphysischen Begriffe, wie Existenz, Kausalität, Substanz, Notwendigkeit usw.

Brentano war kritischer Realist und entschiedener Theist. Er bekannte sich zur Deszendenztheorie, bestritt aber energisch, „dass zufällige Variation und natürliche Auslese für sich allein die Erscheinungen der Evolution und der Zweckmässigkeit im Gebiete der Organismen begreiflich machen,“ und wies darauf hin, dass jener „Erklärungsversuch einesteils das Entstehen der ersten Anfänge eines Organs unerklärt lässt, und dass er anderseits nicht genügend berücksichtigt, wie mit der zunehmenden Vollkommenheit und Komplikation der Organe die Wahrscheinlichkeit in kolossaler Progression abnimmt, dass eine zufällige Variation zu einer Verbesserung gegenüber dem bereits Bestehenden führe. Und doch müssen, wenn ein Fortschritt zustande kommen soll, die Abkömmlinge, die sich im Kampfe ums Dasein erhalten, nicht bloss vollkommener sein als diejenigen, welche zugrunde gehen, sondern auch vollkommener als die Gebilde, von denen sie selbst abstammen.“ Zahlreiche Argumente, die der Kampf unserer Tage gegen den reinen Darwinismus ins Treffen führt, hat Franz Brentano bereits vor langen Jahren gefunden. Aber sie blieben ungedruckt und unbekannt.

Seine ganze Metaphysik durchglüht — darin Leibniz verwandt — ein sonniger Optimismus! Alle Klippen der Theodicee sucht er zu überwinden und aufzugipfeln in der Erkenntnis der Gottheit! Je älter Brentano wurde, desto leidenschaftlicher wandte er sich diesem höchsten Problemgebiet zu. Gleich einem Propheten erschien er in einer gottverlassenen und gottsuchenden Zeit.

* * *

¹⁾ Vgl. die biographische Skizze von A. Marty; a. a. O.

Der Tod Franz Brentanos ist nicht nur ein schmerzlicher Verlust für die Philosophie, die einen ihrer Besten verlor, sondern bedeutet auch eine Aufgabe, und keine geringe. Oft und oft musste ich leider in meiner Darstellung darauf hinweisen, wie wenig veröffentlicht ist. Daraus erwächst die Pflicht einer baldigen und vollständigen Herausgabe des Nachlasses. Aber auch die gedruckt vorliegenden Bücher und Abhandlungen müssen aufgenommen werden in die „gesammelten Werke“; denn ganz zerstreut in verschiedenen Verlagen erschienen sie und sind heute zum grössten Teil vergriffen. Für besonders wichtig halte ich die Publikation der akademischen Vorlesungen, so z. B. des berühmten Logikkollegs — Wintersemester 1870/71 zu Würzburg — das zum erstenmal die gesamte Reform der Logik umfasst und ihre neue Systematik aufrollt. Gerade weil die historische Wirkung der Brentano-Vorlesungen allgemein bekannt ist, bedarf es dringend der Originale. Und ebenso wird der zahlreichen dichterischen Erzeugnisse gedacht werden müssen, die unumgänglich notwendig sind zur Kenntnis der Persönlichkeit Brentanos.

Erst nach Erfüllung dieser Aufgaben kann das schwierige Werk in Angriff genommen werden: Franz Brentanos Leben und Lehre in einer eingehenden und lückenfreien Arbeit darzustellen. Und ich wage zuversichtlich zu hoffen, dass dann Brentano keineswegs nur als historische Grösse erscheint, der man Ehrfurcht schuldet, sondern als lebendige und zeugende Kraft im Kampfe der Forschung, als eine der Grundrichtungen, zu der es gilt, positiv oder negativ einen Standpunkt zu gewinnen.

Vielleicht darf ich mit einem kurzen Gedicht Franz Brentanos meinen Nachruf beenden, das dem wehmutsvollen Erinnern sein persönliches Wesen aufleuchten lässt:

Gott voll Liebe, Quell der Kraft,
 Dann auch wird Dein Reich mir kommen,
 Wenn des Pilgers Knie erschlaft,
 Wenn des Schiffers Stern verglommen.

Immer wird Dein Wort erfüllt,
 Ob ich fordre, ob verzichte;
 Doch ich träum' Dein selig Bild,
 Und mich drängts nach Deinem Lichte.

Und jed' Körnlein meiner Hand
 Und jed' Steinlein, ich vertraue,
 Senkt sich in Dein fruchtbar Land,
 Fügt sich Deinem ew'gen Baue.

* * *

Zum Schlusse gebe ich eine vollständige Übersicht der in Buchform erschienenen Schriften Franz Brentanos, wobei ich jedoch von den Übersetzungen in fremde Sprachen absehe:

1. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. — Freiburg i. Br., Herder; 1862.
2. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. — Mainz, Kirchheim; 1867.
3. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I. Band. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1874.
4. Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete. — Wien, Braumüller; 1874.
5. Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. — Wien, Hartleben; 1876.
6. Über den Creatianismus des Aristoteles. — Wien, Tempsky; 1882.
7. Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1883.
8. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1889.
9. Das Genie. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1892.
10. Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1892.
11. Über die Zukunft der Philosophie. — Wien, Alfred Hölder; 1893.
12. Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. — Stuttgart, J. G. Cotta; 1895.
13. Meine letzten Wünsche für Österreich. — Stuttgart, J. G. Cotta; 1895.
14. Zur eherechtlichen Frage in Österreich. — Berlin, J. Gutentag; 1896.
15. Krasnopolskis letzter Versuch. — Wien, S. S. Arnd; 1896.
16. Untersuchungen zur Sinnespsychologie. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1907.

17. Aenigmatias; Neue Rätsel. — Zweite, stark vermehrte Auflage. — München, Oskar Beck; 1909.
 18. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. — Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkte. — Leipzig, Duncker & Humblot; 1911.
 19. Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. — Leipzig, Veit & Comp.; 1911.
 20. Aristoteles und seine Weltanschauung. — Leipzig, Quelle & Meyer; 1911.
-

Phänomenologie und Empirie.

Von Theodor Elsenhans.

Inhalt: I. Erfahrungsbegriff und Gegebenheit. II. Das Gegebene und die „Entindividualisierung“. III. Die Vergleichung und das Allgemeine. IV. Weiteres über die Analogie der Mathematik. V. Phänomenologie und Wahrheitskriterium. VI. Ergebnis.

Die Stellung der Phänomenologie in der Philosophie der Gegenwart ist bedeutsam genug, um ihr über die Erörterung einzelner sachlicher Gegensätze hinaus das wissenschaftliche Interesse zu sichern. Wenn ich auch bezüglich der „Auseinandersetzung“ Linkes¹⁾ mit meiner Abhandlung über diesen Gegenstand²⁾ in der Hauptsache auf die darin zu Tage tretende Verschiedenheit gewisser Grundanschauungen und auf eine Vergleichung des Gewichts ihrer Beweisführung verweisen muss, und wenn ich ferner keine Kenntnis davon habe, inwieweit der Urheber der Phänomenologie selbst seine Begründung sich zu eigen machen würde, so scheint es mir doch im Interesse der sachlichen Klärung der ganzen Frage geboten, auf die für die gesamte Stellung der Phänomenologie zur Wissenschaft überhaupt entscheidenden Punkte und die von Linke dazu vorgebrachte Begründung nochmals kurz einzugehen.

I. Erfahrungsbegriff und Gegebenheit.

Dieser entscheidende Punkt ist die Behauptung einer „Wesenserschauung“, welche auf nicht-empirischem Wege („reine“) Gegebenheiten erfassen soll, wobei ich die Verbindung des Nicht-Empirischen und des Gegebenen als den schwächsten Punkt der Phänomenologie bezeichnete, Linke darin — doch wohl auch

¹⁾ Paul F. Linke, Das Recht der Phänomenologie, Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans, Kantstudien Bd. XXI, H. 2 u. 3, (1916) S. 163-221.

²⁾ Theodor Elsenhans, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kantstudien XX (1915), S. 224—275. (Künftig zitiert: a. a. O. . . .).

im günstigsten Falle etwas kühn — geradezu ihren stärksten Punkt sieht.

Es ist richtig, dass hier sehr viel von dem Begriff der Erfahrung abhängt. Ich verzeichne dabei mit Befriedigung die Voranstellung der „höchst beachtenswerten Regel“ durch den Phänomenologen, „niemals ohne Not vom natürlichen Sprachgebrauch abzuweichen“¹⁾. Immerhin wird man dabei von demjenigen Sinn des vieldeutigen Wortes auszugehen haben, der zur Debatte steht, d. h. dem Sinn, in welchem die Phänomenologie selbst das Wort zur Abgrenzung ihres Standpunktes gebraucht, und der durch den Gegensatz des Empirischen zum Apriorischen, empirischer zu „reinen Gegebenheiten“ bestimmt ist. Diese Begriffe sind aber im neueren Sprachgebrauch durchaus von der Prägung abhängig, die ihnen Kant gegeben hat. In Kants Erfahrungsbegriff gehen aber zwei Bedeutungen des Wortes durcheinander, die schon in den berühmten ersten Sätzen der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft einander ablösen: Erfahrung als Verarbeitung des „rohen Stoffs sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände“ und Erfahrung als in der Hauptsache²⁾ zusammenfallend mit der Sinnesempfindung, durch welche unser Erkenntnisvermögen überhaupt erst zur Ausübung erweckt wird. Der erstere ist der echte Kantische Erfahrungsbegriff, der im Mittelpunkt seiner kritischen Erörterungen steht, dessen er sich bedient, wenn er die Kategorien als Prinzipien einer möglichen Erfahrung nachweist, oder wenn er den Uebergang vollzieht vom Wahrnehmungsurteil zu dem allein allgemeingiltigen und notwendigen Erfahrungsurteil, und der überall gemeint ist, wo es sich um Erfahrungserkenntnis oder um „empirische“ Wissenschaft handelt. Auch wenn in der Gegenwart die Frage erörtert wird, wie sich die Phänomenologie zur empirischen Psychologie verhält, so kann, den Anschluss an den vorhandenen Sprachgebrauch vorausgesetzt, unter der letzteren kaum etwas anderes verstanden werden, als eine verstandesmäßige Verarbeitung des der inneren Wahrnehmung „gegebenen“ „rohen Stoffs“ der Em-

¹⁾ Linke, Das Recht der Phänomenologie, a. a. O. S. 171 (künftig nur noch zitiert Linke S. . .).

²⁾ wobei wir von der schwierigen Frage des Verhältnisses der äusseren und inneren Erfahrung und des äusseren und inneren Sinns hier völlig absehen können.

pfung¹⁾. Damit ist zunächst auch dem Begriff des Gegebenen seine Stelle angewiesen. Gegeben ist, was wir schon vorfinden, was ohne unsere aktive Mitwirkung vorhanden ist, was da ist, ehe unsere Verarbeitung sich darauf richtet. Die Begriffe der Rezeptivität und der Spontaneität verteilen sich geradezu auf die „Sinnlichkeit“, durch welche uns ein Gegenstand „gegeben“ wird, und auf den „Verstand“, durch welchen ein Gegenstand „gedacht“ wird.

Nun bezeichnet allerdings Kant auch das Gegebene selbst als ein „Empirisch-Gegebenes“, oder „in der Erfahrung Gegebenes“ und es ist richtig, dass er diesem „Empirisch-Gegebenen“ an verschiedenen Stellen ein anderes Gegebenes gegenüberstellt. Und zwar bildet den Gegensatz des „Empirisch-Gegebenen“ teils das Gegebensein a priori, teils das Gegebensein als „Ding an sich“ oder „an sich selbst“²⁾. Es ist kein Zweifel, dass das „Gegebene“ im eigentlichen Sinne für Kant das Empirisch-Gegebene ist und dass daher der Zusatz „empirisch“, der hier nichts anderes meinen kann, als die Bedingtheit des Gegebenseins durch die Sinnesempfindung, also des Erfahrungsbegriffs in der zweiten Bedeutung sich bedient, die Art angibt, wie das Gegebene vorgefunden wird. Wenn nun L. aus jenem Sprachgebrauch Kants glaubt schliessen zu können, dass Kant ein „Gegebenes“ nicht-empirischer Art in phänomenologischem Sinne kenne, so scheint mir dies keineswegs zuzutreffen. Das Gegebensein eines „transzendentalen Objektes“³⁾ das jeder Erkenntnis unzugänglich ist, zieht er dabei selbst nicht in Rechnung. Aber auch das Kantische „Gegebensein“ des Apriori kann nicht im Sinne der „reinen Gegebenheiten“ der Phänomenologie verstanden werden, deren Wesen in phänomenologischer Einstellung erkannt werden soll. Das Problem des Bewusstwerdens und der Erkenntnis des Apriori hat Kant überhaupt nicht grundsätzlich behandelt — diese wichtige Frage haben erst Fries und seine Nachfolger in den Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Erörterung gestellt, — wo er es aber streift, wo er andeutet, in welcher Weise

1) dass hiervon auch die „Beschreibung“ grundsätzlich nicht ausgenommen werden kann, glaube ich in meiner Abhandlung S. 240 ff. gezeigt zu haben.

2) das erstere z. B. besonders deutlich an der früher angeführten auch von Linke benützten Stelle der Kritik der reinen Vernunft, Ausg. von Kehrbach S. 553 ff., das letztere z. B. eingehend im sechsten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft S. 401 ff.

3) Kr. d. r. V. S. 404.

das Apriori gegeben sei, da gebraucht er Ausdrücke, die — allerdings im Gegensatze zu seiner grundsätzlichen Ablehnung aller Einmischung des Empirischen in die Beweisführung selbst, — nicht anders als empirisch-psychologisch gedeutet werden können¹⁾. Der Folgerung ist dann nicht mehr auszuweichen, dass das Apriori, zwar nicht, sofern es eine allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis begründet, wohl aber, sofern es ein Gegebenes in dem genannten Sinne ist, Gegenstand einer empirischen Wissenschaft werden muss.

Aus dem Bisherigen ergibt es sich auch, dass der Versuch, John Locke als Zeugen für ein Nicht-Empirisches Gegebenes anzurufen²⁾, die ganze Problemstellung verschiebt und dadurch in ein schiefes Licht setzt. Es ist gewiss richtig, dass Locke, indem er aus dem Nichtvorhandensein des consensus omnium den Beweis zu führen sucht, dass es keine angeborenen Ideen gebe, von etwas redet, das weder aus der Sensation noch aus der Reflexion, also überhaupt nicht aus der „Erfahrung“ stammt, aber alle seine Ausführungen darüber verraten doch ganz unmissverständlich, dass es sich für ihn nicht um die Möglichkeit „reiner Gegebenheiten“ handelt, sondern um die Möglichkeit eines etwa bei neugeborenen Kindern, bei Naturvölkern, bei Gebildeten und Ungebildeten vorzufindenden Angeborenen, dessen Nichtvorhandensein er³⁾ ebenso erfahrungsmässig feststellt, wie irgend das Vorhandensein von Etwas, was sonst in der Welt der Wirklichkeit vorkommt. Das Problem des Erkennens verwandelt sich für Locke sogleich in dasjenige des Ursprungs der Vorstellungen, das er auf empirisch-psychologischem Wege zu lösen sucht. Die Anschauung, die er selbst bei seiner Bekämpfung der angeborenen „Ideen“ vor sich sieht, ist nicht der Apriorismus, sondern der Nativismus, und das Problem, um das es sich handelt, ist nicht das der Erkenntnisart, sondern das der Entstehung der Vorstellungen. Der Nativist kann ausgesprochener Empiriker sein, nämlich seiner Erkenntnisart nach und in dem Sinne, in dem der Phänomenologe eine Ausdehnung der „empirischen Wissenschaft“ auf seine „reinen Gegebenheiten“ ablehnt⁴⁾, sobald er das Angeborene, wie Locke es von ihm voraus-

¹⁾ vgl. hierzu mein Werk über Fries und Kant I, S. 107 ff.

²⁾ Linke a. a. O. S. 172 ff.

³⁾ mit Einschluss der mathematischen Prinzipien, vgl. Essay I, 4 § 6.

⁴⁾ Deshalb ist auch die Berufung auf Cassirers Ausführungen über Locke (E. Cassirer, das Erkenntnisproblem II, 2. A., nicht S. 185 ff., sondern

setzt, als ein in der Natur des Menschen erfahrungsmässig Vorzufindendes ansieht, das als solches natürlich Gegenstand erfahrungswissenschaftlicher Bearbeitung wird.

Was endlich den natürlichen Sprachgebrauch betrifft, so scheint mir auch dieser keineswegs für eine Ausdehnung des Begriffs des Gegebenen auf Nicht-Empirisches zu sprechen. Der Ausdruck „Erfahrungen machen“, von dem L. dabei ausgeht, bedeutet doch wohl weniger das „Erfassen und bewusste Haben“ eines „hic et nunc Gegebenen“, als die Ansammlung der Wirkungen und Gegenwirkungen, die der Redende und Handelnde im Wechselverkehr mit seiner Umgebung erlebt, im Bewusstsein und die Verwertung der unbewusst oder bewusst daraus gezogenen Schlüsse auf gewisse Zusammenhänge von Ursache und Wirkung, die darin zu Tage treten. „Erfahren“ ist nicht derjenige, der viele Eindrücke überhaupt gehabt hat, sondern wer auf Grund der gegebenen Eindrücke den Zusammenhang der Dinge überschaut, um im gegebenen Augenblick das Richtige wählen zu können. Jedes Erlebnis, und darum jedes „Gegebene“ gehört in die „Erfahrung“ in diesem Sinn und es liegt in ihrem Wesen, dass das jetzige Gegebene zu

258 ff.) eine Verschiebung der Problemstellung. In dem hier in Betracht kommenden vierten Buch des Essay behandelt Locke ausdrücklich „Wissen und Wahrheit“. Wie sehr er übrigens auch hier „Empirist“ bleibt, scheint mir gerade in den von Cassirer angeführten Abschnitten deutlich hervorzutreten. Dass wir zu keiner „sicheren Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten über die Naturkörper“ gelangen und dass „unsere Vernunft uns nur sehr wenig über den besonderen Tatbestand hinausführen kann“, liegt nicht etwa an den durch eine Erkenntnistheorie festzustellenden Grenzen der Erfahrung als solcher, sondern in der Unfähigkeit unserer Sinne weiter als bisher in das Innere der Körper einzudringen und dadurch über unsichere Versuche hinaus genaue deutliche Vorstellungen von ihren „primären Eigenschaften“ zu gewinnen. „So lange uns aber Sinne fehlen, scharf genug, um die kleinsten Körperteilchen wahrzunehmen und uns Ideen von deren mechanischen Verhältnissen zu geben, müssen wir mit unserer Unkenntnis ihrer Eigenschaften und Wirkungsweisen zufrieden sein, und können davon nicht mehr wissen, als einige wenige von uns angestellte Versuche lehren mögen.“ (Essay, IV, 3, § 25, Uebers. von Schultze.) Es handelt sich also nicht um grundsätzliche sondern nur gewissermassen um technische Grenzen der Erfahrungswissenschaft, die z. B. durch Vervollkommnung des Mikroskops zum Teil überwunden werden können und von Geschöpfen in anderen Teilen des Universums vielleicht schon überwunden sind (a. a. O. § 23). Cassirer scheint mir hier der Versuchung nicht ganz entgangen zu sein, rückschauend die eigene Betrachtungsweise auf ein früheres naiveres System zu übertragen.

früherem Gegebenen in Beziehung gebracht und dass der Inhalt der Erfahrung durch die wechselseitige Beziehung solcher Gegebenheiten auf einander bestimmt wird. Nach dieser Seite ihrer Form ist die „gemeine Erfahrung“ nichts anderes als eine Vorstufe der Erfahrungswissenschaft. Aber eben dieser gegenüber will sich ja die Phänomenologie abgrenzen, da sie die „Wesensverhalte“ unter Ausschaltung der ganzen in der Erfahrung wirklich vorgefundenen Welt in unmittelbarer Einsicht erfassen will. Dass sie aber in der Begründung dieses Standpunktes durch die Behauptung eines Nicht-Empirischen Gegebenen mindestens im Sprachgebrauch keine Unterstützung findet, hat sich uns nunmehr gezeigt.

Immerhin ist dieser von L. selbst empfohlene Anschluss an den Sprachgebrauch natürlich nicht entscheidend. Jeder Forscher wird sich vorbehalten, bei Prägung neuer Begriffe unter Umständen auch neue Bezeichnungen zu schaffen oder die vorhandenen in ihrem Sinne zu verändern oder wenigstens zu erweitern. Aber dann wird mit um so mehr Recht die tiefergehende Frage gestellt werden, ob der mit dieser Neuerung beabsichtigte Zweck auch wirklich erreicht wird. Wenn die Phänomenologie als „deskriptive Wesenslehre reiner Erlebnisse“ betont, dass es sich bei ihr um „Gegebenheiten“, nämlich um nicht-empirische, um „reine Gegebenheiten“ handelt, so liegt auch, wenn wir absehen von allem Streit um die Benennungsfrage, als eigentliches Denkmotiv doch dabei zu grunde, dass den Ergebnissen der Phänomenologie dieselbe oder annähernd dieselbe Zuverlässigkeit und unmittelbare Erforschbarkeit zukommen soll, wie sie sonst der sinnlichen Wahrnehmung des Gegebenen eigen ist, um damit der ganzen philosophischen Wissenschaft einen jenseits alles logischen Kampfes um die Probleme liegenden Ausgangspunkt zu sichern. Die „reinen Wesen“ sind ja da, es kommt nur darauf an, dass wir sie sehen, und das unmittelbare Sehen, ist nach Husserl als „originär gebendes Bewusstsein“ die „letzte Rechtsquelle aller Erkenntnis“¹⁾. Aber eben dieses Ziel einer an Unmittelbarkeit und Zuverlässigkeit alles andere überragenden philosophischen Erkenntnis wird deshalb nicht erreicht, weil die Möglichkeit, von der an sich jedem einleuchtenden „Evidenz“ eines Gegebenen auszugehen, durch die Zumutung einer keineswegs jedem einleuchtenden „Einstellung“, die notwendig ist, um dieses Gegebene überhaupt zu „sehen“

¹⁾ das Nähere hierüber in meiner Abhandlung a. a. O. 250 ff.

weitaus aufgehoben wird. Wer nicht im Stande ist, ein Gegebenes der sinnlichen Wahrnehmung zu sehen, besitzt mindestens in dem Augenblick seines Versuches keine normale Sinnesorganisation. Könnte man etwas Aehnliches von demjenigen behaupten, der versichert, alle seine Versuche auf Grund der vorgeschriebenen „Einstellung“ „reine Wesenheiten“ sehen, seien vergebens gewesen und der es als unmöglich bezeichnet, in der Erfassung des „Wesens“ eines „Gegebenen“ jede Beziehung zu Erfassungen und früheren Erkenntnissen desselben Gegebenen auszuschliessen? Aber hier tritt uns allerdings ein weiterer grundlegender Gesichtspunkt der Phänomenologie entgegen, die „Entindividualisierung“ der einzelnen Gegebenheit.

II. Das Gegebene und die „Entindividualisierung“.

Einer meiner Einwände gegen die Phänomenologie ging dahin, dass, wer das Wesen eines irgendwie Gegebenen erfassen will, sich dabei unmöglich einer Berücksichtigung und Verwertung dessen entziehen kann, was er sonst in Beziehung auf diese Gegebenheit erfahren hat und dessen, was die Erfahrungswissenschaft über denselben Gegenstand ermittelt hat und noch ermitteln kann. Dann aber lässt sich die „Wesenserschauung“ von der die Wahrnehmung mit begrifflichen Vorgängen verbindenden Beobachtung und damit von der Begriffsbildung überhaupt nicht mehr trennen und verliert damit ihren geheimnisvollen Charakter eines unmittelbaren Schauens von „Ideen“. Dieser Einwand ist keineswegs erledigt mit einer Kritik der längst von allen Seiten kritisierten „Abstraktionstheorie“¹⁾. Er ist vielmehr von dieser unab-

¹⁾ Linke (S. 179 ff.) bezeichnet diese Theorie recht wenig zutreffend als „Verschwommenheitstheorie“ wobei offenbar der vom Objektiven ins Subjektive hinüberspielende Ausdruck selbst schon eine Wertung der Theorie andeuten soll. Ich widerstehe der naheliegenden Versuchung, einer Kritik der Phänomenologie die Ueberschrift „Halluzinationstheorie“ (vgl. Linke S. 195, 210, 212 u. a.) zu geben, muss aber feststellen, dass L. es sich allzu leicht gemacht hat, indem er die ganz anderen Zwecken dienende Darstellung gewisser psychologischer Grundlagen der Begriffsbildung in meinem Lehrbuch der Psychologie heranzog, und damit meine davon gar nicht abhängige Kritik der Phänomenologie zu widerlegen meinte. Ich bin mir wohl bewusst, dass der Abstraktionstheorie auch in ihren neuen Formen, wie sie von sonst sehr verschiedenen Standpunkten aus z. B. auch Benno Erdmann, Hans Cornelius, Theodor Ziehen vertreten, viele andere Forscher kritisch gegenüberstehen, bin aber nach wie vor der Ansicht, dass sie der

hängig. Es handelt sich nicht darum, wie die Bildung allgemeiner Begriffe psychologisch zu erklären ist, sondern darum, ob irgendwie die Phänomenologie im Rechte ist, wenn sie von der Erfassung des Wesens eines „Gegebenen“ redet, bei welcher jede Beziehung zu anderen Gegebenheiten derselben Art oder mehrerer solcher Gegebenheiten zu einander, sowie jede gleichzeitige Verwertung einer begrifflichen Verarbeitung dieser Beziehungen ausgeschaltet sein soll.

Aber eben diesem Bedenken begegnet die Phänomenologie damit, dass sie unter „Einklammerung“ der ganzen individuellen einmalig in Raum und Zeit vorhandenen Welt alle Ansatzpunkte der empirischen Forschung ausschaltet, um ein besonderes Gebiet des Nicht-Individuellen, also Nicht-Empirischen herauszuarbeiten¹⁾. Linke unterscheidet zwei Stufen dieser Einklammerung, die Ausschaltung der räumlichen Wirklichkeit, d. h. nicht etwa der räumlichen Bestimmungen des betreffenden Gegenstandes, sondern nur seiner aussenweltlichen Realität, und zweitens die Ausschaltung der mit einer einzelnen Zeitstelle gegebenen individuellen Bestimmtheit. Was zunächst das Erstere betrifft, so sehe ich nicht, weshalb mit der Aufhebung der „ausseenweltlichen Realität“ auch die „Individualisierung“ aufgehoben sein soll. Die als Beispiel angeführte halluzinierte Sonne kann ebenso individuell und ebenso in der „individuell — einen Raumwelt“ lokalisiert sein, wie die wirkliche und sie kann ebenso Ansatzpunkt für empirische Forschung sein. Sie ist es schon in dem Augenblick, in welchem der die Halluzination Erlebende etwa die Merkmale der halluzinierten Sonne mit denen der wirklichen vergleicht, um ihre Nichtwirklichkeit

psychologischen Seite der Begriffsbildung (und darum handelt es sich doch wohl ausschliesslich in meinem Lehrbuch der Psychologie) immer noch am besten gerecht wird. Leider hat L. meine Darstellung ausserdem gründlich missverstanden, was sich unter anderem daraus ergibt, dass er meiner Anschauung unterschiebt, die Allgemeinheit läge dann in der Unbestimmtheit, und mit einem ironisierenden Wort wie dem von Cassirer über die „glückliche Gabe des Vergessens“ als Grundlage der Lehre von den allgemeinen Gegenständen ihren Sinn zu treffen meint, um sodann Berkeleys Argumente zu wiederholen. Es ist hier nicht möglich, aber auch nicht nötig, auf die andern im Zusammenhang damit berührten und in meinem Lehrbuch an anderen Stellen ausführlich behandelten Fragen (Akt und Gegenstand u. a.) einzugehen, da die obenstehende Beweisführung davon unabhängig ist.

¹⁾ Linke S. 195 ff., 185, 201, 205 ff.

festzustellen. Was den zweiten Punkt betrifft, so soll, wenn wir bei dem angeführten Beispiel bleiben, die Festlegung der halluzinierten Sonne auf eine bestimmte Zeitstelle, und damit ihre individuelle Bestimmtheit dadurch bedingt sein, dass der wahrnehmende Akt als Erlebnis in der zeitlichen Kette meiner Erlebnisse seine feste Stelle hat. Man ist versucht zu fragen: wenn Spinoza die Welt zu einer bestimmten Zeit sub specie aeternitatis betrachtet, ist dann durch die Zeitbestimmtheit der Betrachtung für ihn auch die Welt selbst in dem genannten Sinne zeitlich bestimmt? Lässt sich nicht ebenso jede echte Mystik als Gegenbeispiel anführen? Und die „Wesenserschauung“ selbst, ist sie als Erfassung zeitloser Gegebenheiten möglich, wenn die zeitliche Bestimmtheit eines Erlebens sich auf dessen Inhalt übertragen soll, da doch auch das Schauen des Phänomenologen mindestens zugleich ein Erleben zu einer bestimmten Zeit ist. Aber dieser will ja eben „jede Beziehung zum koinzidierenden Erlebnis und damit zur Zeitstelle fallen lassen“¹⁾. Genau dasselbe tut aber schon der Wahrnehmende, der von dem Zeitpunkt des Wahrnehmungserlebnisses völlig absieht und nur auf den individuell durchaus bestimmten Wahrnehmungsinhalt achtet. Auch für das Beispiel der auswendiggelernten Silbenreihe, deren Einprägungszeit gleichgiltig ist, gilt es, dass mit der Aufhebung des „Zeitindex“ keineswegs auch die Individualisierung aufgehoben ist. Sie kann auch ohne die Beziehung auf die für ihre „Individualität“ gar nicht wesentliche Zeitstelle ihrer Erlernung in der bestimmten Betonung und Aussprachsweise im Bewusstsein gegenwärtig sein, in der sie erlernt wurde²⁾.

Dazu kommt endlich als wichtiger von Linke offenbar an vielen Stellen übersehener Umstand, dass nicht bloss die zeitlichen Bestimmungen, sondern auch die räumlichen Bestimmungen individualisierend wirken und dass sie dies auch tun innerhalb einer fingierten Welt oder gegenüber einem halluzinierten Gegenstand. Wenn der halluzinierte Sonnenuntergang derselbe bleibt, „wie ich ihn gestern wahrgenommen“, nur unter Ausschaltung der Zeitstelle

¹⁾ Linke S. 200.

²⁾ Daher war auch Linkes „freudiges Erstaunen“, wegen meiner Unterscheidung einer Reproduktion mit und ohne Zeitbeziehung in mir einen Phänomenologen oder wenigstens den Keim zu einem solchen zu finden (S. 201) etwas verfrüht. Ich bin es nur in dem Sinne, in dem ich selbst die bleibende Bedeutung der Phänomenologie sehe, im Sinne einer auf eigenen begrifflichen Grundlagen aufgebauten und nach selbständiger Methode verfahrenen Psychologie.

seines Erlebens, so kann die immer noch als „ein rotes, rundes, am Horizonte versinkendes Etwas“, als „ein einheitlicher Komplex von vorgestellten Beschaffenheiten“ vorgestellte Sonne¹⁾ schon vermöge ihrer Einordnung in die wie immer gedachte Raumwelt individuell bleiben, und wenn sie es nicht mehr bleibt — fügen wir gleich hinzu — dann „schauen“ wir sie nicht mehr bloss, sondern dann sind wir auf dem Wege, einen Begriff von ihr zu bilden.

III. Die Vergleichung und das Allgemeine.

Allerdings ist hierzu Vergleichung nötig. Der Phänomenologe weicht aber dieser Folgerung, die auf geradem Wege zur Bildung abstrakter Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes führen würde, aus, indem er die Gleichheit auf Identität zurückführt²⁾, Wenn ich von der Rotschattierung dieses Löschblatts rede als einer so und so beschaffenen, die es mit anderen Löschblättern gemeinsam hat, so sei dies nur möglich, weil dabei die Identität der einen in diesem Falle nicht-individuell gemeinten Farbbestimmung vorausgesetzt sei. Gemeinsamkeit und Identität bedeute hier nichts anderes als sonst auch und als das sie z. B. in der Rede von zwei Häusern, die die Zwischenmauer, zwei Grundstücken die den Besitzer, zwei Ländern, die den König oder die Regierung gemeinsam haben, für jedermann deutlich hervortrete. Die letzten Beispiele zeigen, dass der Verfasser dabei nicht an die logische Identität denkt, wonach das zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten Vorgestellte inhaltlich dasselbe sein soll, sondern an die reale Identität³⁾, die darin besteht, dass zwei Vorstellungen auf dasselbe Ding oder denselben Vorgang bezogen werden. Der König des einen Landes ist in dem vorausgesetzten Falle mit dem König des anderen Landes „identisch“. Wie aber, wenn angenommen werden könnte, dass es sich um zwei in allen ihren Eigenschaften einander vollkommen gleichende Personen handelte? Dann wären die Könige beider Länder doch wohl nicht identisch, sondern nur einander gleich? Oder um ein weniger gewagtes Beispiel zu nehmen: zwei ihrer Beschaffenheit nach völlig übereinstimmende eiserne Kugeln von 10 cm Durchmesser oder zwei Atome derselben Art sind einander völlig gleich, ohne

¹⁾ Linke S. 196.

²⁾ Linke S. 184 ff.

³⁾ vgl. Sigwart, Logik, I, 2 A, S. 105 f.

identisch zu sein. Wir sehen, Kants Kritik an Leibnizens prinzipium identitatis indiscernibilium besteht zu recht: „Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig“¹⁾. Sobald wir dieses von L. allzusehr vernachlässigte prinzipium individuationis mit heranziehen, das für Ereignisse an Gegenständen ebenso wie für Gegenstände gilt, ergibt sich die Notwendigkeit, den Begriff der Gleichheit von dem der Identität unabhängig zu machen und die Unmöglichkeit die Loslösung vom Individuellen und den Uebergang zum Allgemeinen anders als durch Vergleichung und Begriffsbildung zu vollziehen. In der Tat kann man einem grossen Teil der Ausführungen Linkes über das Verhältnis des Ideellen zum Individuellen zustimmen, wenn wir für „Idee“ überall „Begriff“ einsetzen. Vieles zielt dann unmittelbar auf das Kantische Zusammenwirken der Anschauungen und der Begriffe und betont mit Recht die Zeitlosigkeit der Begriffe als solcher und die Notwendigkeit, die individuelle Wirklichkeit durch Begriffe („Ideen“) zu bestimmen und aus den Beziehungen der Begriffe neue und wieder neue „bis zu den abstraktesten und höchsten“ abzuleiten²⁾. Aber damit wären ja die „Ideen“ aus der Erfahrung abgeleitet, und das eben lehnt die Phänomenologie ab. Für sie ist vielmehr das Ideelle und damit mittelbar auch das Allgemeine schon von vornherein vorhanden, und die „kopernikanische Wendung“ der Phänomenologie besteht eben darin, dass sie die „gesamte reale Welt als „in zeitlosen Ideen gegeben“ uns erkennen lässt. Ich gestehe, dass ich hier nicht folgen kann, es sei denn ich versetze mich in eines der wirklichkeitsfernen aber durch die Grösse ihrer Weltauffassung gerechtfertigten Systeme der Vergangenheit, in dasjenige Platons oder in das Spinozas. Aber die Phänomenologie will ja die Wissenschaft der Gegenwart neu begründen und sie will gerade auch die Erfahrungswissenschaft auf sichere Grundlagen stellen. Das Individuell-Tatsächliche selbst muss, heisst es,

¹⁾ In dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, Reklamausgabe S. 246 ff. Natürlich hängt Leibnizens Auffassung eng mit seinem Begriff des Individuums zusammen (Leibniz, Nouveaux, Essais II. Kap., XXVII, vergl. hierzu Ernst Cassirer, Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902 S. 384 ff.

²⁾ Linke S. 209.

damit wir ihm überhaupt Bestimmungen beilegen können, diese, d. h. einen „Sinn“, ein „Ideelles“, schon „haben“ und die Probe auf die zeitlose Gültigkeit der Ideen soll darin liegen, dass sie als „letzte sinngebende Grundlage“ in jeder, auch in einer fingierten Welt dieselben bleiben. Auch wenn „eine grüne Sonne sich in Spiralen an einem gelben, eine unendliche Ebene bildenden Himmel mit rasender Schnelligkeit bewegte“¹⁾, würde das Gelb des Himmels „als Vereinzelung der Idee Gelb genau dieselbe Reihe in der Farbenskala einnehmen, wie jetzt und früher“ und ebenso würde „der Sinn des Fallgesetzes und aller empirischen Gesetze überhaupt auch in dieser fiktiven Welt erhalten bleiben“. Aber kann darüber ein Zweifel sein, dass eine solche fiktive Welt im Grunde nichts anderes ist, als eine willkürlich variierte Wiederholung der wirklichen Welt und dass darum das Erhaltenbleiben von Wahrheiten in derselben deren Gültigkeit nicht ein Jota hinzufügt? Ist es möglich zu übersehen, dass von einer Einordnung des Gelb in die Farbenskala doch nur deshalb die Rede sein kann, weil eine Farbenskala aus der empirischen Beobachtung bereits abgeleitet ist²⁾ oder dass vom „Sinn“ des Fallgesetzes und von „blossen Möglichkeiten“ von Gesetzen überhaupt nur gesprochen werden kann, weil aus der Beobachtung der empirischen Welt sich ein wirkliches Fallgesetz und andere Gesetze bereits ergeben haben d. h. weil die Erfahrungswissenschaft ihr Werk schon getan hat? Sicherlich haben bei dieser Arbeit der Erfahrungswissenschaft nicht-empirische Begriffe bereits mitgewirkt, apriorische Begriffe, welche die „Erfahrung“ und die Ableitung empirischer Einzelgesetze „erst möglich machen“, aber nicht „Ideen“, die als reine Gegebenheiten in dem einzelnen konkreten Ding „geschaut“ werden³⁾.

IV. Weiteres über die Analogie der Mathematik.

Aber wir werden ja auf ein ganzes Gebiet verwiesen, das wir bis jetzt unberücksichtigt gelassen haben, und in welchem solche „reine Gegebenheiten“ unbestreitbar vorhanden sein sollen, auf dasjenige der Mathematik. Wir lassen hier den früher

¹⁾ Linke S. 210.

²⁾ Näheres darüber, besonders auch über das Verhältnis von Erlebnis und Aussage vgl. meine Abhandlung a. a. O. S. 246 f.

³⁾ Ich bleibe allerdings dabei, dass ich ein konkretes Gegebenes mir nur als Individuelles denken kann. Wenn Linke (S. 209) darin wie an verschiedenen anderen Stellen eine „Verwechslung“ findet, so unterliegt er dem Fehler mancher viel mit abstrakten Gedankengängen arbeitenden

besprochenen Einwand einer unberechtigten Ausdehnung des Begriffs des Gegebenen bei Seite und halten uns nur an die Sache. In dieser Beziehung ist zunächst vorzuschicken, dass eine Uebertragung der an mathematischen „Gegebenheiten“ gemachten Feststellungen auf Nicht-Mathematisches an allen Schwächen leidet, die man mit Recht dem Analogieschluss nachsagt. Es kommt ja natürlich immer darauf an, ob die vorausgesetzte Aehnlichkeit zwischen den beiden in Betracht kommenden Gebieten weit genug reicht, um eine Uebertragung zu rechtfertigen. Demgegenüber haben wir auf die durchgreifende Verschiedenheit beider Gebiete hingewiesen, deren Erkenntnis eines der wichtigsten Entwicklungsfermente und zugleich eine der wertvollsten Errungenschaften der Kantischen Philosophie ist.¹⁾ Tatsächlich scheinen mir auch Kants Bestimmungen den Unterschied immer noch am schärfsten zu kennzeichnen, am klarsten vielleicht, wenn er unterscheidet zwischen dem „Vernunftgebrauch nach Begriffen,“ „indem wir nichts weiter tun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. a posteriori (aber jenen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäss) können bestimmt werden“ und dem „Vernunftgebrauch durch Konstruktion der Begriffe, indem diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische Data in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können.“²⁾ Wohl werden auch die mathematischen Bestimmungen an den Erscheinungen selbst vorgefunden, aber sofern sie vorgefunden werden, sind sie empirisch gegeben: sofern sie nicht empirisch gegeben sind, werden sie durch „Konstruktion“ erst geschaffen. Die nichtempirischen „reinen Wesen“ der Phänomenologie lassen sich nicht in derselben Weise unabhängig von der Erfahrung erzeugen, sondern sie sind an das Empirisch-Gegebene gebunden und gleichen darin voll-

Forscher, dass er meint, eine Anerkennung gerade seiner Begriffsunterscheidungen bei jedermann voraussetzen zu dürfen und darum mit dem Vorwurf der Verwechslung, der doch nur unter dieser Voraussetzung berechtigt sein kann, allzusehr bei der Hand zu sein.

¹⁾ a. a. O. S. 230 ff., 236 f. In dieser Beziehung könnte man daher sagen, dass Husserls Phänomenologie zu gewissen Grundgedanken der grossen vorkantischen rationalistischen Systeme zurückkehrt. Man könnte in ihr eine Verbindung des kartesischen Ideals einer Universalmathematik mit Platons Ideenlehre sehen.

²⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 555.

kommen den Begriffen, welche die Erfahrungswissenschaft aus dem Gegebenen ableitet.¹⁾ Bedenklich ist endlich noch, dass hier eine Uebertragung durch Analogie erfolgen soll von einem dem gewöhnlichen Denken und Schauen unmittelbar zugänglichen Gebiete auf ein anderes, das sich erst auf Grund besonderer „Einstellung“, „Einklammerung“, „Ausschaltung“ erschliesst. Die Beweiskraft, die von der Phänomenologie in der vielgebrauchten Analogie mit der Mathematik gesucht wird, ist also dadurch geschwächt, dass es sich für denjenigen, der erst überzeugt werden soll, um zwei für ihn — eben so lang er noch nicht überzeugt ist — verschiedene geistige Funktionen handelt. Um so wichtiger erscheint dann die Frage, worauf zuletzt die Wahrheit der phänomenologischen Erkenntnisse für sich allein betrachtet beruht.

V. Phänomenologie und Wahrheitskriterium.

Weshalb die Frage nach dem Wahrheitskriterium in der Phänomenologie keine befriedigende Antwort findet, glaube ich in meiner Abhandlung²⁾ gezeigt zu haben. Ich muss mich darauf beschränken, diese Ausführungen unter Hervorhebung der Hauptpunkte und unter Berücksichtigung der Erwiderung Linkes zu ergänzen und wo es nötig erscheint, näher zu begründen. Der Phänomenologe erfasst in unmittelbarer Erkenntnis „reine Gegebenheiten“ und hat darin unabhängig von aller Erfahrung die wahre Erkenntnis ihres Wesens. Er soll, wie Linke zugiebt,³⁾ auch irren können, so wie auch der Mathematiker gelegentlich irrt, aber der einmal richtig erschaute Wesenszusammenhang könne durch Beobachtung und Induktion keinerlei Aenderung erfahren. Wir sehen hier von dem bereits kritisierten Analogieschluss auf die Mathematik ab, obwohl sich unschwer zeigen liesse, dass der mathematischen Erkenntnis die logische Kontrolle berichtigend und ergänzend dauernd zur Seite geht. Es handelt sich aber um Gegebenheiten der Erfahrungswelt, die wie z. B. die Farben, mindestens ausserdem Gegenstand der empirischen Forschung sind. Der einmal erschaute Wesenszusammenhang soll durch Beobachtung und Induktion keinerlei Aenderung erfahren können, so wenig als physikalische Gesetze durch juristische eine Aenderung erfahren

¹⁾ Für alles übrige muss ich auf die früher zitierten Ausführungen meiner Abhandlung S. 230ff. verweisen.

²⁾ a. a. O. S. 262f., 243f.

³⁾ Linke S. 212ff.

können. Aber hier handelt es sich doch nicht um „heterogene Gebiete“, sondern um dieselben Gegenstände, für die neben der sonst auf sie gerichteten Forschungsweise, in der sich — denn das ist das Wesen von Beobachtung und Induktion — Wahrnehmung und Denken durchdringen, ein besonderes Verfahren unmittelbarer Wesenserkenntnis behauptet wird. Richtig gewendet müsste Linkes Frage vielmehr lauten: Können denn physikalische Gesetze¹⁾ (oder juristische) durch die Anwendung logischer eine Aenderung erfahren? Natürlich können sie das,¹⁾ ebenso — fügen wir hinzu — wie jede der Erkenntnis dienende Auffassung eines „Gegebenen“ durch andere oder ähnliche Auffassungen desselben oder eines ähnlichen Gegebenen und deren logische Verarbeitung berichtigt oder ergänzt werden kann. Wenn der Phänomenologe aus einer Qualität die Eigenschaften abliest, die in ihr liegen und dabei „Lesefehler“ macht, woran erkennt er denn, dass er solche gemacht hat und wie vermag er sie zu korrigieren, wenn nicht dadurch, dass er sie zu anderen Wesenserschauungen in Beziehung bringt, mit ihnen vergleicht und daraus seine Folgerungen zieht? Dann gründet sich aber auch schon die Wahrheit der einzelnen Sachverhalte nicht mehr auf das „Schauen“ allein, sondern auf die Mitarbeit des Denkens, das ganz wie bei der empirischen Forschung aus einer Vielheit von „Gegebenheiten“ seine Folgerungen zieht. Es hilft nichts, dagegen zu sagen, die Wahrheit des fraglichen Sachverhaltes gründe sich nicht auf die psychologischen Vorgänge einer Verwertung früherer Erfahrungen, die ja nicht zu bestreiten seien, sondern auf die „ideellen“ Qualitäten selbst;¹⁾ denn die „Verifikation“, die Bewahrheitung, die natürlich auch nach unserer Ansicht nicht in dem Aufzeigen der entsprechenden psychologischen Vorgänge, sondern in der empirisch-logischen Begründung besteht, lässt sich für unsere Frage von dem Wahrheitsinhalt nicht trennen. Beides jedoch ist, wie wir gesehen haben, von der Möglichkeit abhängig, die unrichtige Wesenserkenntnis von der unrichtigen zu unterscheiden. Da diese Unterscheidung aber Vergleichung und logische Verarbeitung des Vergleichenen mit sich

¹⁾ Linke 212.

¹⁾ Wobei selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass die „physikalischen Gesetze“ nicht bereits als unbedingt richtig anerkannt sind, denn dass „Richtiges“ nicht mehr als unrichtig erwiesen werden kann, wäre eine Tautologie.

¹⁾ Linke S. 214.

führt, so verbindet sich schon in der Erkenntnis des Wesens einzelner Gegebenheiten Schauen und Denken, genau so, wie beides in der empirischen Erkenntnis stets verknüpft ist.¹⁾

¹⁾ Auf meine im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Ausführungen ist Linke nicht eigentlich eingegangen. Seine Aeusserung, dass er meine „Gründe gegen die Lehre von der Intentionalität“ nicht zu billigen vermag, (S. 221) veranlasst mich nur, nochmals zu betonen, dass alle die Schwierigkeiten, die er gelegentlich berührt, nur bei ungenügender Scheidung der naiven und der wissenschaftlichen Ansicht bestehen bleiben. Was z. B. die „Bildtheorie“ betrifft, so ist für den Naiven das Ding „draussen“, das „Bild“ „in mir“, und zwar natürlich als „Bild“, wobei sich das natürliche Bewusstsein beruhigt; für den Erkenntnistheoretiker ist das „Bild“ die durch das „Affizierende“ hervorgerufene Vorstellung, die im naiv-räumlichen Sinne weder draussen noch „in mir“ ist und deren Gegenstandsbeziehung im Augenblick der Wahrnehmung eben durch das „Affizierende“ und bei der Reproduktion durch das „Wiedererkennen“ vermittelt ist (a. a. O. S. 263 ff. Linke S. 219 f, 190 ff). Dass Husserls Begriff der „Abschattung“ über die Schwierigkeiten nicht Herr wird (a. a. O. S. 268), hat neuestens Richard Hertz in seinen „Prolegomena zu einer realistischen Logik“ (Halle 1916, S. 125 f.) gezeigt. Auf meinen Nachweis, dass die genannten Schwierigkeiten erst aus einer Vermischung des naiven und des erkenntnistheoretischen Standpunktes entstehen, (a. a. O. S. 271) antwortet Linke (S. 211) mit der Bemerkung, dass die „Welt des naiv-praktischen Realismus“ „aus einer höchst unklaren Mischung phänomenologischer und naiv-empirischer Einsichten“ bestehe. Ich bedaure, bei meiner Ansicht beharren zu müssen und meine a. a. O. S. 269 f. und 271 f. gegebene Beweisführung nicht widerlegt zu sehen. Die Intentionstheorie der Phänomenologie spricht von dem „Gegenstand“ zunächst so, als ob er entsprechend der naiven Anschauung, ein von unserem Vorstellen unabhängiges Etwas wäre, zu dem noch hinzukommen könnte, dass er von uns „gemeint“ oder auf ihn „abgezielt“ wird. Zugleich fasst er aber dieses „Meinen“ des Gegenstandes mit Einschluss des Letzteren im wissenschaftlichen Sinne als Bewusstseinerlebnis, nimmt damit unseren Anteil an dem Vorhandensein des Gegenstandes mit herein und begiebt sich damit des Rechtes, vom „transzendentalen Idealismus“ abzusehen, der den Gegenstand zum Problem macht. Demgegenüber sehe ich einen grossen Vorteil darin, sich von Anfang an darüber klar zu sein, dass wir den „naiven Realismus“ als Ausgangspunkt und Orientierungsmittel überhaupt nicht entbehren können, und ich glaube darin, wie z. B. die Auseinandersetzung zwischen B. Bauch (Idealismus und Realismus, Kantstudien XX, 1915, S. 97 ff. vgl. besonders S. 100 und: ders. Schlussbemerkung zu meiner Diskussion mit A. Messer, ebenda S. 302 ff.) und A. Messer (Ueber Grundfragen der Philosophie der Gegenwart, ebenda S. 65 ff.; ders. Zur Verständigung zwischen Idealismus und Realismus S. 299 ff., besonders S. 300) gezeigt hat, mit sonst von verschiedenen Voraussetzungen herkommenden Forschern übereinzustimmen. Der „praktische Realismus“ den ich vertrat, ist sich bewusst, dass der naive Realismus Ausgangspunkt

Die Unmöglichkeit, in einer solchen Wesenserkenntnis von Gegebenheiten die wissenschaftliche Verwertung sonstiger Erfahrungsergebnisse vom „Schauen“ selbst zu trennen, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die logische und sprachliche Form berücksichtigen, in der Erkenntnis überhaupt ihren Ausdruck findet. Die Wesenserkenntnis z. B., dass Orange „in der nach Aehnlichkeit richtig geordneten Farbenreihe seine Stelle zwischen Rot und Gelb hat“, ¹⁾ ist doch wohl noch nicht als Erkenntnis vorhanden in dem Augenblick, in welchem irgend jemand die z. B. auch von einem Tier zu erlebende sinnliche Wahrnehmung von Orange neben anderen Farben erlebt hat, sondern erst im Augenblick der Gestaltung des Erlebten zu einer logisch im Urteil, sprachlich im Satz ausdrückbaren Wahrheit. Wie sollte innerhalb dieser aber von einer Stelle in der „Farbenreihe“ die Rede sein können, ohne für die auszusprechende Wahrheit selbst die früheren Feststellungen oder die erfahrungswissenschaftliche Kenntnis der Farbenreihe mitzuverwerten? Es ist richtig, dass eine solche Erfahrungswissenschaft das Ziel einer Irrtumslosigkeit im absoluten Sinne nie erreichen kann. Alle Wissenschaft von Gegebenheiten, die nach unserer Ansicht immer empirischer Natur ist, bleibt ein „unendlicher Prozess“, ein „Annäherungsverfahren“. Ein neues Zeugnis dafür bietet z. B. die neueste Entwicklung der Naturwissenschaft, die eine ganze Reihe bisher scheinbar unbedingt feststehender Sätze ins Wanken gebracht hat. Die Phänomenologie wäre aber, wie mir scheint, unter Voraussetzung der eigenen Charakteristik ihrer Forschungsmethode, doch wesentlich schlimmer daran. Denn es fehlte ihr

und Orientierungsmittel sein muss, aber auch nicht mehr sein kann. Eine Vermischung der Standpunkte liegt darin ebensowenig, wie in dem Verfahren des Astronomen, der dauernd von dem Bilde der scheinbaren Bewegung der Himmelskörper, die ihm seine Sinne darbieten, ausgehen und sich daran orientieren muss, obwohl seine Wissenschaft ihn längst von der Unrichtigkeit dieses Bildes überzeugt hat.

¹⁾ Schwerverständlich ist mir, wenn Linke (S. 212f. und 214) diesen Satz als apriorische Wesenserkenntnis, den andern aber, dass Rot und Grün mit einander gemischt Weiss ergeben, als „vérité de fait“ in Anspruch nehmen will. Der Unterschied zwischen beiden geht doch wohl nach einer ganz anderen Richtung; auf der einen Seite Vergleichung auf grund unmittelbarer Anschauung, auf der anderen Seite Feststellung des Ergebnisses eines technischen Vorgangs, das man überhaupt den Farben in keinem Falle „ansehen“ kann. Hinsichtlich ihres Ranges innerhalb der Wahrheitsklassen aber stehen beide als Aussagen über Farbenbeziehungen offenbar auf derselben Stufe einer *vérité de fait*.

ein über die individuelle Behauptung eines so oder so eingestellten Wesensforschers hinausgehendes Wahrheitskriterium und damit die Möglichkeit, einer beliebigen aus dieser Quelle geschöpften Behauptung gegenüber die eigne für richtig gehaltene Ansicht durchzusetzen.¹⁾

VI. Ergebnis.

Ich habe zur Genüge zu erkennen gegeben, dass ich die Phänomenologie viel höher einschätze, als aus diesen Folgerungen sich ergeben würde. Ich bewundere den Scharfsinn, mit dem ihr Urheber in der folgerichtigen Durchführung seiner wissenschaftlichen Ziele weiter und weiter vordringt. Aber ich glaube allerdings das Verhältnis der phänomenologischen Methode zur Empirie anders beurteilen zu müssen,²⁾ als er selbst und seine Schule. Es scheint mir, dass es auch der Phänomenologie in ihrer jetzigen Form nicht anders geht, als allen den andern wissenschaftlichen Versuchen, erfahrungsmässig Gegebenes durch Erkenntnisinhalte, die selbst unabhängig von der Erfahrung gewonnen sein sollen, zu meistern. In der tatsächlichen Ausführung zeigt sich, dass sie ohne Anleihen bei der Erfahrung nicht auskommen. Es ist natürlich, dass dies in den die ganze Lehre erst begründenden Ausführungen ihres Urhebers weniger hervortritt, als in den mannigfachen Versuchen ihrer Anwendung, soweit sie jetzt vorliegen. Ich glaube gezeigt zu haben, dass wir in diesen in mehrfacher Hinsicht wertvollen Versuchen im Grunde nichts anderes zu sehen haben als eine begriffliche Analyse und eine unabhängig von naturwissenschaftlichen Methoden sorgfältig durchgeführte Bearbeitung bestimmter Gebiete der empirisch-deskriptiven Psychologie. Dass überhaupt, wie Husserl selbst es ausdrückt, eine „systema-

¹⁾ Auch jede Aufforderung zu einer „Nachprüfung“ (Linke S. 215) schliesst ja doch die Forderung zu einer Vergleichung ein und diese wiederum führt auf geradem Wege zu einer Schauen und Denken verbindende Wesenserkenntnis und damit über die blosses Wesensschauung hinaus.

²⁾ Natürlich war es dabei nicht meine Absicht, den Wert der Phänomenologie „auf terminologischem Wege herabzusetzen“. (Linke S. 218 f.) Ich habe vielmehr versucht, sie nach ihrem Werte sachlich in die philosophische Arbeit der Gegenwart einzuordnen. Dass die daraus etwa folgende Wertung dem Jünger einer solchen „neuen Wissenschaft“, der sie fast nach einem geschichtlichen Gesetz zunächst notwendig überschätzen muss, nicht ausreichend erscheint, ist möglich, ändert aber nichts an der Notwendigkeit und dem Recht sachlicher Prüfung.

tische, das Psychische immanent erforschende Bewusstseinswissenschaft“ für die Gegenwart ein Bedürfnis ist und dass es an einer selbständigen Durcharbeitung der begrifflichen Grundlagen und des einheitlichen Aufbaus der Psychologie vielfach noch fehlt, ist auch meine Ueberzeugung¹⁾ und es scheint mir, dass zur Erfüllung dieser Aufgabe von der Phänomenologie die wertvollsten Beiträge zu erwarten sind, allerdings nicht auf dem Wege eines von aller Erfahrung losgelösten „Schauens reiner Gegebenheiten“, sondern in dauernder Fühlung mit der Erfahrungswissenschaft und in derjenigen Verbindung von Anschauung und Denken, die nach Kants klassischem Zeugnis allein zu einer allgemeingiltigen und notwendigen Erkenntnis führt.

¹⁾ Mein „Lehrbuch der Psychologie“ (Tübingen 1912) stellt den Versuch dar, weit über den Zweck eines blossen „Kompendiums“ hinaus neben der systematischen Förderung der einzelnen Zweige der Psychologie für die Ausführung dieses Planes durch eine umfassende Gesamtbearbeitung des ganzen Gebietes die Grundlagen zu schaffen.

Aesthetische Idee und Kunsttheorie.

Anregung zur Begründung einer phänomenologischen Aesthetik
von Dr. Walter Meckauer-Breslau.

Der Begriff der „ästhetischen Idee“, wie er durch Kants Kritik der Urteilskraft inauguriert wird, scheint mir für die Entwicklung einer Kunsttheorie besonders fruchtbar zu sein. Gerade er aber hat trotz der Wirkung, die von ihm für die folgende Aesthetik ausgeht, verhältnismässig weniger Bearbeiter gefunden als andere, nicht einmal so fruchtbare Begriffsschöpfungen bei Kant. Eine nach allen Seiten hin befriedigende Klarlegung des Begriffes der „ästhetischen Idee“ ist meines Wissens bis heute noch nirgends gegeben worden. Vor der Entwicklung einer Kunsttheorie, in der der Begriff der ästhetischen Idee eine Rolle spielen soll, ist es daher nötig, die Frage zu stellen, wie Kant zu der Konzeption dieses Begriffes gekommen ist.

Geschichtlich weist die „ästhetische Idee“ auf die Abstammung von Baumgarten-Meier hin. In der *ubertas aethetica* Baumgartens, in der Definition von dem „Reichtum“ der ästhetischen „Begriffe“ als einem Vermögen, „sehr viel bei einer Sache zu gedenken“, hat die Kantische ästhetische „Idee“ ihre Quelle.¹⁾ Der „ästhetische Begriff“, das „*flumen ingenii*“ wurde bei Meier das erste Erfordernis des schönen Denkens. Meier spricht von der „*perspicuitas et lux aethetica*“, von der Augenscheinlichkeit und der Klarheit der ästhetischen Begriffe. Er nennt solche ästhetische Begriffe auch „*conceptus praegnantes*“, d. h. nachdrückliche „körnichte Begriffe“, weil sie „vieles in sich enthalten und aus vielen Teilen bestehen“.²⁾ „Körnigt“ nennt Meier solche

¹⁾ s. Otto Schlapp: Kants Lehre vom Genie u. d. Entstehung d. Krit. d. Urtkr. Göttingen 1901, S. 60.

²⁾ Vgl. hierzu Lotzes Bemerkung über Kants ästhetische Ansichten (Gesch. d. Aesth. i. Dtschld., München 1868).

Begriffe, die gleichsam „trächtig“ sind, die voll von „Nebenbegriffen“ stecken, die aber diese Nebenbegriffe erst bei näherem Zusehen und Ueberdenken aus sich hervorgehen lassen. Die „körnigten“ Begriffe bilden für den Verstand eine Art „Prospekt“, in welchem der Hauptbegriff am nächsten steht, während die Nebenbegriffe wie in weiter Ferne hinter ihm auftauchen. Diese trächtigen Begriffe machen die Lebhaftigkeit jeder dichterischen Schöpfung aus. Man kann die Theorie der „Nebenideen“ weiter bei Eberhard in seiner Preisschrift verfolgen, auch an Herders Lehre von der „Idee und dem Ideal“ hat sie ihren Anteil,¹⁾ und zweifellos wirkte sie in Kant nach, als er seine „ästhetische Idee“ im Jahre 1790 als eine Vorstellung der Einbildungskraft definierte,²⁾ „die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann“. Hier glaubt Schlapp auch eine Beeinflussung durch Sulzer zu erblicken,³⁾ dem Kant die Lehre von der „*vivida vis*“ des Geistes („Geist“ im ästhetischen Sinne verstanden) verdankt. So weist der Begriff der Kantischen ästhetischen Idee nach zwei Seiten hin, die letzthin beide auf Leibniz und die englischen Psychologen zurückleiten. Einerseits hat die Theorie der „Nebenideen“, der „Vergesellschaftung der Ideen“, der „Mittelideen“, in denen die ästhetische Idee Kants die ihr eigentümliche, begrifflich unerreichbare Mannigfaltigkeit besitzt, ihre Quelle in der „*idée médiate*“ bei Leibniz⁴⁾ und gleichzeitig in der Lehre von der Erweckung neuer Ideen durch eine Anfangsidee, an welche die neuen Ideen angrenzen: in der Lehre der englischen Associationspsychologen. Andererseits hat die Theorie von der „lebendigen Kraft“ des Geistes, die bei Kant als „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“ definiert wird, ihre Wurzel in der Lehre vom „*wogenden fundus animae*“, in der Leibniz'schen Lehre von der kontinuierlichen Wirksamkeit der Seele und wiederum gleichzeitig in dem ununterbrochenen Fluss des inneren Geschehens, in der Belebtheit der Seele, die sich in der Theorie von der „Ideenassociation“ Lockes und Humes kundgibt. Die Auffassung der

1) Günther Jacoby: Herders u. Kants Aesthetik, Lpz. 07, S. 180.

2) Kr. d. Urtkr. (Reclam), S. 182, 217

3) Schlapp, a. a. O., S. 413.

4) Schlapp stellt ferner einen Anteil des engl. Philosophen Alexander Gerard, der gleichfalls den Terminus „Mittelbegriff“ und „Mittelidee“ anwendet, an der Kantischen Fassung der „ästhetischen Idee“ fest. (a. a. O. S. 338.)

Schönheit als Symbol des Sittlich- Guten¹⁾ ist ein drittes Ingrediens, das die Vorliebe Kants für die Attribute in der Kunst²⁾ der ästhetischen Idee beifügt und sie so mit der Kunsttheorie seiner Zeit, dem Allegorismus Bodmers, Breitingers und Winckelmanns, verbindet.

Wenn Kant, wie man sieht, mannigfache Elemente seiner „ästhetischen Idee“ aus dem aufraffte, was ihm die historische Entwicklung bot, so könnten doch diese verstreuten Ingredienzien die systematische Bedeutung nicht erklären, die Kants ästhetische Idee in seiner Kritik der Urteilskraft gefunden hat. Was zunächst die Stellung der Kantischen „ästhetischen Idee“ zu dem „ästhetischen Begriff“ bei Baumgarten-Meier angeht, so hat der Terminus bei Kant, entsprechend der durch Kant geschaffenen neuen Lage des philosophischen Problems, eine systematische Verschiebung erfahren, die ihn wesentlich von der früheren Stellung unterscheidet. In dieser Verschiebung des Begriffes liegt nicht nur der Gegensatz Kantischer Gedankenbildung zu Baumgarten-Meierscher, sondern auch der Fortschritt, den die Philosophie von der vorkritisch-spekulativen Metaphysik zur kritischen Erkenntnistheorie Kants gemacht hatte.

Den Begriff der ästhetischen Idee führt Kant in seine Untersuchung ein, wie zunächst zu bemerken ist, um zu erklären, was man in ästhetischem Sinne unter „Geist“ versteht. „Geist“ heisst das „belebende Prinzip im Gemüte“.³⁾ Dieses belebende Prinzip definiert Kant als das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“.⁴⁾ Hier gibt er auch die Definition der ästhetischen Idee als Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein Begriff adäquat sein kann, und die folglich keine Sprache völlig zu erreichen und verständlich zu machen vermag. Diese ästhetische Idee ist ein Vermögen des „Geistes“, und in dem „Geist“ erkennt Kant die spezifische Fähigkeit des Talentes, welche das Genie vor dem nur erkennenden Kopfe voraushat.⁵⁾ Das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“, d. h. der „Geist“ macht also das wesentliche Merkmal des Genies aus. Kant spricht das an einer

1) Kr. d. Urtkr. S. 230.

2) ib. S. 183.

3) Kr. d. Urtkr. S. 181.

4) ib. 182.

5) ib. 186.

späteren Stelle seiner Untersuchung noch einmal direkt aus. „Man kann,“ sagt er,¹⁾ . . . „Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären.“ An einer andern Stelle nannte Kant Genie das Talent, „welches der Kunst die Regel gibt.“²⁾ Das Genie, welches das Vermögen ästhetischer Ideen ist, gibt also der Kunst die Regel. Und zwar gibt es diese Regel nicht nach einem Begriffe, sondern nach dem, „was bloss Natur im Subjekte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann.“³⁾ Kunst ist nach Kant nicht ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies, und „bekommt“ also ihre „Regel“ durch ästhetische Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind.“⁴⁾ Die ästhetischen Ideen des Genies geben dem Kunstwerk die Regel oder mit anderen Worten: seine spezifische Form, d. h. eine Form, welche das Urtheil über das Kunstwerk zum Geschmacksurteil macht, indem sie ihm die wesentlichen Merkmale des Urteils über schöne Gegenstände verleiht: ein Wohlgefallen, das von keinem Interesse bestimmt wird, eine Allgemeinheit und Notwendigkeit des Gefallens, welche ohne Begriff gilt, und die Aussage über eine Zweckmässigkeit, die von keinem Zweck gefordert wird. Die ästhetische Idee ist, wie wir auch sagen könnten, konstitutiv für das Kunstwerk und regulativ für den schaffenden Künstler. Das Geschmacksurteil ist das Urtheil über die Schönheit schöner Gegenstände. Schönheit aber ist, wie Kant lehrt,⁵⁾ „der Ausdruck ästhetischer Ideen“. Das Geschmacksurteil ist also, — anders ausgedrückt, — das Urtheil über den „Ausdruck ästhetischer Ideen“. Die ästhetische Idee hat im Kunstwerk, dem sie als konstitutives Prinzip die Regel gibt, den Ausdruck, welcher das Urtheil darüber zu einem Geschmacksurteil bestimmt. In der ästhetischen Idee also liegt letzten Endes auch der Grund für die vier spezifischen Momente des Geschmacksurteils, von denen wir eben gesprochen haben.

Wie ich glaube, ist damit die zentrale Bedeutung der ästhetischen Idee für jede ästhetische Analyse in das richtige Licht gerückt. Der Begriff der ästhetischen Idee verbindet die Theorie der Kunst überhaupt, welche Kant aus der Analyse des Geschmacks-

¹⁾ ib. S. 219.

²⁾ ib. S. 174, 178.

³⁾ ib. S. 219 (174).

⁴⁾ Kr. d. Urkr. S. 228.

⁵⁾ ib. S. 190.

urteils gewinnt, mit einer Theorie des Kunstwerkes und des Künstlers — die nicht von der Kunst als Objekt ihren Ausgang nimmt, sondern von dem Objekt der Kunst.

Und dieses ist der Punkt, an dem Schiller eingesetzt hat, welcher die ästhetische Idee — allerdings in anderer Benennung — zum einzelnen Kunstwerk herabsteigend, für die inhaltliche Aesthetik fruchtbar gemacht hat. Auch hierauf ist es nötig einen Blick zu werfen, bevor wir die ästhetische Idee für unsere Kunsttheorie nutzbar machen.

Schiller spricht in mehreren seiner klassisch gewordenen Briefe an Körner¹⁾ von der Autonomie des Kunstwerkes, die er in Analogie zu der Autonomie des sittlichen Individuums „Freiheit in der Darstellung“ nennt, oder mit einem noch bezeichnenderen Ausdruck, der gleichzeitig den Gegensatz zu der noumenalen Welt des Willens enthält: „Freiheit in der Erscheinung.“ Das Kunstwerk erscheint Schiller wie aus eigener innerer Notwendigkeit bestimmt. Und nicht nur bestimmt, sondern auch geschaffen. Das Kunstwerk ist nicht nur Autonomie, sondern autonome Darstellung, freie Selbstdarstellung aus dem künstlerischen Gedanken: Heautonomie! Das Kunstwerk schafft sich aus seiner inneren Notwendigkeit. Die innere Notwendigkeit aber ist die Regel, die seine Form bestimmt, die — indem sie die Form bestimmt — diese zum Ausdruck der inneren Notwendigkeit macht. Wie wir gesehen haben, besitzt das Kunstwerk eine solche Regel in der ästhetischen Idee, welche dem Vermögen des Genies entspringt. Die ästhetische Idee ist es, die wir darum die Norm der Kunstgestaltung nennen zu können glauben. So kommen wir zu dem Grunde, warum jedes Kunstwerk nur als durch die ästhetische Idee bestimmt erscheinen darf. Die ästhetische Idee ist es, die das Kunstwerk schafft. Das Kunstwerk ist der sinnliche Ausdruck der ästhetischen Idee. Deshalb wird alles, was anderen Beziehungen entspricht, dem eigentlich Künstlerischen Gewalt antun. Bleiben wir einen Moment bei diesem Punkte stehen.²⁾

Erinnern wir uns der Stelle, wo Kant von dem eigentlich

¹⁾ Briefwechsel zwischen Schiller u. Körner, (Cotta Bd. 3), Stuttgart u. Berlin S. 18, 23, 33, 39, 40, 43, 45, 47, 54 ff.

²⁾ Ueber Schiller und die ästhetische Idee vergl. die Seiten 114, 116—119, 127 und 131 meiner Arbeit „Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson“, Felix Meiner Leipzig 1917.

„Symbolischen“ die „Charakterismen“ unterscheidet.¹⁾ Er nennt diese: „sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objektes Gehöriges enthalten, sondern nur jenen nach dem Gesetz der Association“ dienen. Solche Zeichen sieht er z. B. in algebraischen und mimischen Ausdrücken. Das Symbolische zeigt also eine innere Verknüpfung mit dem, was es symbolisiert. Der Charakterismus dagegen ist eine willkürliche Association zu einem Vorstellungsinhalte. Insofern kann er auch niemals, wie das Symbolische, als äusserer Gegenstand eines inneren Erlebnisses aufgefasst werden. Er ist der ästhetischen Idee ein Fremdes, während das Symbol mit derselben in einem Erleben identisch erscheint. Nun liegt meines Erachtens ein solcher Uebergang vom Symbol zum Charakterismus schon überall da in der Kunst vor, wo die ästhetische Idee nicht gesetzgebend gegenüber dem Gegenstand, auf den sie bezogen ist, erscheint. Denn dort tritt ihr der Gegenstand als etwas Selbständiges gegenüber, den ein fremder Wille ihr als Symbolzeichen bestimmt hat. Es kann daher auch hier von keinem Kunstwerk gesprochen werden, da ja ästhetische Idee und Gegenstand auseinanderfallen. Wo dagegen die ästhetische Idee sich ihren Gegenstand bestimmt, tritt das spezifisch Symbolische zu Tage, das wir „Kunstwerk“ nennen.

Wir müssen also dieses künstlerische Symbol aufs strengste von jedem Zeichensymbol trennen. Man hat sich aber gewöhnt, nur das Zeichensymbol, den Charakterismus, im Sprachgebrauch für gewöhnlich mit dem Wort „Symbol“ zu benennen. So sicher nun zwar jede Kunst im echten Sinne symbolisch ist, so gewiss ist das „Symbolistische“ im letzteren Sinne ein Fremdkörper im Organismus der Kunstschöpfung!

Fassen wir das Ausgeführte in einem Beispiele zusammen:
 Der Eindruck, welchen ein mittelalterliches Gemälde der Madonna, sagen wir z. B. die „Madonna im Rosenhag“ von Stephan Lochner, machen kann, kann ein verschiedener sein. Einem Pilger, der vor dem Bilde steht, erscheint die Gestalt der Himmelskönigin als Gegenstand anbetender Verehrung. Für ihn ist das Bild eine Mahnung an die Glaubenssätze, denen er sein Leben zugeschworen hat. Hier findet ein materiales Wohlgefallen statt, das von dem gewählten religiösen Stoff, nicht von dessen Verarbeitung in einen künstlerischen Gedanken ausgeht. Der Kunsteindruck, den der Pilger hat, wird also kein rein ästhetischer sein. Ebenfalls material

¹⁾ Kr. d. Urtkr. S. 229.

ist das Wohlgefallen, das der äussere, nur sinnliche Reiz des Farbenkomplexes etwa auf einen schaulustigen Wilden macht, nur dass hier das nackte Material den Eindruck erzielt, während es im ersten Falle das Wertgebiet und die Gegenständlichkeit des ästhetischen Darstellungsstoffes war. — Einem Kunsthändler andererseits, der dieselbe Madonna betrachtet, erscheint die Virtuosität der Malerei, die Komposition des Ganzen, die Konstruktion des Raumes vielleicht als ein besonderes Merkmal eines Kunstwerkes. Für ihn bedeutet die Maltechnik eine Erinnerung an den Wert des Bildes. Die sinnliche Darstellung einer ästhetischen Idee erscheint ihm also zum Zwecke eines besonderen Nutzens gerade so gemalt zu sein. Ein Vierter endlich, ein Moralist, sieht in der dargestellten Madonna die Verkörperung der Tugend oder der keuschen Mütterlichkeit. Ihm ist das Gemälde das Symbol für einen erzieherischen Gedanken. Auch hier scheint ein fremder Zweck die Darstellung bestimmt zu haben. Das Bild erfüllt einen symbolischen Zweck, eine, wir könnten sagen: symbolistische Funktion, deren nahe Verwandtschaft mit dem, was Kant „Charakterismus“ nennt, hier offensichtlicher ist als bei den andern erwähnten Beispielen. Als symbolistisches Zeichen tritt die gemalte Madonna für einen didaktischen Denkinhalt ein: sie erscheint bestimmt durch einen ausserästhetischen Zweck (durch einen materiellen, formellen, didaktischen etc.)

Nun denken wir uns einen Künstler vor das Madonnenbild gestellt. Vorurteilslos wird er sich dem Eindrucke hingeben und das Bild allein seiner ästhetischen Natur nach sprechen lassen. Diese aber wird ihn in einen Zustand versetzen, in dem er selbst jene ästhetische Idee erlebt, welche dem Werke zu Grunde liegt. Ihm wird das Beschauen der Madonna zu einem Erlebnis derselben, zu einem Erlebnis, in welchem die Vorstellung des Madonnenhaften eins geworden ist mit dem äusseren Gegenstande (hier dem Bild), der sie anregt. In diesem Falle erscheint das Kunstwerk der Madonna als autonom; denn es erscheint durch nichts bestimmt als durch sich selbst, d. h. eben durch jenes Madonnenerlebnis.

Was hier vom künstlerischen Nacherleben gilt, gilt naturgemäss vom künstlerischen Schaffen selber. Eine Trennung zwischen beiden lässt sich nur mehr äusserlich machen. Auch das Nacherleben ist ein künstlerisches Schaffen, — der Grund, warum zu grosser Kritik stets eine grosse Künstlernatur gehört.

Aus dem angeführten Beispiele gewinnen wir das folgende:

1. Alles künstlerische Schaffen ist autonom, sofern es unter der alleinigen Gesetzgebung der ästhetischen Idee steht.

2. Alles Künstlerische muss selbst erlebt sein, nur insofern kann es eine ästhetische Idee offenbaren.

3. Alles das, was nicht dem Prinzip des Erlebens einer ästhetischen Idee untergeordnet ist, sondern einem anderen Prinzip (einem Zweckprinzip!), ist der Natur des Kunstwerkes entgegen.

4. Nur insofern können religiöse, sittliche, didaktische Elemente zugelassen werden, als sie lediglich den Stoff für ein Kunstwerk abgeben, d. h. sofern sie der Darstellungstoff des Erlebnisses selber sind. Wenn ein Künstler die Madonna in sich selbst erlebt, so kann dieses religiöse Erlebnis wohl zum Kunstwerk werden. Doch ist es religiös nur dem Wertgebiet des Darstellungstoffes nach, nicht dem Prinzip der Darstellung nach: es ist ästhetisch trotz des religiösen Stoffes, nicht wegen dieses Stoffes!

5. Hier finden wir auch die Handhabe, warum wir eine Epigonenkunst ablehnen. Nach einer bestimmten Regel, die von irgendwelchen Zweckabsichten abhängig ist, wird ein sinnlicher Gegenstand in der Epigonenkunst als Symbol für einen intuitiven Inhalt gesetzt. Ursprünglich war die Verknüpfung eine ästhetische. Nun aber drängt sich zwischen die Verbindung des Symbols mit dem Intuitiven das Bewusstsein der Zweckhandlung, wodurch der Gegenstand von dem inneren Erlebnis abgesondert und zum verstandesmäßigen Zwecksymbol gestempelt wird.¹⁾

Wenn wir nun den Begriff der „ästhetischen Idee“ in seinem Verhältnis zur Kunst betrachten, so finden wir eine Bedeutung in ihm, welche weit über die bei Kant nur systematisch geforderte Andeutung hinausgeht. Schiller hat einen Teil der fruchtbaren Gedanken, die der bei Kant allzu nebensächlich behandelte Begriff der ästhetischen Idee impliziert, herausgeholt. Seine Aesthetik wirkt nach einer bestimmten Richtung hin klärend. Doch ist auch durch Schiller der Begriff der ästhetischen Idee nicht volldeutig gefasst worden. Ich sehe in der ästhetischen Idee den wesentlichen Bestand alles Aesthetischen. Wenn man ein Gleichnis anwenden will, so erscheint mir die ästhetische Idee mit einem Wort der Rehmkeschen Schule: als die „Kunstseele“ des Kunst-

¹⁾ Untersuchungen über die ästhetische Idee und das Intuitive enthalten u. a. die §§ 55—67 meiner kritischen Arbeit „Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson“, Leipzig, Felix Meiner, 1917.

werkes.¹⁾ In die „Seele“ des Kunstwerkes tiefer einzudringen, wird nun unsere Aufgabe sein.

Es ist klar, dass es sich dabei nicht um ein psychologisches Problem handelt. Die empirische Aufgabe, von der Aesthetiker wie Meumann und Lipps²⁾ sprechen, kann nicht als letzte Aufgabe der Aesthetik angesehen werden, so aufschlussreich sie in Einzelheiten sein mag. Die ästhetische Idee (und auch der nur gleichnisweise gebrauchte Ausdruck: „Kunstseele“) ist vielmehr ganz als das zu nehmen, als was wir sie herauszustellen bemüht waren: als methodisches Prinzip, als eine Norm für die Gestaltung der empirisch-künstlerischen Erscheinung, als eine Norm, die zugleich von einem Prinzip höheren Grades in logischer Abhängigkeit steht.

Wenn wir nun nach der Abhängigkeit der aesthetischen Idee fragen, so finden wir von neuem ein ähnliches Verhältnis vor, wie bei der Abhängigkeit der empirisch-künstlerischen Erscheinung von der ästhetischen Idee. Wieder ist es das Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem, von Inhalt und gestaltendem Formprinzip vermittels des Ausgedrückten, den der Ausdruck „meint“, von Repräsentation und Repräsentiertem. Wie das sinnliche Material des Kunstwerkes als Repräsentation der ästhetischen Idee erscheint, so ist wiederum die ästhetische Idee nicht das „Eigentliche“, sondern nur eine Repräsentation, eine Repräsentation wieder eines „höheren“ Inhaltes, den sie „meint“, eines Inhaltes, dessen „ihm-meinen“ ihr eben eine Form der Abhängigkeitsbezogenheit erteilt, die als das formgebende Prinzip für die ästhetische Gestaltung zu gelten hat.

Zur Verdeutlichung dieser Beziehung wird es gut sein, ein Beispiel heranzuziehen. Ich entnehme es meinem Buche über den Intuitionismus, wo ich schon in anderem Zusammenhange diese Probleme berührt habe.

„Von jedem Gegenstand“ — führte ich dort aus,³⁾ — gibt es die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von ästhetischen Ideen, wobei zu betonen ist, dass „Gegenstand“ hier im allerweitesten und allerallgemeinsten Sinne gegenstandstheoretischer Betrachtungen

¹⁾ Alfred Werner, Zur Begründung einer animistischen Aesthetik. (Diss.) Stuttgart 1914, S. 61.

²⁾ Meumann, System d. Aesth., Lpz. 1914, S. 9; Lipps, Kult. d. Gegw. I. Abt. 6, Berl. u. Lpz. 1908, S. 388/9.

³⁾ a. a. O. S. 120.

verstanden werden muss. Jener Möglichkeit unendlich vieler ästhetischen Ideen eines Gegenstandes stehen in jedem Material der Sinnlichkeit, z. B. der Anschauung, des Gehörs und der Bewegung, ebenso viele sinnliche Ausdrucksmöglichkeiten offen, die man als mögliche Kunstschönheiten bezeichnen kann. Von der Madonna z. B. — das Madonnasein hier als Gegenstand genommen — gibt es die Vorstellungsmöglichkeit unzähliger ästhetischer Ideen, die, um eine bekannte Erscheinung aus der Kunstgeschichte heranzuziehen, in der Tat im Mittelalter zu Normen ungezählter Madonnengemälde wurden.

Der Punkt, auf den sich alle diese ästhetischen Ideen ihrerseits beziehen, und aus dem sie ihre Formgesetzgebung begründen, ist die Vorstellung des betreffenden Gegenstandes selbst, in unserem gewählten Falle: das Objekt „Madonna überhaupt“, d. h. der Inbegriff des Madonnenseins, das Wesen des als madonnenhaft Bewusstbaren. Die innerste Bedeutung des Bewusstseinsgegenstandes „Madonna“ ist es, die all jenen ästhetischen Ideen ihren Mittelpunkt gibt.¹⁾ Diesen „eidetischen Kern“, wie wir vorläufig einmal sagen wollen, durch die ästhetische Idee in voller Adäquatheit zu repräsentieren (das Grundmotiv alles künstlerischen Strebens), ist dem Künstler de facto versagt, da die durch ihre Beziehung auf sinnlichen Stoff bereits vom faktisch Gegebenen bestimmte ästhetische Idee nur „durch Analogie zum Zwecke des Ausdrucks“ mit eidetischer Gegebenheit verbunden werden kann. So bleibt die tiefste Sehnsucht des Künstlers, das innere darstellerische Erfassen des Objektes selbst, unerfüllt.²⁾ Es schwebt nur als unendliche Aufgabe allem künstlerischen Schaffen vor, als Zielpunkt der ästhetischen Ideen, die in unendlicher Zahl sich gewissermassen von aussen um diesen Gegenstand-an-sich gruppieren.

Das ist es, was auch der französische Metaphysiker Henri Bergson zu meinen scheint, wenn er von dem Akte des Hineinversetzens in das „Herz“ eines Dinges spricht.³⁾ Gemeint ist, das Wesen des Dinges, der Sinn der zu schaffenden Arbeit, in den sich der literarisch Tätige — um ein Bergsonsches Beispiel zu wählen — „hineinzusetzen“ bemüht. Die vielen Zeichnungen, die ein Zeichner von der Stadt Paris machen kann (ein anderes

¹⁾ Der Intuitionismus . . . , a. a. O., S. 120.

²⁾ ib. 121.

³⁾ ib. vgl. hierzu besonders §§ 16 und 48—54.

Beispiel Bergsons), entsprechen ebenso vielen ästhetischen Ideen der Stadt Paris. Keiner aber „erfasst“ das „Wesen“ Paris, setzt sich in das „Pariſsein“ als solches hinein.

Ich habe in meiner Arbeit über den Intuitionismus die Beziehungen, die zwischen den Grundmotiven der Bergsonschen Intuitionsmetaphysik und der Husserlschen Position bestehen, klarzulegen versucht. Ich kann mich daher hier vorläufig mit dieser Andeutung über die Art der Abhängigkeit der ästhetischen Idee begnügen. Dass die Phänomenologie Husserls Probleme berührt, die auch für die Aesthetik in hervorragendem Masse von Wichtigkeit sind, darauf wird noch im Folgenden des weiteren eingegangen werden. Darauf wurde auch schon von anderer Seite hingewiesen. Hier erscheint gerade das Verhältnis des im Grunde ganz und gar ästhetisch orientierten Metaphysikers Bergson zu der methodisch strengen Wissenschaftlichkeit Husserls sehr aufschlussreich, wie ich schon früher betonte. Ich erwähne bei dieser Gelegenheit einen Aufsatz im Jahrgange 1913, der in Hamburg erscheinenden Zeitschrift „Die Güldenammer“, den ich seinerzeit in „Nord und Süd“ besprochen habe und in welchem Husserl, Bergson und der Lyriker Stefan George sehr bezeichnender Weise nebeneinander gestellt werden.¹⁾

Die phänomenologische Methode für die Aesthetik nutzbar zu machen, ist schon mehrfach versucht worden, am bewusst methodischsten von Moritz Geiger im „Jahrbuche für Philosophie und phänomenologische Forschung“ selbst.²⁾ Neben einer phänomenologisch-ästhetischen Methode aber scheint mir, wie angedeutet, noch eine andere, noch bedeutendere Beziehung der Phänomenologie zur Aesthetik zu bestehen: eine Beziehung, die sowohl Inhalt wie Form des Aesthetischen in besonderer Weise bestimmt.

Betrachten wir aber zunächst die Beziehung der Phänomenologie zur Aesthetik in methodischer Hinsicht. Wir finden dann, dass sie nicht nur sachlich, sondern auch historisch vorbereitet ist. Die Entwicklung der Kunsttheorie seit Kant lässt sich nach Lipps³⁾ am besten nach zwei Richtungen hin charakterisieren: als deduktive Aesthetik und als induktive Aesthetik. In der Philosophie des deutschen Idealismus war das Hauptinteresse der Aesthetiker auf „den letzten idealen Gehalt des Schönen“ gerichtet,

¹⁾ Meckauer: Der Streit um Bergson, Nord und Süd, 41. Jahrg., S. 226.

²⁾ Jahrbuch Bd. I, Teil 2, Halle 1913, S. 567—684.

³⁾ Lipps a. a. O. 387.

auf die Frage, „wie das Absolute im Schönen sinnlich-anschaulich werde“. Diese „Aesthetik von oben“ erreichte ihren Höhepunkt in Friedrich Theodor Vischers fünfbändiger systematischer „Aesthetik“. Gegenüber der deduktiven Aesthetik der Romantik aber begründete Gustav Theodor Fechner im Anschluss an Eduard von Hartmann eine induktive Aesthetik. Er ging nicht von den letzten allgemeinen idealen Gegebenheiten aus, sondern von den einzelnen Fakten der psycho-physischen Analyse. So kam er zu seiner „Aesthetik von unten“, die der „Aesthetik von oben“ gegenüber trat. Seitdem ist der Streit um die Frage, ob „Aesthetik von oben“ oder „Aesthetik von unten“ nicht zur Ruhe gekommen. Auch die aus der Romantik kommende, an Herder, Novalis, Wilhelm Schlegel, Jean Paul anknüpfende und durch Fechners Unterscheidung „sinnlicher“ (direkter) und „associativer“ Faktoren entstandene Einfühlungstheorie,¹⁾ die nach Lotze von Lipps, Volkelt und Groos entwickelt wurde, erscheint, soviel näher sie auch der von uns vertretenen Theorie steht, wie ich an anderer Stelle noch ausführen zu können hoffe, dennoch nicht als eine „Versöhnung“²⁾ jener beiden einander entgegenstehenden Methoden der Aesthetik: der deduktiven und der induktiven. Sie bedeutet vielmehr nur eine Verfeinerung der „Aesthetik von unten“, ist aber, wie jede Methode, die sich auf experimentelle Begründung stützen kann, ganz gleich ob sie es wirklich tut, wie die interessante systematisch beobachtende und experimentierende Aesthetik Dessoirs und Külpes oder ob eine experimentelle Bestätigung nur als möglicher Nachweis gedacht wird, — sie ist wie jede Methode, deren Instanz die faktische Erfahrung ist, nur von relativer Gültigkeit und ihrem Prinzip nach nicht anders bewertbar als die physiologische Bearbeitung der ästhetischen Probleme vermittels der Körperempfindungen von Lust und Unlust. In seinen „Beiträgen zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“³⁾ sucht Moritz Geiger gerade den Nachweis zu führen, dass die eigentlichen Probleme des ästhetischen Genusses erst „hinter jener primitiven Angabe, Genuss sei Lust“, beginnen.⁴⁾

¹⁾ Meumann a. a. O. 97—115.

²⁾ Lipps 387.

³⁾ Jahrbuch I, 2, S. 684.

⁴⁾ Ueber „Geniessen“ als irreführenden Terminus beabsichtige ich, gelegentlich besondere Anmerkungen zu machen. Irreführend erscheint er gerade wegen der von Geiger angedeuteten Verwechslung mit den physiologischen Problemen des rein-sinnlich-materialen Genusses.

Geigers ästhetische Methode stellt sich ausserhalb der bisherigen Disjunktion „von unten“ oder „von oben“.¹⁾ Bisher, so führt er aus, ist behauptet worden, dass, wenn man nicht „Aesthetik von unten“ treibe, man „Aesthetik von oben“ treiben müsse. Eine solche Argumentation aber bringe Dinge zusammen, die keineswegs zusammengehören, sie übersieht, dass durch „Induktion“ zu Resultaten gelangen, und durch „Befragung“ der Tatsachen Ergebnisse erzielen, keineswegs nur verschiedene Ausdrücke für dasselbe Vorgehen sind. Der Satz: „Zwei gerade Linien schneiden sich nur in einem Punkte“ oder der andere: „Orange liegt zwischen Rot und Gelb auf der Farbenskala“ ist — so sicher man zu ihnen durch Feststellung des Gegebenen und nicht durch Spekulation gelangte — doch nicht durch Induktion, durch Verallgemeinerung gewonnen. Es verhält sich vielmehr so, fährt Geiger fort, dass ein einmaliges Anschauen der Farbenskala mich überzeugt, dass diese Beziehung zwischen Orange, Rot und Gelb ein für alle Mal gilt, ein für alle Mal gelten muss, dass es sich hier um Wesensgesetzlichkeiten, um Wesensbeziehungen handelt, die nicht anders sein können. Nicht durch Verallgemeinerung aus dem einzelnen Fall, sondern durch Einsicht in das allgemeine Wesen dieser Beziehungen an Hand des einzelnen Falles ist die Erkenntnis möglich. Diese Methode, die Geiger zur Beantwortung der Frage anwendet, „ob es einheitliche Merkmale gibt, die das ästhetische Geniessen von allem sonstigen Geniessen scheiden“, geht weder „durch Deduktion“ noch „durch Induktion“ vor, sondern durch „Intuition“, und zwar dadurch, „dass man die Gesetzmässigkeit sich an Hand des Einzelfalles einsichtig vor Augen stellt, nicht dadurch, dass man sie aus Einzelfällen verallgemeinert. Mit dieser Methode, der Methode der Phänomenologie, bekennt sich Geiger zu der Anschauung, „dass weder eine Aesthetik von „oben“ noch eine Aesthetik von „unten“ zum Ziele führen kann.

Wenn also historisch ein Punkt zu finden ist, wie Lipps meint,²⁾ an welchem sich die Aesthetik von „unten“ und die „ältere“ Aesthetik „treffen und versöhnen“ können, so kann dieser m. E. nicht in irgend einer psychologischen Theorie der Kunstanalyse gegeben sein, auch nicht in der Einfühlungstheorie, sondern er ist nur in der die Disjunktion von „oben“ und von „unten“ überwindenden phänomenologischen Methode der Aesthetik zu finden.

¹⁾ Geiger a. a. O. S. 570 ff.

²⁾ Lipps a. a. O. 387.

Und so sehen wir, dass auch die geschichtliche Entwicklung der Kunsttheorie, indem sie die kontradiktorischen Standpunkte überwindet, das von uns behauptete Hervortreten von Beziehungen zwischen Phänomenologie und ästhetischer Problemstellung bejaht und bestätigt. Und vielleicht könnte man auch schon in der methodischen Besonderheit von Kants „Kritik der Urteilskraft“, die sich ja ihrer ganzen Methodik nach so wesentlich von den anderen kritischen Hauptschriften unterscheidet, einen ersten Schritt zur Anwendung der phänomenologischen Methode für die Klärung des Inhalts ästhetischer Gegebenheiten erblicken!

Mit dieser Nutzbarmachung der phänomenologischen Methode für die Erschliessung des ästhetischen Gedankens ist jedoch, wie bereits angemerkt wurde, die Bedeutung der Phänomenologie für die Aesthetik noch nicht erschöpft. Vielmehr finden nur die mehr innerlichen Beziehungen in der historischen Hinwendung zu der Methode des Phänomenologen auch äusserlich eine besondere Bestätigung. Es muss nun unsere Aufgabe sein, zu entwickeln, was wir unter diesen „mehr innerlichen Beziehungen“ verstehen, um dann mit den gewonnenen Einsichten die Bestimmung des Begriffs der ästhetischen Idee und der Kunst durchzuführen.

Dabei knüpfen wir am besten an eine Bemerkung an, die Paul Linke in einem der letzten Hefte der Kantstudien¹⁾ anlässlich seiner Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans machte. In einem Abschnitt, „Die Kopernikanische Wendung der Phänomenologie“ überschrieben, ist er bemüht, den Begriff der phänomenologischen „Reduktion“ auseinanderzusetzen. Unter anderen Beispielen, die er zur Klarlegung des zeitlosen ideellen Gehaltes eines wahrgenommenen Gegenstandes wählt, erinnert er an einen Maler, „der im Bilde den ideellen Gehalt der wahrgenommenen Landschaft festhält“. Die Phänomenologie hat die „Blickrichtung“ auf diesen Gehalt in voller Reinheit durchzuführen. Diese „Blickrichtung“ nun ist ihr — wie wir meinen — mit den Bestrebungen des Künstlers gemeinsam, der den ideellen Gehalt eines Gegenstandes in einem Kunstwerke, z. B. einem Landschaftsbilde festhalten will.²⁾

¹⁾ Kantstudien, XXI, 2—3, S. 201.

²⁾ Husserl deutet diese „Blickrichtung“ des Künstlers auf den „ideellen Gehalt“ mit der zentralen Bedeutung des „gemeinten“ Gegenstandes, des „Gegenstandes schlechthin“ als sinnlich wahrgenommenen, direkt gegenwärtigen oder „in einem Gemälde bildlich dargestellten“, an (Ideen . . . , S. 189).

Auch der Künstler „blickt“ auf die Wesenhaftigkeit der Gegenstände „hin“, die er vermittelt seines Kunstschaffens festzuhalten sucht. Auch der wahre Künstler ist in diesem Sinne Platoniker wie der Phänomenologe. Jedes Kunstwerk, auch das naturalistische, hat es mit der „vérité de raison“, nicht mit der „vérité de fait“ zu tun. Auch die Kunst gehört zu dem Gebiet der wesenserschauenden Lebenseinstellungen. Allerdings ist Kunst keine Wesens„wissenschaft“ — von allem Wissenschaftlichen ist sie weit geschieden! Von der Wissenschaft trennt sie ihr Grundmotiv, das Objekt in einer ichbezogenen Wertung zu erfassen. Denn sie wurzelt nicht im Begriffe, sondern im Anschauen. Nun ist zwar auch Phänomenologie als Wissenschaft eine auf Anschauung fundierte Methode. Aber eben doch „Methode“! Kunst dagegen hat nichts mit der diskursiven Exaktheit einer Methode zu tun, mit einer durch Denkprozesse freigegebenen Ideation, die wiederum in Denkprozesse einmündet. Der Quell und die Mündung alles Künstlerischen ist das reine Erleben. Ihre „Blickrichtung“ auf das Eidos wird nicht durch begriffliche Abhebung gewonnen, sondern durch intuitiv-erlebnishafte Darstellung oder, um ein Wort eines Dichters, Carl Hauptmanns, anwenden zu können: „der Sinn des Lebens kann nicht gedacht, er kann nur mit der ganzen Persönlichkeit erlebt werden“. . . „Uns nicht denken, sondern erleben zu machen“, ist die Aufgabe der Kunst.¹⁾ Eine Sache als Sache betrachten und in ihr darin stecken, sie erleben, das ist allerdings ein grosser Unterschied — so gross, dass er genügt, den Unterschied zwischen philosophischer Methode und ästhetischer Schöpfung zu begründen. Aber dennoch in beiden Fällen — und das meinen wir — dennoch ist in beiden Fällen die „Blickrichtung“ dieselbe, die Blickrichtung, die, scholastisch ausgedrückt, nicht die „*existentia*“ des als individuell bewussten Gegenstandes meint, sondern seine *essentia*“.²⁾ Auch die naturalistischste Kunst gibt — sofern sie überhaupt noch Kunst ist — nicht die blosse „Photographie der Wirklichkeit“, sondern die Darstellung des Wesens der Wirklichkeit; das sogenannte „Wirkliche-an-sich“ ist auch für die Darstellung des Wirklichen „unwesentlich“ — eine Erkenntnis, die schon von Goethe in der Weise formuliert wurde, dass Kunst

¹⁾ Sörgel, Dichtung und Dichter der Zeit, Leipzig 1916, S. 379.

²⁾ Messer, Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1916 (Wissenschaft u. Bildung), S. 119.

nicht „wirklich“ sein soll, sondern „wahr“. Das Wesenhafte der Kunst haben die idealistischen Richtungen der Kunst schon immer betont. Dieses Wesenhafte, — das aber eben ist der Fortschritt der ästhetischen Einsicht über die einseitig typisierenden und illusionistischen Bestrebungen einer klassischen oder romantischen Kunsttheorie hinaus — ist ebensowohl im bewusstseinstranszendenten empirischen, sagen wir impressionistischen Stoffe zu finden wie im bewusstseinsimmanenten psychologischen expressionistischen Erlebnis.

Linkes Beispiel von dem Maler, „der im Bilde den ideellen Gehalt der wahrgenommenen Landschaft festhält“, zeigt den Künstler wie den platonischen Höhlengefangenen, der die Fesseln gebrochen hat, hinblickend auf den Glanz der eidetischen Gegebenheiten. Geblendet von ihrer Anschauung und greifbaren Deutlichkeit, möchte er sie, die er gedanklich nicht zu formulieren vermag (denn er ist ein Künstler, kein Philosoph!), die er nur erschauend erlebt, in der Gestalt eines sinnlichen Symbols „festhalten“, — aber die Materialität der stofflichen Symbolträger steht ihm entgegen und verdunkelt immer wieder die Absicht der „reinen Schau“, und die Gewohnheit, der schlimmste Feind alles Künstlerischen, entwürdigt das Kunstwerk zu einer blossen wesenslosen Sinnlichkeit wie die anderen Dinge in der Höhle, welche die Höhlengefangenen für das einzig Reale, weil ihnen einzig Vertraute halten. Darum ist das erste Gesetz aller Kunst, wie ich hier nebenher anmerken möchte, die Bedingung der Neuheit, der Originalität, die frei ist von der Gewohnheit und noch nicht belastet von der alltäglichen Mechanik der dinglichverstreuten Vielheit des unwesenhaft-Wirklichen!

Was mit dieser Blickrichtung des Künstlers und des Phänomenologen gemeint ist, erhellt näher aus dem Beispiel der „untergehenden Sonne“, das Linke zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen über die phänomenologische Reduktion macht.¹⁾ Er nimmt einen bestimmten einmaligen Sonnenuntergang zum Gegenstand der phänomenologischen „Einstellung“, z. B. die untergehende Sonne, die er gestern am 6. Februar 5^h 10^m am wenig bewölkten Himmel sah. „Heute nun denke ich“ — fährt er fort — „an das gestern Wahrgenommene zurück: ich stelle mir erinnerungsmässig die untergehende Sonne vor und zwar genau so, wie ich sie gestern

1) Linke a. a. O. 193.

wahrnahm. Nun kann ich immer neue und neue Akte des Vorstellens erleben, in denen ich in derselben Weise auf die gestern wahrgenommene Sonne „gerichtet“ bin: stets ist der Gegenstand derselbe — vollkommen derselbe, nicht etwa nur der „gleiche“. Der von uns gemeinte Gegenstand hat sich nicht im geringsten geändert: er ist genau die gestern untergehende Sonne geblieben, mögen sich die Akte und die sie vielleicht begleitenden illustrierenden Bilder auch noch so sehr geändert haben“. . . Der gemeinte Gegenstand ist unabhängig von den empirischen Bestandteilen der Wahrnehmung und der Erinnerung. In der phänomenologischen Reduktion, der *ἐποχή*, wird die „Daseinsthesis“, die eben in diesem Sinne die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ genannt werden kann, „in Klammern“ gesetzt.

Auch der Künstler setzt die „Daseinsthesis“ bei der Hinwendung seines Blickes auf den gemeinten Gegenstand „in Klammern“. Ganz belanglos ist es für seine Darstellung des gestern gesehenen Unterganges der Sonne, ob die Sonne wirklich um diese Zeit und in der von ihm wahrgenommenen Weise untergegangen ist. Diesen Standpunkt des Künstlers herauszuarbeiten, ist gerade der Sinn jener modernen Kunstrichtungen, die sich als Expressionismus bezeichnen.¹⁾ Dass ein Gegenstand „gemeint ist“, auf den sich die zur Konzeption des betreffenden Kunstwerkes führende Wahrnehmung bezieht, ist das Ausschlaggebende. Ob aber der gestern zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort „gemeinte“ Sonnenuntergang in einer wirklichen oder in einer imaginären Welt, stattgefunden hat, schaltet sowohl für den Künstler als auch bei der Beurteilung eines Kunstwerkes aus. Nicht nur die Phänomenologie, wie Linke auseinandersetzt,²⁾ hat es weniger mit dem Bereich des bloss-Wirklichen, als mit dem am Wirklichen sich manifestierenden Möglichen zu tun, sondern auch die Kunst.³⁾

Der Künstler — wir nahmen beispielsweise einen Maler an, — gibt den gestern gesehenen 5^h 10^m stattgehabten Sonnenuntergang

1) Vergl. Herwarth Walden: Einblick in Kunst, Berlin 1917, S. 7.

2) Linke 208.

3) Das Mögliche der Kunst aber ist ebensowenig wie das Mögliche der Phänomenologie das bloss-Mögliche, ideell-Phantastische. Mit Phantastik, Verstiegenheit, Träumerei, Fabulierungslust ist Kunst überhaupt nicht erschöpfend zu definieren. Das Mögliche hebt Kunst über die sogenannte reale Wirklichkeit hinaus, indem es sie von ihren existenzialen Bedingungen befreit: aber es ist eine essentielle, eine „absolut notwendige Möglichkeit“, wie Husserl sagt! (Ideen . . . S. 280).

darstellerisch in der Weise wieder, „wie“ er ihn sah. Das heisst nun nicht: modifiziert durch die psychischen Momente der Erinnerung, oder: getrübt durch irgend welche willkürliche subjektive Verfälschungen der Wahrnehmung, — wie weit dies unwillkürlich geschieht, ist eine psychologische Frage, die uns hier bei einer methodischen Untersuchung nicht interessiert.¹⁾ Eine derartige subjektive Kunst, welcher die Beziehung auf das Objekt fehlt, und welche ganz in das Belieben der subjektiven Willkür gestellt ist — sie nennt sich gegenwärtig „absolute Kunst“ oder auch „futu-ristische Kunst“ — ist ohne weiteres als im eigentlichen Sinne des Wortes „gegenstandslos“ abzulehnen. Das „wie er ihn sah“ enthält vielmehr die Beziehung der vom Künstler geschaffenen Darstellung eines Sonnenuntergangs auf den „gemeinten,“ objektiven Gegenstand, d. h. den Sonnenuntergang, der in seiner gestern 5^h 10^m erfolgten Wahrnehmung „gemeint war“, der kurz gesagt in seiner „Intention lag“.

Linke spricht im weiteren Zusammenhange mit diesen Fragen von der „Bindung“ der ideellen Beschaffenheitskomplexe an das Individuelle.²⁾ Jener „Sonnenuntergang“ ist an eine bestimmte singuläre in hic et nunc individuelle physikalische Erscheinung „gebunden“. Das Eigenartige alles Künstlerischen aber besteht nun eben darin, dass der Künstler jene „ideellen Beschaffenheitskomplexe“ einerseits in phänomenologischer Reduktion von der „Bindung“ an jene individuellen Gegebenheiten „ablöst“ und andererseits eine neue „Bindung“ der ideellen Beschaffenheitskomplexe an eine neue individuelle Gegebenheit vornimmt. Dies geschieht zu darstellerischem Zwecke. So erscheint der von einem Künstler erschaute „ideelle Gehalt“ nach zwei Seiten hin „gebunden“ — nach der individuellen Gegebenheit hin, welcher er ursprünglich ist und von der er in phänomenologischer Schau „abgelöst“ wurde, und nach der individuellen Gegebenheit hin, die ihm fremd ist, die ihm gewissermassen nur symbolisch zum Zwecke des Ausdrucks untergeschoben wurde: vom Kunstwerk. Um bei unserem Beispiel zu bleiben: der Sonnenuntergang, den der Maler in seinem Gemälde des Sonnenunterganges „meint“, wurde von ihm „abgelöst“ von der „Gebundenheit“ an die durch die Angaben von Zeit und Ort bestimmte

1) Vgl. Linke 196.

2) ib. 205.

gestrige individuelle Gegebenheit und dafür neu „gebunden“ — um sinnlich „festgehalten“, d. h. in diesem Falle „dargestellt“ zu werden — an eine neue individuelle Gegebenheit, eine Gegebenheit, deren empirische Singularität durch die Art des Materials (der Farben, der Leinwand etc.) und die Art der technischen Ausführung bestimmt ist. In der „Ablösung“ des ideellen Gehaltes von der ursprünglichen individuellen Gebundenheit und in der „Bindung“ an eine neue symbolische Gebundenheit kann die wesentliche Arbeit des Künstlers gesehen werden. Und diese Arbeit leistet der Künstler vermittels der ästhetischen Idee!

Denn die neue individuelle Gegebenheit, die den in Frage stehenden ideellen Gehalt „bindet“, ist nicht nur empirisch als Singularität bestimmt. Sie ist Singularität in einer besonderen Bedeutung. Ihre Faktizität ist keine zufällige, sondern eine symbolische. Diese neue individuelle Gegebenheit der Kunst besitzt im Gegensatz zur ursprünglichen individuellen Gegebenheit der Erscheinung ein Prinzip: das Prinzip der Hinlenkung auf den an sie „gebundenen“ ideellen Gehalt, sie bekundet „von vornherein“ die Intention, einen ideellen Gehalt zu „meinen“ und stellt sich zwar als faktische Gegebenheit, aber als „gestaltete“ (notwendige) Gegebenheit, als Mittel zum Zweck, als Träger einer „höheren“ Gegebenheit dar, als abhängig von einem Primären, auf das sie hinzielt, zu dem sie hinaufstrebt, welches sie durch ihre sinnliche Gestalt auch dem offenbart, der nicht die methodische Einstellung in die Blickrichtung auf das Wesenhafte besitzt. In dem Begriff der ästhetischen Idee ist jenes Prinzip der individuellen symbolischen Gegebenheit, von der wir sprachen, gegeben. —

Der Künstler gestaltet gemäss dem Formprinzip der ästhetischen Idee — so sagten wir schon früher — und dadurch schafft er eine „sinnliche Gegebenheit“, die zu der ideellen Gegebenheit, die an sie gebunden ist, hinleitet. Die ideelle Gegebenheit als solche lässt sich in ihrer absoluten Reinheit durch das Kunstwerk nicht „erfassen“ — das suchten wir bereits zu erweisen. „Erfasst“ wird im Kunstwerk nur die ästhetische Idee, deren Abhängigkeitsbeziehung darin besteht, dass sie die „Blickrichtung“ auf jene „höhere Gegebenheit“ einstellt. Von dem Sonnenuntergang, der gestern 5^h 10^m stattfand, können viele ästhetische Ideen gedacht werden, die den Künstler zu eben so vielen verschiedenen Kunstwerken anregen, welche sich alle doch auf denselben Sonnen-

untergang beziehen. Der „ideelle Gehalt“, der mit der Wahrnehmung jenes Tatbestandes „gemeint“ ist, ist immer derselbe. Er ist für alle ästhetischen Ideen von ihm derselbe, nicht nur der gleiche,¹⁾ er ist der Beziehungspunkt aller ästhetischer Ideen, die ihn meinen. Aber nie kann der Künstler den „gemeinten“ Sonnenuntergang in der Gestaltung nach einer ästhetischen Idee ganz ausschöpfen, — (unendlich viele Skizzen von Paris geben nicht das Paris-sein: das Beispiel Bergsons!) — er kann ihn nur „meinen“. Denn die ästhetische Idee ist nicht zu verwechseln mit dem „ideellen Gehalt“ des Gegenstandes, — sie ist ja selbst schon faktisch bestimmt, d. h. bezogen auf eine mögliche Darstellung des Gemeinten in einer „sinnlichen“ Erscheinung.

Was also der Künstler nur „darstellen“ kann, ist die Schau „richtung“ auf das Wesenhafte. Der „Schauakt“ soll im Kunstwerk materialisiert werden, er soll jedem zugänglich gemacht werden, hinleitend zu der spezifischen „Einstellung“ des Künstlergeistes. Die „Schau“ selbst aber besitzt nur der Künstler, unausgesprochen, unaussprechbar wie einen Glanz im Inneren seiner Seele, und alles Ringen um die Vermittlung dieser „Schau“ an Andere muss an der Materialität der Darstellung und ihrer ästhetischen Idee scheitern. Die Frucht dieses vergeblichen Bemühens sind lediglich nur immer neue ästhetische Ideen, die sich richtungweisend um den gemeinsamen „gemeinten“ Kern gruppieren, aber stets nur Annäherungen an das für die Kunst unerfassbare Letzte bedeuten. Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem künstlerischen Willen und dem gewordenen Kunstwerk, diese Kluft zwischen der Absicht des Künstlers und der tatsächlichen endgültigen Formgebung wird von allen wahren Künstlern mehr oder weniger bewusst empfunden und ist von vielen in einer tiefen Resignation ausgesprochen worden. Die Resignation über den „problematischen Rest“ beim Fertigsein eines Kunstwerkes ist allen Künstlern gemein. Dieser Schmerz gehört zu den Geburtswehen, aus denen grosse Kunst geboren wird. Der Künstler heftet seinen Blick auf das Wesen, er ist im Besitz der „inneren Schau“, der „Wesensschau“. das Kunstwerk jedoch, mag es so vortrefflich sein, wie es will, es offenbart im Höchsthalle — im Falle der Vollendung — nur die ästhetische Idee, hinter der eine „höhere Instanz“ als in dieser Blickrichtung, die von ihr abhängig ist, liegend, nur wie ahnungsweise auftaucht.

¹⁾ Linke 193.

Wie ist es nun möglich, dass jene „Schaurichtung“ mitgeteilt, überhaupt versinnlicht werden kann? Denn auch die ästhetische Idee, die gewissermassen als Entelechie des Kunstwerkes nur die in der Möglichkeit angelegte Darstellung jener Schaurichtung enthält, ist noch unsinnlich und als Gegenstand nicht äusserlich wahrnehmbar. Wie ist es also möglich, dass sinnliche Gegenstände, d. h. Kunstwerke, Unsinnliches repräsentieren können und dass sie von der Möglichkeit einer solchen Repräsentation die Vorstellung einer zu Grunde liegenden ästhetischen Idee anzuregen vermögen? Diese Frage führt uns auf das Problem der „gegenständlichen Vertretung“.

Um den Begriff der „gegenständlichen Vertretung“ zu erklären, muss ich auf eine den Erscheinungen eigentümliche Art von Affinität hinweisen.

Die Lippssche Einfühlungstheorie hat für die Erklärung des Gefallens an schönen Gegenständen eine Thesis aufgestellt, die für unsere Frage nicht ohne Aufschluss ist. Um ein bekanntes, von Lipps angeführtes Beispiel zu wählen, so erweckt die gezeichnete Bogenlinie z. B. unser \int Gefallen dadurch, dass sie die Vorstellung des mechanischen Spiels von Kräften, die in der als „gespannt“ empfundenen Linie tätig sind, hervorruft. Die Bogenlinie erscheint nicht bloss als das vorliegende geometrische Gebilde, sondern in sie hineinfühlen wir ein „System von Spannkraften“. ¹⁾ Die Gegebenheit des Wesens: „Spannung“, die eine unsinnliche ist, erhält dadurch ihren faktischen Ausdruck in einer geometrisch-sinnlichen Gegebenheit. Auf Grund der Erfahrung, die wir an der Hand eines Bogens gemacht haben, denken wir diese Erfahrung nun in jede gebogene Linie, die dem zweidimensionalen Bild des Bogens entspricht, hinein. Zwischen dem Bogen und der geometrisch gezeichneten Linie muss also eine Art Affinität obwalten, die die analoge Bewertung beider Erscheinungen rechtfertigt und sie dazu befähigt, dasselbe Wesen: „Spannung“ zur Gegebenheit zu bringen.

Wir können hier auf die Untersuchung über den Grund dieser „Affinität“ nicht eingehen ²⁾ — vielleicht bietet dazu eine spätere Gelegenheit Anlass — wir müssen sie als gegeben hinnehmen. Jene Affinität zwischen der Erscheinung des Bogens

¹⁾ Meumann a. a. O. 102/3

²⁾ Siehe S. 287 f.

und der Erscheinung der gebogenen Linie aber ermöglicht es uns, die an der Hand des Bogens zur Bewusstheit gebrachte eidetische Gegebenheit: „Spannung“ auch an der gebogenen Linie zur Bewusstheit zu bringen. Das ist das, was ich „gegenständliche Vertretung“ nannte.

Die „gegenständliche Vertretung“ macht es möglich, Unsinnliches durch Sinnliches zu repräsentieren, und die ästhetische Idee ist — wie wir nun genauer sagen können — die Einsicht in eine solche Möglichkeit der „gegenständlichen Vertretung“. Das Wesen der Erscheinung des gestern 5^h 10^m untergegangenen Sonnenballes ist von der Erscheinung als solchen unabhängig: es kam nur anlässlich jener Erscheinung zur bewussten Gegebenheit, existiert aber seiner Geltung nach auch ohne diese Manifestation durch das empirische Ereignis. „Es ist buchstäblich wahr“, sagt Linke,¹⁾ „die reinen Wesen sind da, es kommt nur darauf an, dass wir sie sehen.“ Die Fähigkeit sie zu sehen, ist dem Künstler wie dem Phänomenologen gemeinsam, nur dass der Künstler noch die spezifische Fähigkeit der Gestaltung durch die ästhetische Idee besitzt, d. h. die Einsicht in die Möglichkeit „gegenständlicher Vertretung“, — eben das, was man an ihm „künstlerische Anlage“ nennt.

Die Fähigkeit des Künstlers, die reinen Wesen, „die da sind“, zu sehen, führt auf das Problem des Nativismus. Wenn der Künstler befähigt ist, die „da“ seienden reinen Wesen zu sehen, so muss ihm seine psychische Anlage besonders dazu befähigen. Das heisst nun nicht, dass ihm die „reinen Wesen“ als solche „eingeboren“ sind, das wäre ein Abgleiten der phänomenologischen Bedeutung des „Wesens“ in eine Art platonischen Psychologismus. Was gemeint ist, das ist die psychische „Einstellung“ auf die „Schau“ des Wesenhaften, die beim Künstler seiner Natur nach so intensiv vorhanden ist, dass die geringsten erfahrungsmässigen Vorkommnisse, solche, die von anderen Geistern kaum bemerkt werden, genügen, um ihm ein Wesenhaftes zur Bewusstheit zu bringen.

Wie wäre es auch anders möglich als durch diese von Geburt angelegte psychische „Einstellung“ auf das Wesenhaftes, dass z. B. der Dichter, der im Volksmund als „Träumer“, „Idealist“, „Hans-Guck-in-die-Luft“ und wie die populären Schlagworte des naiven

1) Linke 202.

Realismus alle heissen, gilt, dass derselbe, der ein Ignorant des praktischen Lebens ist, eben dieses Leben „darzustellen“ vermag — ein Vermögen, zu welchem keine noch so genaue Erfahrung des Wirklichen befähigen kann? Wie wäre es unter anderem möglich, dass der junge Schiller, der gegenüber dem Intendanten Dalberg die allernäivste Menschenunkenntnis erweist, zu gleicher Zeit das Bild des Menschen seiner Zeit treffender gestaltet als alle Tagesjournalisten und Theaterdichter, die die Erfahrung eines langen Lebens für sich haben? Wie anders wäre es möglich, als durch jene eben geschilderte Unabhängigkeit des „Wesens“ von der „Erscheinung“, des Wesens „Mensch“ von dem Individuum „Mensch“. Die psychische Anlage, „eingestellt“ zu sein auf die „Schau“ des Wesenhaften, das ebenso an geringen, vielleicht nur seelischen Vorkommnissen wie an ereignisreichen, grossen, äusserlichen Lebenserfahrungen zur Gegebenheit kommen kann, diese psychische Einstellung ist es, die den jungen Schiller dazu befähigte, Menschen wesenhaft darzustellen, ehe er Menschen erfahrungsgemäss kennt! Denn „jedes wahrgenommene oder vorgestellte Individuum, jeder empirisch gegebene Gegenstand“ ist nach einem Ausdruck Linkes¹⁾ „von vornherein, wenn nicht ausschliesslich, so doch jedenfalls auch und zwar in einem sehr wesentlichen Punkte ideell“.

Das „Wesen“ des gestern um eine bestimmte Zeit erfolgten Unterganges der Sonne — um auf unser bisheriges Beispiel zurückzukommen — hat der Maler vielleicht schon „bewusst gehabt“, ehe jener Sonnenuntergang erfolgte, er gelangte ihm vielleicht gestern nur zu erneuter Klarheit anlässlich des 5^h 10^m wirklich erfahrenen Sonnenunterganges. Es ist durchaus nicht nötig, bei dieser Annahme an den „idealen Fall“ des Sonnenunterganges überhaupt zu denken, der wohl jedem Beschauer eines besonderen Sonnenunterganges geläufig ist. Diese Einschränkung auf den typischen, idealen Fall machen die idealistischen und illusionistischen Kunsttheorien der vornaturalistischen Zeit, indem sie ein absolutes Ideal des Sonnenunterganges aufstellen, das sich in dem Werke des Künstlers zu realisieren hätte. Diese Einschränkung auf den Idealfall will die phänomenologische Aesthetik nicht, so gewiss Wesen nicht mit Ideal, Eidos nicht mit Idee zu verwechseln ist! Sondern jener Sonnenuntergang, den der Künstler „meint“ und der unabhängig

¹⁾ Linke 202.

von dem gestrigen wirklichen Ereignis ist, kann auch eine ganz und gar impressionistisch bestimmte Einmaligkeit sein und wäre dennoch ein Wesen von Allgemeincharakter, etwa das Wesen jener besonderen Art von Sonnenuntergängen, die genau so wie der gestrige erfolgen, wobei es nebensächlich ist, ob es in der Tat realiter noch einen zweiten Sonnenuntergang in der Art wie den gestrigen gibt. Jene „eidetische Singularität“ in Husserlschem Sinne,¹⁾ die streng zu scheiden ist von der empirischen Diesheit, ging dem Künstler wie eine plötzliche Erleuchtung auf, als er die empirische Diesheit des gestrigen Sonnenunterganges wahrnahm. Aber einmal „erschaut“ — und vielleicht wurde sie, wie erwähnt, schon früher einmal erschaut, durch irgend ein ganz nebensächliches Ereignis vielleicht, noch vor dem gestrigen Sonnenuntergang — einmal erschaut, ist sie nicht mehr an die „Diesheit“ des gestrigen Ereignisses „gebunden“, so sehr sie auch „singulär“ in ihrer bestimmten und speziellen Gemeinheit ist. Dies geht daraus hervor, dass sich der Maler die gestern erschaute Gegebenheit auch heute noch (immer wieder) zur Gegebenheit bringen kann. Für die gestrige direkte Individuation, die das Ideelle gefunden hatte, kann heute eine indirekte Individuation eintreten. Und das muss in der Tat geschehen. Denn das Bild des Malers ist an dem einen Abend — besser: in dem einen räumlich und zeitlich begrenzten Augenblick — wo gerade jenes bestimmte Sonnenuntergangseidos erschaut wurde, noch nicht fertig. Es wird heute und morgen an der Hand neuer Sonnenuntergänge, vielleicht ein ganzes halbes Jahr lang, weiter ausgeführt werden. Jedes Mal wird ein zeitlich und örtlich anderer Sonnenuntergang dazu dienen, das „erschaute Wesen“ gegenwärtig zu machen, — in all den Individuationen des Sonnenunterganges überhaupt aber wird „derselbe“ „besondere“ Sonnenuntergang gemeint sein, der gestern um 5^h 10^m in einer Diesheit von Licht, Luft und Farben am leicht bewölkten Himmel zur Gegebenheit kam. Und schliesslich, wenn das Gemälde fertig ist, wird an die Stelle all dieser täglich wahrgenommenen „Diesheiten“ eine neue „Diesheit“ treten: das Bild, das nun seinerseits das Wesen des gemeinten Sonnenunterganges zur Gegebenheit bringen will. In dem bleibenden Eindruck des Bildes spiegelt sich nun ein Abglanz von dem Wesen des gestrigen Sonnenunterganges wider — die ästhetische Idee!

¹⁾ Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jahrb. f. Ph. u. phän. Forschung, Bd. I, 1 S. 25, 140.)

Diese Möglichkeit des Bewusstmachens einer „gemeinten“ Wesenheit an der Hand eines „gegenwärtigen“ Gegenstandes, der garnicht direkt im Sinne des Schematismus der Kategorien von der Wesenheit als sinnlich entsprechendes „Diesda“ bestimmt wird, sondern indirekt „bloss analogisch“¹⁾ als Exempel für ein von seiner Gegenständlichkeit abweichendes Gegenstandsprinzip dient, bezeichnen wir mit dem Ausdruck: „gegenständliche Vertretung“. Diese „gegenständliche Vertretung“, die allem Aesthetischen den Charakter symbolischer Hypotypose im Gegensatz zur schematischen Hypotypose der Wissenschaft verleiht,²⁾ kann noch ganz andere, abweichendere Formen annehmen als in dem Beispiele des durch immer neue Sonnenuntergänge repräsentierten einen Gegenstandes des gestrigen Sonnenunterganges. Mit Hilfe der „gegenständlichen Vertretung“ können die ideellen Gehalte von Gegenständen, die dem „Erlebnisstrom“ „immanent“ sind, durch Gegenstände, die ihm „transzendent“ sind, zur Gegebenheit gebracht werden. So kann — um das an einem Beispiel zu erläutern — die „gegenständliche Vertretung“ dem erlebnisimmanenten Wesen: „unendliche Sehnsucht“ durch die „Bindung“ desselben an den erlebnis-transzendenten Gegenstand des sinnlich gegebenen Meeres den Ausdruck erlebnistranszendenter Wesen verleihen. Aus dieser eigenartigen Möglichkeit der „Loslösung“ z. B. dieses Wesens: „unendliche Sehnsucht“ von dem betreffenden immanenten Phänomen des seelischen Erlebnisstromes und der „Bindung“ dieses Wesens an ein „draussen“ liegendes, dem seelischen Erlebnisstrom transzendent bewusstes Phänomen, z. B. der sinnlichen Wahrnehmung: „Meer“, ergibt sich nun dreierlei:

1. dass für jede phänomenologische Schau vermöge der durch ästhetische Ideen bestimmten „gegenständlichen Vertretung“ die Form künstlerischer Darstellung in der sinnlichen Welt möglich ist;

2. dass als die spezifisch „künstlerische“ Fähigkeit diejenige psychische Anlage anzusehen ist, die ein besonders feines Organ für die Einsicht in die Möglichkeit der gegenständlichen Vertretung (ästhetische Ideen) aufweist. Strindberg z. B. besass einen solchen überaus fruchtbaren Blick für die Möglichkeit gegenständlicher Vertretung, der bei ihm fast die Form einer krankhaften Traumdeuterei und Verwechslung faktischer und seelischer Dinge annahm.

¹⁾ Urteilskraft a. a. O. 228.

²⁾ ib. 229.

Man vergleiche dazu besonders sein Blaubuch! Denn diese ästhetischen Ideen, nicht dargestellt, sondern zu einer Art „Philosophie der Identifikationen“ verarbeitet — ergibt eine Form von ästhetischer Mystik, die in eine gefährliche Manie der Symbolisterei ausarten kann, wie sie in unseren Tagen besonders an dem alternden Strindberg wahrzunehmen war und die jene Fragen von der „Pathologie des Künstlers“, von „Irrsinn und Genie“, „Ideenflucht“ und „romantischer Jenseitigkeit“ berührt, welche seit Lombroso und Möbius in Fluss gekommen sind und zwar im Anschluss an solche Erscheinungen des Wahnsinns, wie sie bei Hölderlin, Lenau, Poe, Nietzsche auftraten, denen die ungehemmte Schau „gegenständlicher Vertretungen“ den natürlichen Sinn für die schematische Zuordnung der Erscheinungen zu ihren Wesen genommen hatte. (Dieselbe Eigenschaft, die das Genie über andere Geister emporhebt, trägt den Keim einer besonderen „genialen Entartung“ in sich.)

3. folgt aus jener Möglichkeit, dass alles Künstlerische, auch der sogenannte naturalistische „Abdruck“ der Wirklichkeit, den Weg über das Ideelle machen muss, dass es einerseits keine „blosse“ schematische Abschrift oder Nachschrift im Künstlerischen gibt, sondern, auch im naturalistischen Gewande, nur eine das gemeinte Gegenständliche „symbolisierende“ Verbindung, — und dass andererseits Künstlerisches keine blosse phantastische Erdichtung, kein sogenannter „Spieltrieb“ phantastischer Art ist, keine blosse Fabulierungslust, sondern eine mittels der Phantasie errungene Konzentration des sinnlich-Stofflichen auf das Wesentliche, d. h. aber keine „Erdichtung“, sondern eine „Verdichtung“!

Bei der Erörterung über den Begriff der „gegenständlichen Vertretung“ fällt auch Licht auf ein noch anderes Problem, das wir schon streiften: auf die Frage der „Einfühlung“. Dem Künstler, der sich im Besitz einer Wesensschau weiss, wird vermöge seiner ihm von Natur geläufigen „Einstellung“ auf das Wesenhafte jenes geschaute Wesen stets wieder an der Hand empirischer Erscheinungen leicht zum Bewusstsein kommen. Dieser Anlass zum Bewusstwerden braucht nun nicht immer durch eine entsprechende, schematisch zugeordnete Erscheinung zu erfolgen, er kann auch kraft seines Vermögens der ästhetischen Ideen, d. h. der Einsicht in die Möglichkeit gegenständlicher Vertretungen, indirekt durch symbolisch gedachte Erscheinungen veranlasst werden. „Einfühlung“ wäre dann zu definieren als eine Art empirische Bestätigung der inneren

Schau, die in ihrer Anwendung auf den singulären Fall, indem sie zur bewussten Gegebenheit (Konkretion) kommt, die seelische Empfindung des Hineinversetzens in den singulären Gegenstand verursacht. Und darin, dass jener „singuläre“ Fall auch ein „analoger“ Fall sein kann, hätte die Eigenschaft des Künstlers ihren Quell, sich in jede Erscheinungsform einfühlen zu können, die ganze Vielheit der dinglichen Erscheinungswelt in quasi pantheistischer Weise mit den „eidetischen Bewusstheiten“ seines Innenlebens zu beseelen.

Das ist es wohl auch, was Bergson mit Worten wie „s'insérer“, „coïncider“, „sympatiser“ und „entrer dans“ meinte.¹⁾ Kein Studium der Dinge als blosser Erscheinungen, keine Analyse ihrer Beschaffenheit, keine äussere Erfahrung kann — so meint er — das in den Dingen erfassen, was der Akt des Hineinversetzens, des Miterlebens, der „Akt der Intuition“ meint. Dss Ausziehen der Romantiker auf die Suche nach künstlerischen Erlebnissen, die mühselige Bestrebung nach Anhäufung einer Unmenge von einzelnen sogenannten „Studien“, aus denen ein Kunstwerk zusammengesetzt werden soll, erscheint von diesem Standpunkte aus als ein vergebliches Bemühen: niemand — so verstehen wir die Meinung Bergsons im Zusammenhang mit der eben entwickelten Interpretation der Einfühlung — niemand kann durch die Zergliederung des Aeusseren ein Inneres erfassen. Nur derjenige, der das Wesenhafte der Erscheinung schon „bewusst hat“, kann es im Aeusseren erblicken, es in dass Aeussere „einfühlen“, kann in seiner Seele einen Empfindungsakt wie von einem intuitiven Hineinversetzen erleben. Nur demjenigen, der von Natur aus die Anlage der „Einstellung“ auf die innere Schau besitzt, ist die Möglichkeit der ästhetischen Neuschöpfung — Bergson nennt es Metaphysik — gegeben. Anerzogen und erworben aber kann jene Anlage — eben die Einstellung — durch keine noch so subtile Arbeit des Verstandes werden!

Wir wollen die Berechtigung dieser Behauptung und die Einzelfragen, die sich im Anschluss an diese Interpretation ergeben, hier nicht diskutieren. Vielmehr wenden wir uns von neuem unserem leitenden Begriff zu, der uns nun in einer noch entschiedeneren Form entgegentritt. Als ein bestimmendes Merkmal der ästhetischen Idee hatten wir die Einsicht in die Möglichkeit gegenständlicher

¹⁾ Vgl. Intuitionismus . . . a. a. O. S. 9, 56 ff., 94, 112/13, 124 ff.

Vertretung herausgestellt. Damit deuteten wir auf einen Gegenstand hin, der jenseits der eigentlichen Bedeutung der ästhetischen Idee liegt, die wir ja analog der logischen Begriffsnorm als eine Gesetzmäßigkeit, die ihrem Inhalte — dem Kunstwerk — „die Regel gibt“, definierten. Die Einsicht in eine Möglichkeit ist eine Eigenschaft des Künstlers, eine Fähigkeit, also von psychischer Valenz, und somit an die empirische Realität eines Ichs gebunden. Bleiben wir bei dieser Frage stehen.

Die ästhetische Idee als Norm des Kunstwerkes ist eine „Idee“, welche die Konstituentien für denjenigen Tatbestand enthält, den wir Kunstwerk, Kunstschöpfung, Kunst nennen. Ihre Funktion, von der das Kunstwerk als künstlerische Erscheinung abhängt, ist ihrerseits bestimmt durch eine höhere Funktion, die wir im Vorherstehenden anzudeuten suchten. Diese Art der Abhängigkeit von einem Höheren kennzeichneten wir, indem wir von einer „Einsicht in die Möglichkeit gegenständlicher Vertretung“ sprachen. Und indem wir sagten, dass die ästhetische Idee diese Möglichkeit gegenständlicher Vertretung durch unendliche Annäherung an einen „vermeinten“ Gegenstand zu erschöpfen suche.

Aber jene Ausdrucksweise, die von einer „empirischen Vielheit“ der ästhetischen Ideen spricht, von einem „Streben“ derselben und von ihrer „Einsicht“ in eine Möglichkeit konnte nur zur ersten Charakterisierung des Sachverhaltes angewandt werden. Wir wandten sie an, um den Einblick in die Art der Beziehungen durch neuerliche Differenzierungen nicht zu verwirren. Jetzt aber liegt es uns ob — um psychologischer Ausdeutungen zu entgehen — diese Ausdrucksweise näher auf ihre exakte Form zu bringen.

Dabei bemerken wir nun, dass in demjenigen, was wir bisher kurzweg ästhetische Idee nannten, zwei korrelativ mit einander verknüpfte Begriffsstrukturen auseinandertreten. Wir bemerken, dass unser bisheriger Begriff den spezifischen Komplex, der ästhetische Idee hiess, in zu weitem Umfange in sich aufnahm, dass jener Komplex einen besonderen „Kern“ enthält, der als „eigentliche“ ästhetische Idee anzusprechen ist, während um ihn herum sich ein Etwas von anderer Struktur bewegt, in das er sozusagen „eingebettet“ erscheint. Um mich der Terminologie Husserls zu bedienen: die ästhetische Idee erscheint in einem auf sie bezogenen psychischen Akte als ein „Sachverhalt“, als ein „Seiendes, wie es in sich selbst ist“, als ein „Essentielles“ gegenüber einem psychischen Vorgange empirischer Existenz. Wenn ich diesen psychi-

schen Vorgang, der den tatsächlichen seelischen Akt der Einsicht in die Möglichkeit gegenständlicher Vertretung umschreibt, in Anlehnung an frühere Auseinandersetzungen¹⁾ über den Intuitionismus Bergsons als „intuitiven Akt“, als „Intuition“ (in dem besonderen Bergsonisch-ästhetischen Sinne verstanden) bezeichne, so ergibt sich für die Correlation von „Intuition“ und „ästhetischer Idee“ ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Husserlschen Correlaten der Noese und des Noema.²⁾ Die Intuition als tatsächlich stattfindende blitzhafte Erregung der Künstlerseele, die vermittels der in ihr als Regel erschienenen ästhetischen Idee die Kräfte des Künstlers zur Bildung eines Kunstwerkes befähigt, welches seinerseits in dem Betrachter desselben das Hervorspringen jener anfänglichen Intuition — also in einer zweiten Seele — verursacht, sofern das Kunstwerk eben gemäss der in der Intuition erschienenen ästhetischen Idee gebildet ist — jene Intuition enthält die spezifischen Momente des Aktbewusstseins „von etwas“, welche auch die phänomenologische Noese in ihrer Bezogenheit auf das Noema kennzeichnen. Die ästhetische Idee andererseits, die sich in noematischer Analogie als „Gegenstand“ der Intuition gibt, stellt die Regel der Möglichkeit gegenständlicher Vertretung dar, die in dem intuitiven Akte erschaut wird und diesem die Möglichkeit sinnlicher Realisation verleiht.

Wir führen die Analogie zwischen der Correlation: Intuition und ästhetische Idee zu der Correlation: Noese und Noema noch ein Stück weiter, indem wir zu der Auseinanderblätterung der jeweiligen „Schichten“ übergehen.

Wenn wir in diesem Sinne nach dem Inhalte der Intuition fragen, so ergeben sich in ihr dreierlei Schichten. Als erste Schicht, Grundsicht, ist der Erlebnischarakter der Intuition anzusehen. Jede Intuition ist zunächst Erlebnis, in zweiter Schichtung: intuitives Erlebnis. Das Spezifikum des „Intuitiven“ erhält das Erleben durch seine Beziehung auf die sinnliche Anschauung, die in ihm als Möglichkeit erscheint. Die Möglichkeit sinnlicher Anschauung aber tritt aktmässig als Vorstellung sinnlicher Anschauung auf, also als Anschauung in der Vorstellung, als Phantasieanschauung. Die Intuition ist in ihrer zweiten Schicht ein Erlebnis der Einbildungskraft, d. h. ein rein seelisches Erlebnis mit dem Charakter

¹⁾ Vgl. Intuitionismus . . . a. a. O., besonders S. 110 ff.

²⁾ Husserl, Ideen . . . S. 179 ff., 268 ff.

des sinnlich-Anschaulichen.¹⁾ Diese zweite Schicht betrifft jedoch nur das „Wie“ der Intuition. Zu jedem Erlebnis aber gehört, dass es das Erlebnis „von“ etwas sei. Als „Was“ des intuitiven Erlebnisses erscheint eine Beziehung auf einen Gegenstand, der selbst nicht in den Gesichtskreis der Intuition tritt, sondern nur von ihr „ihrer Richtung nach“ „gemeint“ wird. Indem jene Beziehung auf einen unbekanntem Gegenstand, auf ein X, in phantastischer Anschaulichkeit im Erleben vor die Seele tritt, verbindet sich mit der erlebten Möglichkeit sinnlicher Anschauung die Empfindung der Einfühlung, die als dritte Schicht Intuition in ihrer vollen Bedeutung bestimmt.

Mit dem Erleben der Beziehung „von“ etwas Vermeintem, das vermöge der Vorstellung der Möglichkeit sinnlicher Anschauung die Empfindung der Einfühlung verursacht, weist die Intuition über sich hinaus auf etwas, was jenseits des intuitiven Aktes liegt: auf die Möglichkeit gegenständlicher Vertretung. Während die Intuition als einführendes Erleben die Möglichkeit sinnlicher Anschauung für Unanschauliches blitzhaft ergreift, entstehen nun die Fragen, für was diese mögliche sinnliche Anschauung als gegenständliche Vertretung einzutreten hat, was das einführende Erlebnis im sinnlich-Anschaulichen erfühlt, was gegenständliche Vertretung ist und wie sie in die Tat umgesetzt werden kann. Von dem Akte der Einsicht in die Möglichkeit gegenständlicher Vertretung scheidet sich die Frage der Möglichkeit gegenständlicher Vertretung. Die Frage nach den Schichten der ästhetischen Idee formuliert sich so in die Fragen: wovon ist die „gegenständliche Vertretung“ Vertretung? was ist „gegenständliche Vertretung?“ und wie ist „gegenständliche Vertretung“ möglich?

Entsprechend diesen drei Fragen differenzieren sich folgende drei Schichten der ästhetischen Idee: 1. das Erfühlte der Einfühlung, d. h. die Intention auf das von der ästhetischen Idee als bedeutet Angezeigte²⁾ (also nicht das Bedeutete selbst!) 2. das Erlebte des Erlebens, d. h. das Eingesehene der Einsicht, nämlich die „Einsicht der Möglichkeit der gegenständlichen Vertretung“ als Eingesehenes, 3. das Intuitive der Intuition, d. h. die Gestalt der Darstellung des Erlebens im Sinnlichen. Die Frage nach dem

¹⁾ Intuitionismus . . . S. 113 („Mitte“).

²⁾ „Gegenständlicher Sinn“, „Kern“, „Gegenstand schlechthin“ siehe Husserl, Ideen . . . S. 189.

„Wovon“ der gegenständlichen Vertretung wird bezeichnet durch die Intention auf das von der ästhetischen Idee als gemeint Angezeigte, die Frage nach dem „Was“ der gegenständlichen Vertretung durch das Eingesehene der möglichen Bindung jener Intentionen an ein sinnlich-gegenständlich Gegebenes, die Frage nach dem „Wie“ der gegenständlichen Vertretung durch die praktische Regel der Bindung der Intention an ein faktisch vorgestelltes, sinnlich-gegenständlich Gegebenes zur Realisierung derselben.

So kommen wir mit der inhaltlichen Bestimmung von ästhetischer Idee und ihrem Correlat, der Intuition, zu einem neuen Begriff, dem der Realisierung und als dessen Correlat: zu dem Realisierten. Und damit erhalten wir den Schlüssel zu der besonderen Struktur des Kunstwerkes, das wir nunmehr als Realisiertes — und somit auf ästhetische Idee und Intuition als dem Realisierenden eindeutig Bezogenes — determinieren können.

Wir unterscheiden wiederum mehrere Schichten.

Aber ehe wir daran gehen, diese aufzuzeigen, ist es notwendig, eine grundlegende Unterscheidung vorzunehmen, die das Kunstwerk überhaupt eben in seiner Eigenschaft als „Realisiertes“ kennzeichnet: die Unterscheidung von Form des Kunstwerkes und Inhalt des Kunstwerkes. Auch diese sind Correlate, aber nicht Correlate im psychologisch-eidetischen Sinne von Bedeuten und Bedeutetem, sondern im logisch-faktischen Sinne von Gesetz und Stoff.

Als Inhalt des Kunstwerkes bieten sich zunächst folgende Schichten dar:

1. Das Dargestellte
2. Die Darstellung
3. Das Darstellende.

Das Dargestellte als Oberschicht ist die „ästhetische Idee schlechthin“. Als Darstellung wäre das sogenannte „Gegenständliche des Kunstwerkes“ zu bezeichnen, als Darstellendes das „nackte Material“.

Doch damit ist der Inhalt des Kunstwerkes noch nicht erschöpft: nur das Wesentliche seiner Struktur, die eine Struktur der „symbolischen Analogie“ ist, ist hier ersichtlich. Die ästhetische Idee, die — wie wir früher sahen — in dem Begriff der gegenständlichen Vertretung verankert ist, hat diese „analogische“ Struktur mit den „unteren“ Schichten des Kunstwerkes gemein. Das Dargestellte, die ästhetische Idee, ist selbst eine symbolische

Hypotypose. Ihre Darstellung nun wieder ist das „Gegenständliche“ des Kunstwerkes. Das Darstellende in dieser Darstellung hinwiederum ist das sinnliche Material.

Um die völlige analogisch-symbolhafte Beziehung der Schichten im Begriff des Kunstwerkes zu einander vollständig zur Klarheit zu bringen, würde es eigentlich nötig sein, die drei Typen, die wir als Dargestelltes, Darstellung und Darstellendes unterschieden, einzeln jede wieder in dieselben drei Unterbegriffe zu teilen. Und zwar so, dass die ästhetische Idee Darstellendes für die Intention auf den als vermeint angezeigten Gegenstand, Darstellung für die Intuition, Dargestelltes für das Gegenständliche des Kunstwerkes ist. Das Gegenständliche wäre nun Darstellendes der Intuition, ist Darstellung der ästhetischen Idee und Dargestelltes für das sinnliche Material. Das Material seinerseits ist Darstellendes der ästhetischen Idee, Darstellung des Gegenständlichen und Dargestelltes für irgend welche sinnlichen Wahrnehmungsempfindungen eines Beschauers. Aus diesem Stufengang wäre, wie ich in Parenthese anmerken möchte, eine Skala für das Kunstverständnis der Beurteiler zu deduzieren: Nämlich daran gemessen, welche dieser Stufen als das eigentlich „Dargestellte“, d. h. als das eigentlich Wesentliche des Inhaltes des Kunstwerkes genommen wird: ob das „nackte Material“, das „Gegenständliche des Kunstwerkes“, die „ästhetische Idee“ oder die „Intention“ auf das vermeinte Wesen.¹⁾

Die normale Betrachtung des Kunstwerkes ist aber die, welche ich durch die drei Gleichungen: „ästhetische Idee“ = Dargestelltes, „Gegenständliches des Kunstwerkes“ = Darstellung, „nacktes Material“ = Darstellendes bezeichnete. Danach erscheint die Möglichkeit einer gegenständlichen Vertretung: in der „ästhetischen Idee“. Das „Gegenständliche der Kunst“ ist sodann die Exemplifizierung dieser ästhetischen Idee. Hinwiederum das „sinnliche Material“: die Versinnlichung dieser Exemplifizierung.

Innerhalb dieser drei Hauptschichten müssen aber noch wesentliche Unterschichten getrennt werden. In der Schicht der ästhetischen Idee finden sich die Momente, welche wir vorhin in der Gegenüberstellung von ästhetischer Idee und Intuition vorgefunden haben, und auf die wir daher hier nicht mehr einzugehen brauchen. Von grösster Wichtigkeit aber sind für unsere jetzige

¹⁾ Siehe S. 267—68 dieser Ausführungen.

Analyse die beiden Momente, die aus der Schicht des „Gegenständlichen des Kunstwerkes“ herauszuschälen sind.¹⁾ Dieses „Gegenständliche des Kunstwerkes“ nämlich ist das, was gemeinhin vom naiven Laien als der „eigentliche“ Inhalt des Kunstwerks genommen wird, es ist dasjenige, woran sich vorzüglich sein Interesse heftet. Nicht die ästhetische Idee, sondern der sogenannte „Stoff“ der Kunst, das Motiv, die Fabel, der Vorgang reizt das Interesse des naiven Laien. Etwa bei dem vorerwähnten Madonnenbildnis: die Legende²⁾ aus der biblischen Geschichte, die zu Grunde gelegt wird, oder in Goethes Menschheitsdrama die sensationellen Schicksale Faustens, in Wagners Nibelungen die Pflege der germanischen Mythologie oder in Hauptmanns Webern das sozialistische Milieu. Dies alles aber ist nicht das Wesentliche des Kunstwerkes, sondern nur Symbolträger, stoffliche Einkleidung dessen, was wir ästhetische Idee nannten.

An dem „Gegenständlichen des Kunstwerkes“ lässt sich also unterscheiden: 1. der Stoff, 2. das Wertgebiet dieses Stoffes. Als „Stoff“ hat das Motiv, der Vorwurf, das Tatsächliche, das Begebnis im Inhalt zu gelten, als Wertgebiet die Art dieses Stoffes, nämlich: ob er ein religiöser, ein mythologischer, ein patriotischer, ein ethischer oder sonst was für ein Stoff ist. Diese beiden Momente machen das „Gegenständliche des Kunstwerkes“ aus, nicht aber das Wesen des Kunstwerkes.³⁾ Vielmehr war: dieses „Gegenständliche des Kunstwerkes“ in seiner Fähigkeit als „Gegenständliche Vertretung“ zu erschauen, die besondere Aufgabe der Intuition.

Vom Darstellenden, dem „nackten Material“, ist noch zu sagen, dass die Bewertung desselben als Hauptwesentlichem des Kunstinhaltes die niederste Kunstauffassung bekundet, die Aesthe-

¹⁾ Vgl. zu dieser Analyse S. 267 ff. d. Arbeit.

²⁾ Auch das Legendenhafte der Madonna kann wieder zum gemeinten „Gegenstand“ des Kunstwerkes werden und davon kann in einer Intuition eine ästhetische Idee entstehen, die einen Teil dieses Gegenstandes in besonderer symbolisierender Wertung erfasst, welche nun ihrerseits wieder ihren besonderen differenzierten Ausdruck sucht. Auch das Material (Marmor, Wort) kann zur ästhetischen Idee werden, sofern dessen Gegenständlichkeit-an-sich und nicht dessen Funktion „als Vertretung“ gemeint ist. Dann wird das Material als „gemeinter Gegenstand“ selbst sinnlich vertreten werden: diese Möglichkeit wäre dann eben eine ästhetische Idee und deren Erschauung eine neue Intuition!

³⁾ Wir weisen hier auf die Seite 269 unter 4 gemachten Ausführungen über die Darstellung des Religiösen etc. hin!

tischem zuteil werden kann. Zum „nackten Material“ gehört in der Malerei die Farbigkeit, in der Plastik der unbehauene Block, in der Musik der bloss akustische Reiz, in der Literatur die Sprache. Im besonderen ist das Moment der Wohlgefälligkeit, das dieses „nackte Material“ als solches enthält, nur Mittel, nicht Aufgabe der Kunst, — ganz gleich ob Wohlgefälligkeit hier im Sinne des sensuellen Reizes, den etwa ein Wilder vor der Farbe „Rot“ empfindet, gebraucht wird oder in dem Sinne der logischen Befriedigung über das handwerksmässig Korrekte, das etwa ein Literaturwerk in grammatischer und syntaktischer Hinsicht aufweist!

Das Moment des „Wohlgefälligen“ aber leitet zu den Gesetzmässigkeiten über, die allen künstlerischen Inhalt durchherrschen und ihm Kraft zur Erweckung jenes interesselosen Wohlgefällens verleihen, von dem Kant als Spezifikum des ästhetischen Geschmacksgebietes spricht.

Was somit die Form des Kunstwerkes anbetrifft, so können wir an ihr parallel zu der Bestimmung des Kunstinhaltes als ästhetische Idee, Gegenständliches und Material drei formale Funktionen unterscheiden: Autonomie, Gestaltung und Technik. Die Autonomie des Kunstwerks fliesst aus der Bedeutung, welche die ästhetische Idee für die Realisierung der Möglichkeit gegenständlicher Vertretung hat. Wir haben diese Bedeutung im ersten Teil unserer Darlegungen hervorzukehren gesucht.¹⁾ Unter Gestaltung des Kunstwerkes verstehen wir die Form, in die das „Gegenständliche des Kunstwerkes“ eingeht. Dabei sind als solche „gestaltende“ Momente folgende Unterschichten von einander getrennt zu halten: Kunstgattung, Kunstmodus und Kunstrichtung. Die Gestaltungsfrage bezüglich der Kunstgattung betrifft die Wahl der Formgebung des Gegenständlichen, d. h. ob literarische, musikalische oder plastische Erscheinung; und die spezielleren Unterfragen, ob Oper, Symphonie oder Choral, resp. ob Drama, Epos oder Lyrik, oder ob Landschaft, Stilleben, Portrait usw. Die Gestaltungsfrage bezüglich des Kunstmodus bezieht sich auf die Wahl der Stimmungsgebung, d. h. z. B. ob Largo, Vivace, Andante, Allegro, resp. ob kurzen oder langen Rhythmus, männlichen oder weiblichen Reim, Assonanz, Lautmalerei, oder ob claire-obscure, Freilicht, Schwarzweisstimmung usw. Die Gestaltungsfrage be-

¹⁾ Siehe insbesondere S. 266 ff.

züglich der Kunstrichtung erstreckt sich auf die Wahl der Ausdrucksgebung, d. h. ob romantischer, naturalistischer, impressionistischer, expressionistischer Ausdruck etc. Als dritte Schicht des Kunstwerkes als Geformtes nannten wir die Technik. Diese betrifft das „Material“, nämlich einerseits die mitteilbaren und daher zu erlernenden Regeln, wie man das Material beherrscht, die Vorschriften, wie es behandelt und zu künstlerischer Formung gebraucht werden muss, andererseits die praktische Anwendung dieser Regeln des Rhythmus, des Reims, des Strophenbaus oder etwa der Kohle- und Kreidetechnik, der Gouachemalerei, der Aquarellfarben, der Pastellstifte, der Instrumentation einer Melodie usw. usw.

Indem wir so die Mittel an die Hand bekamen, die Erscheinung ästhetischer Gebilde zu analysieren, sehen wir zurückblickend die eminente Bedeutung, den der Begriff der ästhetischen Idee für alles Künstlerische hat. Wir erkennen gleichzeitig, dass die Beziehungen einer modernen Kunsttheorie zur Phänomenologie nicht nur im Sinne Geigers in methodischer Hinsicht bestehen, sondern — das war der Sinn des letzten Teiles unserer Ausführungen — auch in sachlicher Hinsicht. Diese sachlichen Beziehungen, die nur angedeutet, in keiner Weise aber erschöpft werden konnten, ergeben sich aus der Gleichgerichtetheit der Einstellung des Künstlergeistes und des Geistes des Phänomenologen. Dies ist nun zwar nicht so aufzufassen — wie wir dargelegt haben — dass künstlerische Einstellung mit phänomenologischer Einstellung identisch wäre. Denn das hiesse blind sein für die gänzlich verschiedenen Bedingungen, unter welche beide Gebiete gestellt sind. Vielmehr betrifft jene Gleichheit nur den Künstlergeist als erschauenden Geist, während die künstlerische Einstellung als darstellende Einstellung gegenüber der phänomenologischen Einstellung an wesentlich anderen Momenten orientiert ist. Die Gleichgerichtetheit der Einstellung des Künstlergeistes und des Geistes des Phänomenologen ist gerade in einem Moment zu sehen, welches der „künstlerischen Einstellung“, nur als „künstlerische“ genommen, versagt ist: nur wie eine Ahnung, quasi verheissungsweise, als Intention, als Richtung geht jene „Einstellung des Künstlergeistes“ in sein Medium, das „Künstlerische-an-sich“ über und zwar als ein Prinzip, als eine Aufgabenidee im Kantesischen Sinne, nicht aber als wirklicher Besitz. Diese Intention wird durch das bezeichnet, was wir „ästhetische Idee“, „Intuition“ und „gegenständliche Vertretung“ nannten. Alle diese Begriffe weisen über sich

hinaus auf eine „Einstellung“, von der die bloss-reinkünstlerische Einstellung abhängig ist, ohne ihrer in letzter Konsequenz vollständig habhaft zu werden. Anzumerken aber ist, dass das Problem der Möglichkeit gegenständlicher Vertretung, das in allem Aesthetischen eine so wesentliche Rolle spielt (zumeist in dem Begriff der ästhetischen Idee), in besonderem Masse mit dem, was Husserl „in adäquater Erschauung“ nennt,¹⁾ im Zusammenhang steht, nur dass die „gegenständliche Vertretung“ sich nicht bloss auf die repräsentativen „Abschattungen“ der Sinnenwelt beschränkt,²⁾ sondern vielmehr diese als einen Sonderfall gegenständlicher Vertretung „unter sich“ hat.

Die Aufzeigung der Beziehungen des Künstlerischen zum Phänomenologischen strebt somit also keine Gleichsetzung von Kunst und Phänomenologie an. Alle derartigen Identifikationsversuche müssten auf Grund der Verkennung fundamentaler Unterschiede aufs strengste bekämpft werden. Vielmehr führt jene Aufzeigung zu einer schärferen Herausarbeitung der entgegengesetzten Gesichtspunkte.

Kunst zergliedert nicht das Erlebnis „in noematischer Hinsicht“, Kunst „beschreibt“ nicht das „Erscheinende als solches getreu in vollkommener Evidenz“,³⁾ sondern Kunst präsentiert nur ein Erlebnis durch gegenständliche Vertretung und überlässt einer späteren Erschauung, die sie nur anregt, die Deskription, welcher wiederum der Weg zur Phänomenologie oder zur kritisch-ästhetischen Darstellung offen bleibt.

Dabei sei der Vorwurf der „qualitas occulta“ zurückgewiesen der gegen die Bemühungen des Künstlers von einseitig rationalistischer Seite immer wieder erhoben wird. Garnicht in Frage kommt, dass auch das „künstlerische Erlebnis“ innerhalb der logischen Gesetzlichkeit steht, sofern man von ihm als einem „Gegebenen“ überhaupt sprechen, ja überhaupt denken kann. Der Irrtum, als sollte das „künstlerische Erlebnis“ eine Gültigkeit jenseits des Logischen begründen, kann gegen die Bestrebungen des Künstlers nicht erhoben werden.⁴⁾ Denn die Frage, ob ein intuitives Erlebnis ein logisch gegliedertes ist,⁵⁾ und der Nachweis,

¹⁾ Husserl Ideen . . . S. 10.

²⁾ R. Kynast, Das Problem der Phänomenologie, Breslau 1917, S. 30/31.

³⁾ Husserl, Ideen . . . S. 183.

⁴⁾ Intuitionismus . . . S. 106.

⁵⁾ ib. 105.

dass auch bei der Anordnung sogenannter intuitiver Bilder eine primäre Repräsentation als Regel obwaltet,¹⁾ geht den Künstler nichts an, und zwar nicht so, als wären diese Erkenntnisse für ihn nicht geltend, sondern in dem Sinne, dass sie ausserhalb seiner Einstellung liegen, für ihn kein Problem sind, sondern indifferente Voraussetzungen.

Die Bewusstseinsbezogenheit wird — so könnte man vielleicht sagen — im künstlerischen Erlebnis „eingeklammert“, womit eine fundamentale Gegensätzlichkeit des Künstlerischen zum Phänomenologischen angedeutet ist.²⁾

Kunst ist eben etwas ganz anderes als Wissenschaft! Während Wissenschaft auf die systematische Herausarbeitung des Gesetzlichen und Ordnungsmässigen in allem Gegebenen gerichtet ist und dementsprechend in möglichst gleichbleibender, systematischer Weise die Repräsentation des Begrifflichen durch Worte regelt, sieht Kunst gerade von allen Systematischen und Gleichbleibenden ab, um das Gegebene durch eine neuartige Weise der Repräsentation, unverfälschter durch Repräsentation, zu vermitteln. Dabei hat sie kein Interesse daran, das Gegebene in seiner Struktur logisch zu erschliessen, vielmehr ergreift sie seine ganze unaufgeschlossene Komplexion in ihrer Komplexheit (Konkretion), um sie unerkannt, nur erlebt mittels gegenständlicher Vertretung anderen Augen einsichtig zu machen. Die Methode der Kunst, die eine darstellende, keine erkennende ist, erscheint darum vom Boden der wissenschaftlichen Einstellung als Unexaktheit, ebenso wie umgekehrt die Methode der Wissenschaft, im Künstlerischen angewendet, das ergibt, was der Künstler mit dem Ausdruck „Kitsch“ ablehnt.

Als Gegensatz von Künstlerischem und Phänomenologischem ergibt sich also vor allem die verschiedene Bedeutung, den der Begriff des Bewusstseins spielt. Im Künstlerischen rückt er aus seiner zentralen Bedeutung, die er für jede Wissenschaft und in besonderem Masse für die phänomenologische Forschung hat. Kunst übt gewissermassen am Bewusstsein *ἐποχή* und damit an jeder „begrifflichen Bestimmtheit“.³⁾ Uebrig behält sie von dem Akte der Erkenntnis nur das Erlebnishafte und von der Bewusstheit nur die Ahnung eines Etwas, das als unerreichtes Ziel die Richtung der künstlerischen Gestaltung angibt. Die Aufmerksamkeit des

¹⁾ Intuitionismus ... S. 108

²⁾ Vgl. Husserl, Ideen ... S. 278 und 296.

³⁾ Intuitionismus a. a. O., S. 106.

Künstlerischen richtet sich nicht auf das „Gegebene“ als einer Erscheinung des Bewusstseins, sondern als einer völlig irrationalen „Isoliertheit“ — wobei die Tatsache, dass Begriffe wie „irrational“ und „Isoliertheit“ Bewusstheiten von ganz bestimmter Dignität sind, ausgeschaltet bleibt. Diese „irrationale Isoliertheit“ wird nicht „ausgesagt“, d. h. zum Bedeuteten irgend einer Bedeutung gemacht, sondern „erlebt“, d. h. in einer Intuition als Vertretenes einer gegenständlichen Vertretung erschaut. Sie gelangt nicht zur begrifflich-logischen Abhebung, sondern zur intuitiv-erlebnishaften Darstellung, sie wird nicht „in die Allgemeinheit“ erhoben,¹⁾ sondern bleibt in ihrer irrationalen Besonderheit isoliert, ahnungsweise umkreist von der „Trächtigkeit“ und „unendlichen Zahl“ ästhetischer Ideen.

Eine besondere Eigenschaft des Künstlerischen, das „Interesselose“, wie Kant es nannte, aber macht das Gebiet des Aesthetischen der phänomenologischen Methode besonders zugänglich. Kunst hat keine Tendenz, keinen in irgend welchem ausserhalb ihrer liegenden Interessen begründeten Zweck. Sie „will“ nichts, sondern sie „konstatiert“. Sie ist wie die Phänomenologie in gewissem Sinne propädeutisch, indem sie sich den Gegebenheiten und Erscheinungen „harmlos“ in reiner Vorurteilslosigkeit hingibt. Aber sie ist nicht propädeutisch für die Wissenschaft (wenigstens nicht ihrem Prinzip nach), sondern für das Leben. Das Leben zu erschauen und sinnlich-symbolisch darzustellen, ohne Vorurteil, frei von allen Erkenntniswertungen und praktischen Wertungen, ehrlich als reine Gegebenheit — das ist die „interesselose“ Mission des Künstlers.

Was wäre nun dementsprechend kurz als „schön“ und als „Schönheit“ zu definieren?

Die Frage, ob ein objektiver Begriff der Schönheit überhaupt möglich ist, welche Diez aufwirft,²⁾ ist nur für den Streit um das Vorrecht von Formalästhetik oder Inhaltsästhetik ein Problem. Ein deduzierter Schönheitsbegriff setzt an die Stelle des Inhaltlichen, das bei allem Schönen eine vorzugsweise Rolle spielt, einen Schönheitsbegriff, der aus dem Gefallen an der Form abgeleitet wird. Ein induzierter Schönheitsbegriff kommt bei seiner Bestimmung der Schönheit aus ihren inhaltlichen Momenten wie Max Diez zu der Frage, was die Momente: Harmonie, Leben, Freiheit, Not-

¹⁾ Husserl, Ideen . . . S. 257.

²⁾ Max Diez, Allgemeine Aesthetik, Leipzig (Göschen) 1906, S. 28 f.

wendigkeit, Natur, Geist, Einheit, Mannigfaltigkeit, Neuheit, Wahrheit, Individualität, Allgemeinheit etc., die an allem Schönen „beobachtet“ werden, zu spezifisch schönen Momenten macht, da dieselben Merkmale auch an allem Geistigen vorkommen. Die induktive Methode muss also, nachdem sie das inhaltlich Schöne aufgezählt hat, doch noch die Frage nach dem Schönen als solchen stellen, d. h. aber nach dem Begriff des Schönen, durch welchen alle jene vorgefundenen Merkmale erst „schöne“ werden. Demgegenüber wollten wir betonen, dass der Schönheitsbegriff und der Kunstbegriff nicht durch formale Bestimmungen, die nichts als „die allgemeinste Forderung der Beschaffenheit ästhetischer Dinge“¹⁾ enthalten, für die Entwicklung einer fruchtbaren Kunsttheorie zugänglich gemacht werden kann, und ebensowenig durch inhaltliche Bestimmungen, durch welche nur einzelne, in sich wieder rätselhafte Bestandteile des Schönen zutage gefördert werden. Weder die Methode der Deduktion aus letzten Geltungsprinzipien, noch die Methode der Induktion aus singulären Beobachtungen können, so wertvoll ihre Arbeit auch an sich sein mag, zum Ziele führen. Denn Kunst ist nicht Form, und Kunst ist auch nicht Inhalt, sondern das Verhältnis beider ist Kunst. Dieses Verhältnis aber ist das der Gestaltung durch die ästhetische Idee, und hier ist darum der Punkt, wo eine Kunsttheorie, die wirklich für das Künstlerische selbst fruchtbar sein will, anzuknüpfen hat.

Hierzu zu verhelfen ist die phänomenologische Methode in ihrer Ueberwindung der Disjunktion: Deduktion oder Induktion besonders angetan. Sie erkennt in der Schönheit eine Verhältniswirkung zwischen Form und Inhalt, und zwar derart, dass dasselbe Moment, das für die „untere“ Schicht Formprinzip ist (nämlich: Dargestelltes), für die „obere“ Schicht als „repräsentierender Inhalt“ (nämlich: als Darstellendes) erscheint.²⁾ Diese Verhältniswirkung zieht sich durch alle Schichten des Kunstwerkes hindurch. Und selbst das „oberste“ Formprinzip, die ästhetische Idee, die als Dargestelltes für alle künstlerischen Unterschichten die Regel angibt, kann, „von oben betrachtet“, selbst zum Darstellenden, zum „repräsentierenden Inhalte“ werden, und zwar: wenn sie als das Symbol einer möglichen phänomenologischen Wesensschau erscheint. Wenn man Schönheit darum in etwas undifferenzierter-

¹⁾ Intuitionismus . . . a. a. O. S. 117.

²⁾ Vgl. S. 292 f.

Weise die Manifestation des eidetisch Gegebenen im faktisch Gegebenen nennen könnte, so wäre die ästhetische Idee der als manifestierend gedachte Inhalt und durch ihre Abhängigkeit gleichzeitig das Formprinzip, unter welchem sich diese Manifestation vollzieht.

In ganz besonderem Sinne — das möchte ich noch zum Schlusse bemerken — scheint mir die allerneueste Richtung in Literatur und Malerei durch eine gewisse analoge Tendenz mit den Bestrebungen der Phänomenologie verbunden zu sein. Diese gemeinsame Tendenz bezeichnete Müller-Freienfels kürzlich im Literarischen Echo¹⁾ als die Bestrebung nach „Zersetzung der Wirklichkeit“. Sowie die phänomenologische Einstellung alles Tatsächliche „einklammert“, dahingestellt sein lässt, um sich in das „Wesen“, in den „noematischen Kern“ des Seienden oder Nichtseienden — ganz gleich — zu vertiefen, so erstreben alle jene modernen Literatur- und Kunstrichtungen, die man mit den Schlagworten „Expressionismus“, „Aeternismus“, „Neuroromantizismus“, „Symbolismus“ etc. belegt hat, das Ausschalten des als wirklich Anerkannten und den Vorstoß in den eigentlichen „Kern“ dieses Wirklichen. Dabei aber bleibt der Gegensatz zur Illusionskunst der Romantik gewahrt. Auch die neueste Kunst ist eine naturalistische, insofern als sie durch den Naturalismus hindurch gegangen ist. Aber sie ist kein Naturalismus des Singulären mehr, sondern sozusagen: ein Naturalismus des Typischen, ein Wesensnaturalismus — wenn diese paradoxe Ausdrucksweise gestattet ist. Sie greift auf romantische Tendenzen zurück, aber sie ist andererseits nicht die Romantik der Illusion, des Idols, der absoluten Idee, sondern eine Romantik der Seele und des Sinnes. Auch die neueste Kunst ist mit einem Wort in Begriffe, eine analoge Wendung zu machen, wie Linke sie als „Copernikanische Wendung der Phänomenologie“²⁾ für die philosophische Wissenschaft bezeichnete. Diese Wendung besteht in der Einstellung auf eine interne Erlebnisweise des als naturalistische Wirklichkeit Gegebenen anstelle der bisherigen externen — sodass man also in parallelem Sinne von einem Internismus der heutigen Philosophie und von einem Internismus der neuen Kunst sprechen könnte³⁾.

1) Müller-Freienfels, Die Literatur um 1915, L. E., Jg. 19, S. 1103 ff.

2) Kantstudien a. a. O. S. 189.

3) Vgl. hierzu meinen Essay: „Die Neuorientierung in der Kunst“ in „Nord und Süd“, 42. Jahrg.

Zur Logik der Gottesbeweise.

Von Johannes M. Verweyen (Bonn).

Die philosophische Reflexion bedeutet stets eine gewisse Potenzierung der Gedanken. Alle Einzelwissenschaften bedienen sich des Denkens als einer unentbehrlichen Funktion. Aber das Denken selbst wird ihnen nicht gegenständlich. Dies geschieht nur in der empirischen Psychologie und in denjenigen philosophischen Disziplinen, die im normativen Sinn über das Denken und die Bedingungen seiner Gültigkeit nachdenken.

Eine analoge Art realer Potenzierung ist jenem Gebiete eigentümlich, in welchem die Bemühungen um Gottesbeweise ihren logischen Ort haben. Metaphysik — ein theoretisches Unternehmen, dem an Fragwürdigkeit kaum ein anderes gleichkommt — bedeutet den Versuch, der sichtbaren, raumzeitlichen Erfahrungswelt eine „jenseitige“, übersinnliche, transzendente, überempirische Grundlage und einen entsprechenden Abschluss zu verleihen, das hinter der Erfahrung verborgene „Wesen“ wahrgenommener Realitäten zu ergründen. Seit den Tagen des Aristoteles, dessen „zwölf Bücher“ von dem Rhodier Andronikos, dem Organisator des Organons, hinter den acht über Physik handelnden Büchern angeordnet wurde — aus diesem äusserlichen chronologischen Umstand übertrug sich der Name ‚Meta ta physica‘ auf den in jenen behandelten Inhalt — sah eine bis in die Neuzeit unbestritten herrschende Anschauung in der Wissenschaft von den Grundbestimmungen des Seins, zumal in der „Natürlichen Theologie“, der Gotteslehre, die Krone aller Disziplinen.

Mannigfaltig waren die Motive, die immer wieder zu solchem Beginnen drängten. Sie entstammten emotional-praktischen Antrieben wie logisch-theoretischen Erwägungen. Das Ungenügen an der diesseitigen Welt bewog solche, die es drückte, zur Flucht in eine vorgestellte jenseitige. Von einer „besseren, anderen“ Welt hofften sie die Erfüllung alles dessen, was ihnen die gegenwärtige

versagte. Die allzeit rege Fantasie malte das Bild des „Jenseits“ in lockenden Farben. Aber auch der Verstand glaubte sich im Rechte, wenn er über die sichtbare Welt hinausstrebte in ein Reich des Unsichtbaren: von den Erscheinungen zum „eigentlichen“ Wesen aller Dinge und alles Seins, von der Vielheit zu einer letzten Einheit, vom Bedingten und Relativen zum Unbedingten und Absoluten, a sensibilibus ad invisibilia, wie es in der heute fortwirkenden Sprache des Mittelalters heisst. Gründe und Verfahrensweisen, die den Verstand dabei leiteten, offenbarten sich typisch in den traditionellen sogenannten Gottesbeweisen.

Eine weit verbreitete Geringschätzung der Metaphysik erklärt es, wenn der hiermit angedeutete Gegenstand in unserm Zeitalter bei weitem nicht mehr die Aufmerksamkeit selbst philosophisch gerichteter Menschen zu erregen vermag, wie etwa noch im 18. Jahrhundert oder gar im Mittelalter. Kants Autorität hat an dieser Wendung starken Anteil und bietet vielen ein willkommenes „Ruhepolster der faulen Vernunft“. Sein aus dem kategorischen Imperativ deduzierter Glaube an ein „höchstes Wesen“, die theoretisch-philosophische Formel für die reformatorische Lösung des Problems von Glauben und Wissen, hat in die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, von Ausnahmen abgesehen, einen metaphysischen Agnostizismus, den Zweifel an der Erkennbarkeit des Absoluten hineingetragen, der das Interesse an dem Problem der Gottesbeweise ganz hinter der Erörterung des Gottesglaubens zurücktreten lässt. In unseren Tagen werden wieder Stimmen laut, die eine metaphysische Rechtfertigung protestantischer Dogmatik fordern.

Die katholische Theologie hat seit dem Zeitalter der Kirchenväter dem Thema der Gottesbeweise eine unverminderte Aufmerksamkeit geschenkt. Gegenüber agnostischen Zeitströmungen schärfte das vatikanische Konzil erneut und ausdrücklich die Thesen von der Möglichkeit einer „sicheren Gotteserkenntnis“ ein, gab damit der Ueberzeugung von der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft dogmatisches Ansehen, ohne sich im einzelnen auf bestimmte metaphysische Argumente festzulegen. Eine Wiederholung und Bekräftigung bedeutete die Eidesformel wider den Modernismus. Sie fügt zu dem Satz des Vatikanums: Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge könne aus der Schöpfung durch das Licht der natürlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden (*certo cognosci posse*) noch hinzu: und demnach auch bewiesen werden

(adeoque demonstrari posse). Beide Sätze bezeugen, wie bald man in Gegensatz zum System dieser Kirche geraten kann. Es genügt dazu schon die Bestreitung der Möglichkeit einer „sicheren“ d. h. für die „normale“ Vernunft beweiskräftigen Gotteserkenntnis und damit einer wissenschaftlichen Metaphysik überhaupt.

Neuzeitliche Denkweise hat sich nicht in allen ihren Vertretern feindlich zu jenem metaphysischen Sprung verhalten, — die Systeme eines Descartes, Spinoza und Leibniz ebensowenig wie der kühne Gedankenbau eines Fichte, Schelling oder Hegel oder die Philosophie Herbarts und Lotzes, Schopenhauers, Wundts oder v. Hartmanns. Blickt man auf die Nationen und ihren Anteil am Bau der in einigen Grundzügen einheitlichen, sonst aber überaus proteusartigen „modernen Weltanschauung“, so hat vor allem die englische dem Skeptizismus Eingang in ihr verschafft. Hume war es, der Kant nach dessen eigenem berühmten Geständnis aus dem „dogmatischen Schlummer“ weckte. Trotz aller metaphysikfreundlichen Gegenströmungen haben die Gedankengänge der Kritik der reinen Vernunft in Verbindung mit anderen kulturellen Einflüssen die Einwände gegen die Metaphysik als Erkenntnis transzendenter Realitäten bis heute nicht verstummen lassen und im allgemeinen Kulturbewusstsein der Zeit lebendig erhalten.

Das Fehlen eines erforderlichen metaphysischen Organs ist ein erstes Bedenken, das sich geltend zu machen pflegt. Es stützt sich in seiner extremsten Form auf das konscientialistische Argument, demzufolge alles Erkennen ein (immanenter) Bewusstseinsvorgang bleibt ohne transzendente Bedeutung. Der bestechenden Einfachheit dieser Ueberlegung gegenüber ist eine Unterscheidung geboten. Die Inhalte der Wahrnehmungen sind notwendig geknüpft an die entsprechenden Vorgänge des Wahrnehmens; Inhalt und Gegenstand decken sich in diesem Falle. Das von der Wahrnehmung wesensverschiedene, obzwar mannigfach von ihr abhängige Denken dagegen ist befähigt, Gegenstände zu intendieren, zu „meinen“, ohne dass diese als wahrgenommene Gegenstände im Bewusstsein repräsentiert sind. So ist uns in dem seiner Natur nach übersinnlichen, die anschauliche Bewusstseinswelt transzendierenden Denken eine Funktion beschieden, mit Hilfe derer wir bewusstseinsunabhängige, ja aller wahrnehmbaren Erfahrung dauernd unzugängliche Gegenstände zu setzen und zu bestimmen vermögen, — in den für den Prozess der Realisierung üblich gewordenen Fachausdrücken gesprochen. Schon in den Einzel-

wissenschaften wie im Leben des Alltags lässt uns die Betätigung dieser Funktion von Gegenständen der Aussenwelt im Sinne transsubjektiver Wirklichkeiten auch dann überzeugt sein, wenn diese nicht mehr Objekt aktuellen Nachdenkens über sie sind. Die ganze Welt des Nicht — Ich, der Inbegriff aller bewusstseinsunabhängigen Realitäten trägt ihrem Wesen nach bereits transzendenten, metaphysischen Charakter — ersten Grades, wie zur Verdeutlichung hinzugefügt werden muss. Denn der eben bezeichnete Unterbau der Erfahrungszusammenhänge, die „an sich“ existierenden „Dinge“, die unter bestimmten Bedingungen Dinge für uns, d. h. Erscheinungen werden, kann abermals transzendiert werden. Dies geschieht beispielsweise dann, wenn sie als unabhängig von dem Ding aller Dinge, der Gottheit, einem wie immer bestimmten Absoluten, gedacht werden, die demnach ihrerseits als ein metaphysischer Gegenstand zweiten Grades erscheinen.

Gewährt das Denken somit einen im Prinzip möglichen Zugang zur Transzendenz, dem sich philosophische Bemühungen mit seiner Hülfe zu allen Zeiten zu nähern versuchten — der daneben verbreitete Glaube an ein in die Transzendenz tragendes, nur Begnadeten verliehenes Organ mystischen Schauens zur „okkulten“ Erlangung „höherer Wissenschaft“ der Geisterwelt vermochte strengerer Kritik niemals standzuhalten —, so ruft es doch sogleich ein weiteres Bedenken wegen der Sicherheit seiner Ergebnisse wach. Viele sind der Ueberzeugung, Metaphysik als Wissenschaft bleibe immer für immer ein Wahngebilde. Sie verdiene höchstens Anerkennung als subjektive, der Fantasie und dem religiösen Innenleben entsprungene Weltdeutung, als eine Dichtung, möge sie die Form der Anschauung oder der Begriffe annehmen. Dieser Ursprung mache auch die Mannigfaltigkeit sich gegenseitig befehender metaphysischer Systeme und Formeln verständlich. — Ein solcher empirischer Gesichtspunkt ist an sich ungeeignet, eine Idee zu entwerfen und ihre mögliche Verwirklichung unter entsprechenden Bedingungen zu widerlegen. Schon vor ihrer Entstehung war der Idee nach die moderne Naturwissenschaft möglich trotz aller falschen Methoden, die bis dahin kaum Ergebnisse erzielt hatten. Und doch ist aus anderen Gründen skeptische Zurückhaltung gegenüber allen metaphysischen Versuchen um ihres hypothetischen Charakters willen gerechtfertigt.

Der Schluss von dem uns gegebenen, in der Erfahrung zugänglich Seienden auf die Totalität des Seins, von dem Be-

dingten auf das Unbedingte bedeutet, logisch genommen, eine Verallgemeinerung, die ihrem Wesen nach nur von induktiver, hypothetischer Gültigkeit sein kann. Schon aus diesem Grunde ist dogmatische Metaphysik unmöglich. Um so mehr, als bereits das empirische Sein für unsere Einsicht kein abgeschlossenes, sondern ein in steter Entwicklung begriffenes Gebiet darstellt. Neue Erfahrungen zwingen zur Prüfung alter metaphysischer Annahmen. Den angedeuteten Sachverhalt zu verkennen, war vielleicht der Hauptfehler logischer Art, dessen sich die „alte“, noch heute fortwirkende dogmatische Metaphysik schuldig machte. Die „neue“ Metaphysik ist logisch und methodologisch geschulter. Sie hält sich frei von den beiden Extremen des gänzlichen Agnostizismus oder ‚Positivismus‘ einerseits wie der dogmatischen Metaphysik andererseits. — Zu äusserster Vorsicht im metaphysischen Bereiche mahnt ferner die Ueberlegung, dass der Schluss von der Wirkung auf die Ursache nicht immer eindeutig ist. Mit dem Grunde ist die Folge gesetzt, doch nicht umgekehrt. Dieselbe Folge kann auf sehr verschiedenen Gründen beruhen, wie dieselbe Tat den mannigfaltigsten Motiven ihre Entstehung danken kann. Auch die „Welt als Tat“ unterliegt solcher Schwierigkeit der Deutung. Die Unsicherheit wird noch dadurch verstärkt, dass eine Verifizierung metaphysischer Schlüsse unmöglich ist. Ueber deren Anerkennung entscheidet zuletzt allein das Denken und seine Folgerichtigkeit. Aber die blosser „Spekulation“ ist weit schwerer zu entwerfen als die Aussagen über erfahrbare Gegenstände.

Die Natur der uns zur Verfügung stehenden Erkenntnismittel begründet ein letztes Bedenken. Wie dürfen wir uns vermessen, mit einem endlichen Geiste dem „Unendlichen“ zu nahen, sein Wesen zu bestimmen? Wie sollten wir Kinder des Diesseits, deren Erkenntnisfunktionen sich an dem aus der raumzeitlichen Wirklichkeit stammenden Reizen entwickelt haben, in das Jenseits erkennend vorzudringen vermögen? Die Berechtigung derartiger Fragen billigte sogar die dogmatische Metaphysik des Theismus, wenn sie keine adaequate, sondern nur eine analoge, die Spuren der Endlichkeit nie abstreifende Erkenntnis Gottes, mehr die Einsicht in sein Dasein als in sein Wesen zu besitzen beanspruchte. Wie stark und unabwendbar das Bedürfnis zu sein pflegt, das Absolute, „Göttliche“, das Weltprinzip im Bilde empirischer Werte vorzustellen, bezeugt die Geschichte der Metaphysik. Der Geist, die Vernunft, der Logos, die Fantasie, das Gefühl und der Wille,

das Bewusste wie das Unbewusste, das Persönliche wie das Unpersönliche, das in ewiger Vollkommenheit Beharrende wie das in ewiger Entwicklung nach der Vollendung Strebende begegnen uns im wechselnden Bilde des Absoluten.

Der Mangel eindeutiger und absolut sicherer Entscheidungen, welche den metaphysischen Bemühungen anhaftet, rechtfertigt an sich keinen Einwand gegen ihren theoretischen — noch weniger gegen ihren praktischen — Wert. Denn die Analyse des Erkennens gewahrt zwischen den äussersten Grenzen des Wissens und Nichtwissens das weite Reich grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit. Eine von schwärmerischer Spekulation wesensverschiedene, an dem Stande der Erfahrungserkenntnis orientierte kritische Erörterung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, die sich auf die letzten Fragen des Daseins beziehen, steht unbeschadet ihrer fehlenden „Exaktheit“ im Zeichen des wissenschaftlichen Geistes. Sie verdient um so grössere Wertschätzung, als sie in Gegensatz tritt zu voreiligen metaphysischen Verallgemeinerungen und streng wacht über die subjektiven Einschläge im Weltbilde sowie über die Grenze zwischen empirischer Feststellung und transzendenten Folgerungen. Oft betreten Gegner der Metaphysik das von ihnen verfehnte Gebiet schneller als sie selbst ahnen. Schon der Begriff eines geschlossenen (immanenten) Natursystems ist im Grunde metaphysisch gefärbt, insofern er die Abhängigkeit dieses Systems von einem „übernatürlichen“ ausserweltlichen Prinzip, demnach auch Wunder und Offenbarung im transzendenten Sinne verwirft.

Kaum etwas erhellt so sehr das Verhältnis zwischen Einzelwissenschaft und Metaphysik als die Erkenntnis, dass die moderne Naturwissenschaft als solche zur Widerlegung dieser transzendenten Annahmen ebenso wenig beigetragen hat wie zu ihrer Begründung. Nur ein unkritischer Blick konnte wännen, die moderne Wissenschaft habe den Grundgedanken des Theismus widerlegt und den Atheismus bewiesen. Woher die Naturgesetze stammen, bleibt eine den Einzelwissenschaften gleichgültige Frage. Ihre Aufgabe erschöpft sich in der Erforschung der Gesetze selbst. Unverkennbar haben der Fortgang in diesen Entdeckungen und die aus ihnen gezogenen Schlussfolgerungen traditionelle Formen, zeitgeschichtlich bedingte Ausprägungen des theistischen Gottesglaubens zerstört, jene nämlich, die an die wörtliche Uebernahme biblischer Berichte geknüpft waren. Die Einsicht in den Zusammenhang

zwischen Sonne und Licht verbietet uns — um ein Beispiel zu nennen — die Annahme, das Licht sei zeitlich vor der Sonne entstanden, wie es im Genesisbericht geschildert wird. Die Lehre des Offenbarungstheismus hat ausserdem durch die vergleichende Religionsgeschichte die stärksten Erschütterungen erfahren und, wo sie sich dennoch behauptete, viele Konzessionen an moderne Forschungen machen müssen. Mit zunehmender Schärfe hat modernes Naturerkennen Dichtung und Wahrheit in ihrem Forschungsbereiche geschieden. Metaphysische Annahmen früherer Zeiten büssten dabei für die Ziele des empirisch gerichteten Erkennens immer mehr ihr Ansehen ein. Sie wurden entbehrlicher, daher mit wachsender Gleichgültigkeit und Skepsis betrachtet. Die praktische Entbehrlichkeit eines ausserweltlichen Gottes für die Lösung der unmittelbaren Erkenntnisaufgaben der Empirie führte leicht zu der theoretischen Behauptung seiner Nichtexistenz. Die relativ berechnete Methode „gottloser“ Einzelwissenschaft wandelte sich mit unkritischer Voreiligkeit in ein oft sehr dogmatisches Seins-Urteil, das seinen metaphysischen Charakter eben so wenig verleugnen konnte, wie Behauptungen von der Art: die Natur und ihre Gesetze sind ewig, unentstanden und unvergänglich; Gott und die Welt sind ein einziges Wesen. Metaphysischen Charakter trägt schon die Ueberzeugung von dem Dasein einer „für sich“ bestehenden, von dem erkennenden Ich unabhängigen Aussenwelt, auf deren Annahme ein folgerichtiger, metaphysikfeindlicher Positivismus glaubt verzichten zu können.

Nur selten bedachten die Vertreter solcher Denkweise, dass sie auch durch blosser Verneinungen der Metaphysik verfielen. Die Leugnung einer transsubjektiven Aussenwelt, eines persönlichen Gottes, der individuellen Unsterblichkeit, der substantiellen Seele, des freien Willens, der Wunder und Offenbarungen ist von Metaphysik eben so wenig frei wie die entsprechende Bejahung. Die positive Metaphysik wird häufig von einer negativen befehdet. Die Einsicht in diesen Sachverhalt fördert die kritische Abwehr falscher Wissensansprüche und dient der Verständigung.

Solche allgemeinen Erwägungen schaffen die Grundlage für die Aufdeckung der logischen Struktur der auf Gottesbeweise abzielenden metaphysischen Versuche, durch welche sich theistische Weltanschauung theoretisch zu rechtfertigen unternimmt.

Im geringsten Ansehen steht das ontologische Verfahren. Es knüpft sich an den Namen jenes mittelalterlichen Erzbischofs

von Canterbury (+ 1109), der durch seine berühmte Frage: *Cur deus hono?* die Menschwerdung des Gottessohnes als religionsphilosophisches Problem formulierte und es einer spekulativen Auflösung unterzog. Derselben Neigung seines Geistes folgend, entwickelt Anselm einen begrifflich apriorischen Beweis für das Dasein Gottes. Er nimmt seinen Ausgang von dem Begriff eines Etwas, in Vergleich zu dem nichts Grösseres gedacht werden könne, und folgert daraus sogleich die reale Existenz eines solchen Wesens. Existierte es nämlich nur in unserem Geiste, so stände es an Grösse einem zugleich auch real vorhandenen Wesen nach: *ens quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo*. Ontologisch pflegt dieses Verfahren zu heissen, weil es von einem Begriffe auf das Dasein des in ihm gedachten Gegenstandes schliesst — sei es in der dargelegten Anselmischen oder in der etwas modifizierten Weise Descartes, der nicht die unendliche Vollkommenheit, sondern die notwendige Existenz als dem Begriffe Gottes wesentlich bezeichnete. Unter Voraussetzung der inneren Möglichkeit einer Existenz Gottes erhob auch Leibniz, wie vor ihm Duns Scotus, kein Bedenken gegen den Schluss. Ebenso tadelt Hegel „alles Vornehmthun gegen den sog. ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso liegt als in jeder Philosophie (selbst wider Wissen und Willen) und im Prinzipie des unmittelbaren Glaubens zurückgekehrt“.

Trotz der Anerkennung, welche der ontologische Beweisversuch bis in die Neuzeit bei führenden Denkern fand, vermochte er sich nicht zu behaupten. Schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo, hielt nicht mit seinen Einwänden zurück. Er stützte sie auf einen Vergleich. Auch der Begriff einer Insel, die als die vortrefflichste gedacht werde, verbürge nicht ihre Realität. Thomas von Aquino, der auf scharfe Trennung des Gedachten und des Wirklichen dringt, erblickt in dem Anselmischen Verfahren einen unstatthaften Uebergang von der logischen in die metaphysische Ordnung. Und ähnliche Gesichtspunkte führen den Kritiker der „reinen Vernunft“ zur Verwerfung des ontologischen Beweises. Ja, gerade dieses Werk gilt in seinen letzten Motiven der Bekämpfung des Ontologismus jeder Form. Nichts anderes bedeutet seine Absage an die ihm vorschwebende Metaphysik als eine Scheinwissenschaft, die aus „blossen Begriffen“ auf Realitäten schloss und sich eines unstatthaften Sprunges auf eine andere

Ebene, einer metabasis eis allo genos, schuldig macht. „In dem blossen Begriff eines Dinges kann gar kein Merkmal seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, dass nicht das Mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesen doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit . . . Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Faugen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen“. Kants Ablehnung des ontologischen Verfahrens gründet in der Ueberzeugung von dem synthetischen, nicht analytischen Charakter jedes Existenzialurteils, in der Einsicht, dass die Existenz kein Merkmal unter den vielen anderen eines Begriffs darstellt, kein reales Prädikat, das zu den Begriffen eines Dinges hinzukommen könne, sondern „bloss die Position“, das „Setzen“ eines Dinges. An begrifflichen Merkmalen decken sich das wirkliche und das nur mögliche Ding. In Kants berühmtem Vergleich gesprochen: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn, da diese einen Begriff, jene aber einen Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in einem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern als bei dem blossen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in einem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden“. In ähnlicher Weise lässt der Gedanke an Gott als ein Wesen von der höchsten Realität seine Existenz noch ganz unentschieden. Der apriorische Begriff betrifft

die blosse Möglichkeit eines Gegenstandes, dessen a posteriori aufgedeckte Verknüpfung mit der Erfahrung erst seine Wirklichkeit verbürgt. „Ein Mensch möchte wohl eben so wenig durch blosse Ideen an Einsichten reicher werden als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte“.

Von dem begrifflichen Verfahren des ontologischen Beweises hebt sich eine zweite Gruppe von Argumenten ab, die einen empirischen Ausgangspunkt wählen. Sie finden in der vom Denken analysierten Welt, dem Kosmos, einen zwingenden Hinweis auf das Dasein eines ausserweltlichen Gottes im theistischen Sinne. Die kosmologischen Gedankengänge nehmen im einzelnen verschiedene Ausprägung an. Sofern sie sich auf das blosse Dasein der Welt berufen, führen sie zu dem sog. Kontingenzbeweis, dessen erstes auf die Welt als Ganzes bezogenes Schema lautet: Die Welt ist da; sie könnte auch nicht da sein; also ist eine von ihr verschiedene (ausserweltliche) Ursache gefordert, welche von beiden Möglichkeiten gerade die eine verwirklichte. Diese Ursache muss selbst ein notwendiges Wesen sein, das den Grund seines Daseins in sich trägt. Denn wäre sie auch ihrerseits wiederum bloss zufällig (kontingent), so liesse sie die ihr geltende Warum-Frage unbeantwortet. Wie die Welt als Ganzes so sind ihre einzelnen Teile zufällig. Sie offenbart ein unaufhörliches Werden und Vergehen; sie ist ein Reich des Bedingten, in dem jeder Vorgang durch einen andern hervorgerufen wird. Alles Bedingte aber weist auf ein Unbedingtes, alles Relative auf ein Absolutes hin, das sein Dasein nicht wieder durch ein anderes Wesen empfangen hat, sondern aus oder durch sich existiert, aus innerer Notwendigkeit.

Der erste Teil des sich auf die Kontingenz stützenden Beweisganges beruht auf vorschneller Gleichsetzung logischer und realer Möglichkeit. Der Gedanke, dass die gegenwärtige Welt überhaupt nicht vorhanden wäre, ist vollziehbar, wenngleich der Veranschaulichung unzugänglich. Fraglich aber bleibt, ob der formalen Denkbarkeit der Nichtexistenz eine reale Möglichkeit entspricht. Die Bejahung der Frage setzt eine hohe Einschätzung unseres Erkenntnisvermögens voraus, die entsprechende Verneinung denkt geringer von seiner metaphysischen Tragfähigkeit. Kritische Stellungnahme wird die positive wie negative Entscheidung zugunsten vorsichtiger Zurückhaltung und Erörterung beider Möglichkeiten verwerfen.

Der Schluss von den bedingten Vorgängen und Dingen der Erfahrungswelt auf ein unbedingtes, ausserweltliches Wesen schliesst zunächst die an sich wieder fragwürdige Ablehnung einer geschlossenen unendlichen Reihe in sich. Gesetzt, dies entspräche dem objektiven Sachverhalt, so führt er doch erst zu einem gleichsam farblosen, noch nicht theistisch bestimmten Absoluten als einem in sich notwendigen Wesen, dem logischen Korrelat zu dem Relativen, Kontingenten und Bedingten. Der Unabweisbarkeit der Idee eines solchen *Ens a se* (wie es in der Sprache der Scholastik hiess), eines Absoluten (wie der neuere Terminus lautet) zollen in irgend einer Form alle Denker Tribut, auch jene, welche die „Natur“ als in sich gegründete „letzte“ Ursache aller Erscheinungen ansehen. Sogar eine unendliche Reihe bliebe der Idee des Absoluten verhaftet. Sie wäre eben das unverursachte Ewige, das sich uns in wechselnden Erscheinungen die sich gegenseitig bedingen, offenbart. Der Gedanke einer solchen letzten, nicht mehr aus einem andern Prinzip ableitbaren Realität, welche alle Einzelvorgänge und Dinge hervorbringt — auf dem Wege innerer Entfaltung, durch eine gewisse Ausstrahlung (Emmanation) oder durch schöpferische Tätigkeit — liegt den ersten Versuchen der ionischen Naturphilosophie ebenso zugrunde wie den abstrakten Systemen späterer Metaphysiker. Er ist enthalten in dem heraklitischen Begriff des ewigen, ungewordenen und unvergänglichen Feuers, in der aristotelischen Annahme eines ewigen unbewegten Bewegers, in der christlichen Idee des ewigen Welterschöpfers und in der Substanz Spinozas, im absoluten Ich Fichtes und in dem Willen Schopenhauers, in „Stoff und Kraft“ der Materialisten wie in dem energetischen Grundprinzip und der Natur als dem ewigen, unerschöpflichen Quell aller sichtbaren Dinge. Irgend ein Gottesbegriff im Sinne eines wie immer näher bestimmten Weltgrundes bildet den unvermeidlichen Abschluss eines jeden Weltbildes, auch eines a-theistischen.

In jedem Falle bleibt die Gleichung $\text{ens necessarium} = \text{ens perfectissimum}$ problematisch. Im Begriff der notwendigen Existenz liegt nur dies, dass ein Wesen nicht anders sein kann als es ist, keineswegs, dass es die Fülle überhaupt möglicher Realität in sich birgt. Es bereitet nicht die geringsten Schwierigkeiten, ewige Atome von begrenzter Vollkommenheit zu denken. Die durch Ueberlieferung fest eingewurzelte Neigung des Theismus, die Identität des absolut notwendigen Wesens mit dem unendlich

vollkommenen als denknotwendig zu behaupten, entspringt nicht logischer Einsicht, sondern historischer Zufälligkeit der besonderen religiösen Deutung, welche die Gottheit als ewigen Inbegriff aller Werte verehrte.

Eine zweite ähnliche Form nimmt das kosmologische Verfahren an, wenn es nach dem Vorbild des Aristoteles und des ihm folgenden Thomas von Aquino aus der Erfahrungstatsache der Bewegung in der Welt seine Folgerungen deduziert. Es geschieht nach dem Schema: alles was bewegt wird, d. h. im weitesten Sinn eine Veränderung als Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erfährt, wird durch ein anderes bewegt, — denn die bloße Möglichkeit vermag sich keine Bestimmung zu geben, die sie selbst nicht in sich trägt. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen — anders gewendet: nicht alles kann durch ein anderes bewegt werden. Also gibt es ein erstes unbewegtes bewegendes Prinzip, ein *primum movens*, dem als einer absoluten Bestimmtheit keine bloße Möglichkeit mehr anhaftet.

Die Gültigkeit dieses Schlusses haftet vor allem an dem Untersatz. Die in ihm ausgesprochene Ablehnung eines *regressus in infinitum* beruht auf einer *petitio principii*. Denn sie verneint von vornherein die Möglichkeit einer ewigen Bewegung, genauer eines Systems ewiger sich gegenseitig bedingender Veränderungen. Ein solches geschlossenes System böte gar keinen Anlass zu der Frage nach einem ersten Bewegter und genügte doch jenem Obersatz, das alles Bewegte von einem andern bewegt werde.

Der Nachweis eines ersten unbedingten bewegenden Prinzips wäre noch kein vollwertiges Zeugnis für den Theismus. Eine bloße Nominaldefinition würde den Abschluss bilden: „Ein solches Prinzip nennen alle Gott“, pflegt Thomas von Aquino am Ende dieser Argumente hinzuzufügen. Ebenso bliebe die Schwierigkeit, mit welcher in irgend einer Form jedes metaphysische System ringt, ungelöst, wie von einem ewigen unbewegten Bewegter ein System zeitlicher Bewegungen „abhängen“ kann, ohne dass damit in jenen die Veränderung selbst hineingetragen wird. Aristoteles entschied sich für die Ewigkeit der Welt, unterliess es dabei, sich über die Art der angedeuteten Abhängigkeit näher auszusprechen. Die Scholastiker, welche diese Lehre zugunsten des Dogmas von der — wie viele unter ihnen einräumten — unbeweisbaren zeitlichen Weltentstehung verwarfen, halfen sich in gewohnter Weise

mit einer Unterscheidung, die mehr Worte als Klärung brachte: ewig sei der göttliche Wille zur Welterschöpfung, zeitlich aber seine Äusserung. Nicht in der Zeit, sondern zugleich mit der Zeit hat Gott die Welt erschaffen, formulierte Augustinus.

Dieselben Schwierigkeiten wiederholen sich, wenn der Beweis aus der Bewegung eine etwas andere Gestalt annimmt und sich auf die Ursächlichkeit des kosmischen Geschehen stützt. Die Erfahrung berechtigt — ganz abgesehen von etwaigen (a priorischen) Vernunftforderungen — zu der Annahme, dass jeder Vorgang in unserer raumzeitlichen Wirklichkeit einen anderen voraussetzt, auf den er nach einer bestimmten Gesetzmässigkeit folgt. Alles was geschieht, d. h. in der Zeit zu existieren anhebt, hat eine zureichende „Ursache“. Diesem Obersatz folgte der Untersatz: man kann in der Reihe der bewirkenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen; denn jedes spätere Glied in der Reihe des Geschehens entbehrte der zureichenden Begründung, gäbe es nicht eine erste, selbst unverursachte Ursache. Ein bis heute beliebtes Bild diene der Veranschaulichung dieses Gedankens: die Kette kausaler Verknüpfungen würde „in der Luft hängen“ ohne eine Befestigung des ersten Ringes. So ergab sich der Schluss auf eine *causa prima*, die den Grund ihres Daseins in ihrem eigenen Wesen trage.

Schopenhauer vor allem hat die Meinung verbreitet, der Begriff einer „ersten Ursache“, bedeute einen inneren Widerspruch. Denn jede Ursache sei eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, notwendig fragen müsse, und so würden wir in infinitum auf der Leiter der Ursache höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetz der Kausalität. Dieses sei nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleiche es dem vom Zauberlehrling belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhöre zu laufen und zu schöpfen. Bei der *causa prima* stehen bleiben heisse den Satz vom Grunde annullieren.

Dieser Einwand fände berechtigtere Anwendung auf den Begriff der *causa sui*. Selbstverursachung ist ein widerspruchsvoller — auch von einem Denker wie Thomas von Aquino verworfener — Begriff. Um sich hervorzubringen, müsste ein Wesen schon existieren. Erste Ursache dagegen bedeutet ebenso wenig eine

contradictio in adjecto wie der Begriff eines Axioms als eines, weiterer Begründung weder fähigen noch bedürftigen Grundprinzips in der Sphäre des logischen Geltens. Ist ein erster Grund des Erkennens denkbar, ja die Voraussetzung für die Gültigkeit aller anderen Gedanken, so kann sein metaphysisches Gegenstück, eine erste Ursache des Seins, keine Denkwidrigkeit sein. Denn beide Begriffe entstammen demselben Geiste, tragen gleichsam dieselbe kategoriale Farbe.

Es überrascht darum nicht, dass der inhaltlich sehr verschieden deutbare Begriff eines Weltgrundes irgendwie in jeder Gesamtanschauung von der Wirklichkeit wiederkehrt. Strittig kann nur sein, ob die *causa prima* als *causa transiens* oder *immanens*, als ausserweltlich oder innerweltlich gefasst werden muss. Der Schluss auf ihre Ausserweltlichkeit ist nicht zwingend. Auch ein Kreislauf des kosmischen Geschehens genügte als ein in sich geschlossenes, beständigem Wechsel unterworfenen System der logischen Forderung einer „ersten Ursache“, eines metaphysisch Unbedingten. Die Idee eines solchen Kreislaufs lässt eine Fassung zu, welche durch den beliebten Einwand von der Priorität des Vaters vor dem Sohn, der doch seinerseits nicht wieder den Vater hervorbringe, gar nicht getroffen wird. Nichts spricht gegen die Denkbarkeit, dass auf einen Sohn als eine bestimmte Durchgangsstufe in einer derartigen geschlossenen Linie des Werdens Veränderungen folgen, die wiederum — kurz gesagt — zu der Vaterkonstellation bestimmter Weltelemente führen. Wer diese Möglichkeit durchdenkt und sich durch naheliegende Bilder veranschaulicht, bleibt gegen dogmatische Verengerungen metaphysischer Formeln geschützt.

Noch eindringlicher und überzeugender als die Tatsache der Welt schien ihre zweckmässige Beschaffenheit von dem Dasein Gottes zu zeugen. „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre!“ „Herr wie gross sind deiner Hände Werke!“ Dies sind Motive, welche die alttestamentlichen Sänger bewegen und bis heute in dem teleologischen Gottesbeweise wirksam geblieben sind. Die staunenswerte Ordnung des Universums, der majestätische Gang der Gestirne, der wunderbare Bau der Lebewesen, die Farbenpracht der Pflanzenwelt, führte auf den Namen ‚Kosmos‘ und die Idee eines vernünftigen, weisen Urhebers.

Wiederum war es das Kausalitätsprinzip, auf welches sich ein solcher Schluss stützte. Man entdeckte „Vernunft“ in der Wirklichkeit, verlangte eine entsprechende Ursache und nannte sie

Gott. Aus dem Kunstwerk der Welt schloss man nach Analogie menschlicher Tätigkeit auf einen (persönlichen) Weltbaumeister, dessen Weisheit die unsrige unendlich überrage. Naheliegende, bis heute verwertete Beispiele dienten zur Befestigung dieses Gedankengangs: der Hinweis auf die Steine des Hauses, die nicht Zufall, sondern bewusste Absicht zusammenfügte, auf die Annalen des Ennius, die seit Cicero immer wieder als Zeugnis gegen die Annahme einer blinden Weltentstehung geltend gemacht wurden.

Die Ueberlegung, dass wie jede Ordnung auch die Weltordnung ein gestaltendes Prinzip zur Grundlage habe, drängte sich kausaler Denkweise mit natürlicher Notwendigkeit auf. Fraglich aber blieb dabei der Superlativ des *ens sapientissimum*, die Persönlichkeit jenes Weltprinzips und seine Ausserweltlichkeit. Der Analogieschluss entbehrte der zwingenden Kraft. Er übertrug vorschnell auf das Weltall als Ganzes, was von einzelnen ihrer Teilbereiche gilt, dass sie nur durch bewusste menschliche Absicht Ordnung finden. Eine solche Uebertragung ist um so problematischer, als die bewusste Absicht nicht einmal im empirischen Menschendasein die einzige und sicherste Gewähr zweckmässigen Gelingens ist. Gerade die höchsten schöpferischen Leistungen entspringen einem unbewussten Drang und berechtigen dazu, unbewusster Vernünftigkeit — so befremdlich dieses Wortgebilde dem Ohre klingen mag, — den metaphysischen Primat zuzuerkennen. Die Transzendenz des ordnenden Weltprinzips wird zweifelhaft angesichts der Erfahrungstatsache, welche die immanente Selbstformung der Organismen, vor allem des Menschen, offenbart und den Gedanken an die Welt als die Selbstentfaltung eines entsprechenden organisierenden kosmischen Prinzips nahelegen.

Noch schwieriger wurde die Lage des teleologischen Gottesbeweises infolge der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den anscheinenden Zweckwidrigkeiten der gegenwärtigen Welt. Woher das Uebel in seinen mannigfaltigen, oft so grausigen Erscheinungsformen? unde malum? Dies war die bange Frage, die immer wieder das teleologische Weltbild gefährdete und Zweifel an seiner Berechtigung weckte. In unlösbarem Widerstreit zur Allweisheit und Allgüte eines Gottes schien jener überaus reichhaltige Katalog von Normwidrigkeiten, in denen ein unbefangenes Auge keinen Sinn und keinen Zweck zu gewahren glaubte: kosmische Störungen wie Erdbeben und Vulkanausbrüche, die blühende Landschaften in Asche verwandeln, mit unheimlicher Plötzlichkeit Menschenleben

hinwegraffen, unmittelbare Heimsuchungen des Menschendaseins — gleichsam anthropologische Furchtbarkeiten — Hungersnöte und Seuchen, verheerende Kriege, Verbrechen und unheilbare Krankheit, jähe Todesfälle jugendlicher, höherer Vollendung fähiger Menschen, drückende Armut, wie sie in besonders eindrucksvoller Weise frierende und zitternde Kinderhände am heiligen Abend des Festes der Gottes- und Menschenliebe verraten, qualvollste Seelenleiden in unaussprechlicher Fülle. Allgemeine biologische Erscheinungen verstärken die Skepsis an einer absoluten Herrschaft der Zwecke in der sichtbaren Natur. Ein verhängnisvoller Instinkt treibt Insekten in die Nähe des Feuers und lässt sie den Tod dabei finden. Vor Kälte und Nahrungsmangel sterben viele Tiere dahin und rufen die Kritik wach an jenem Gleichnis von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels. In räuberischem Ueberfall stürzen die Stärkeren über die Schwächeren und verhindern die Entfaltung ihres natürlichen Willens zum Leben. In verschwenderischem Reichtum schießen Keime und Blüten hervor, aber nur wenige reifen zu Früchten. Reiner Zufall entscheidet, ob die Orchidee den zu ihrer Entwicklung erforderlichen Pilz findet.

Ein flüchtiger Blick auf die Uebel der Welt scheint der Alternative der Epikuräer Recht zu geben: Entweder ist Gott nicht allmächtig oder nicht allgütig oder nicht allweise, wenn er jene nicht verhütet. Die Dialektik musste ihre ganze Kraft aufbieten, um sich dem Zwange dieser Deduktion zu entziehen. Sie erleichterte sich mit Augustin und Leibniz, dem metaphysisch denkenden Anwalt der besten aller möglichen Welten, ihre Aufgabe ungeheuer, wenn sie das Uebel als etwas rein Negatives, als die blosse Abwesenheit eines Guten, bestimmte. Es sei eine blosse *privatio boni*, beruhe demnach nur auf einer fehlenden, nicht bewirkenden Ursache, einer *causa deficiens*, nicht *efficiens*. Alles Seiende stamme von Gott und sei darum als solches gut. — Der gewohnte Vergleich mit der Finsternis als einer blossen Abwesenheit des Lichts ist wenig geeignet, die Schwächen dieses Gedankenganges einem kritischen Auge zu verbergen. Denn die Finsternis entbehrt im physikalischen Sinne ebenso wenig einer realen Ursache wie das Licht.

Der freie, nur durch sich selbst bestimmte Wille wird im Rahmen der christlichen Theodicee verantwortlich gemacht für das moralische Uebel. Das *liberum arbitrium indifferentiae* diene als metaphysische Voraussetzung für den Begriff der moralischen

Schuld in der theistischen Deutung des Wortes. Es gab die Entscheidung über sein ewiges Schicksal in die Hand des Menschen, der unabhängig von aller Naturkausalität sich vor die entscheidende Wahl zwischen Gut und Böse gestellt sah. Die höhere Bewertung eines so gefassten freien Willens begegnete dem Bedenken, Gott hätte dem Willen von Natur eine eindeutige Richtung zum Guten verleihen können. Ein zweites Werturteil sprach die teleologische Forderung aus, dass der Missbrauch der Freiheit die physischen Uebel des Diesseits und die schlimmeren jenseitigen Höllenstrafen nach sich ziehe. Es führte im Besonderen zu einer Art moralischer Theorie des Todes, die als Bestandteil alttestamentlicher wie paulinischer Lehre Beachtung verdient. „Der Tod ist der Sünde Sold.“ Dieses Wort sollte die Schrecken einer gewaltsamen Unterbrechung des Lebensfadens mildern, dem Menschen im Bewusstsein seiner Schuld demütig das „gerechte“ Schicksal der Endlichkeit, sein Todeslos, ertragen helfen und seinem Hinsterben die Sinnlosigkeit nehmen. — Aber der Tod regierte längst vor dem Auftreten des Menschen in der Lebewelt. Der Ichthyosaurus verschlang nach paläontologischer Zeitschätzung schon an die hunderttausend Jahre vor dem Sündenfalle Adams die Fische des Meeres. Und die körperlichen, dem Menschen oft ans Herz greifenden Leiden der Tiere lassen die Deutung einer Sündenstrafe nicht zu. Pathologische Erscheinungen, Krankheiten, finden sich im Tier- wie Pflanzenreich. Die Biologie erweist sich jener Theodiceebetrachtung wenig günstig.

Vielleicht die beste Rechtfertigung dürften die Uebel und Leiden des Diesseits erwarten von ihrer Wertung als Mittel zur Läuterung und moralischen Erziehung. Das Leid ist nach dem bekannten Worte Meister Eckharts das schnellste Tier, das zur Vollkommenheit trägt. Aber seine tatsächlichen Formen bleiben gleichwohl irrational und erregten seit den Tagen Hiobs immer neue Zweifel an der Güte und Weisheit eines göttlichen Vaters, den ein böser Geist an Erfindung qualvoller Heimsuchungen kaum hätte überbieten können.

An diesem Punkte erschliesst die Logik der Zwecksetzung der theistischen Metaphysik gewisse Hilfsquellen, aus denen sie rational ebenso wenig widerlegbare wie überzeugende Argumente zu schöpfen vermag. Das allgemeinste Schema der Wertlehre enthält die korrelative Zuordnung von Oberwert und Unterwert, von Zweck und Mittel. Die Setzung ursprünglicher Werte ist stets eine über-

logische Tat, die keinen rationalen Beweis, sondern einen blossen Hinweis auf ihren eigenen Inhalt als ein irrationales Letztes zulässt. Es eröffnet sich darum einer entsprechenden Weltstimmung und Grundbewertung des Daseins die Möglichkeit Weltzwecke zu setzen, die allen Disharmonien eine metaphysische Auflösung gestatten. In der formalen Betätigung dieser Wertungsfunktionen können sich die Anhänger einer tragisch-atheistischen mit denen einer theistischen Weltanschauung begegnen, wie verschieden ihr materiales Ergebnis sein mag. Heraklit, die Stoiker und Neuplatoniker, denen Augustinus folgte, waren von der Grundüberzeugung eines Weltzwecks durchdrungen, erklärten demnach alles scheinbar Zweckwidrige als sinnvoll „im Rahmen des Ganzen“. Nach demselben Schema fand sich christliche Frömmigkeit und Denkweise mit den empirischen Sinnlosigkeiten ab. Sie vertraute kraft eines ursprünglichen, unerschütterlichen Glaubens, dass im Lichte der Ewigkeit und des uns endlichen Geistern verborgenen göttlichen Ratschlusses alle unverstandenen Schickungen höchster Weisheit entstammten und „denen, die Gott lieben, zum Besten gereichen“ müssen.

Entsprechend den logischen Beziehungen innerhalb eines Wertsystems ist auch im Hinblick auf jenseitige Vergeltung und Ausgleichung ein metaphysischer Sinn des Menschenlebens nur für den gesichert, der es als zweckmässig bejaht, dass der Mensch durch Leiden, und zwar solche der empirischen Art, zur Glorie eingehe. Dass nur das Leiden am schnellsten zur Vollkommenheit trägt, kann metaphysisch weder bewiesen noch widerlegt werden. Es ist dies gar keine Frage an den Verstand, sondern eine Angelegenheit, die durch die irrationalen Urwertungen des Menschen in Verbindung mit seinen eigenen Lebenserfahrungen entschieden wird. Die Berufung auf Gottes „unerforschlichen Ratschluss“ setzte immer schon den in bestimmter Willensrichtung wurzelnden Glauben und die vertrauensvolle Hingabe an einen „lieben“ Gott voraus. Sogar Schopenhauer muss einräumen, die Existenz eines gütigen Gottes sei keine logische Unmöglichkeit; das unserer empirischen Einsicht als zweckwidrig anmutende Geschehen könne in Beziehung auf einen uns unbekanntem transzendenten Weltzweck teleologische Bedeutung haben.

Der Spielraum solcher Möglichkeiten bot dem Theismus ein willkommenes *asylum ignorantiae*, das alle Zweifel an Gottes Vatergüte zum Schweigen brachte. Eine gewisse formale Logik

des teleologischen Gedankenganges hob alle intellektuellen Bedenken auf, ohne damit an sich die emotionalen überwunden zu haben. Praktisch mochten die Zweifel des Herzens infolge einer intellektualistischen Erziehung durch die Formeln des Verstandes lange Zeit übertönt und unterdrückt werden. Wagten sie sich aber doch in den Blickpunkt des Bewusstseins, so lenkten sie den Menschen auf eine ganz andere Einstellung. Sie nötigten ihn, sich in die seelische Lage eines allweisen und allgütigen Vaters einzufühlen, der eine Welt namenlosen Leids voraussah und sie dennoch ins Dasein rief. Nur wer von seinen eigenen tiefsten Wertungen aus eine solche Tat gutzuheissen vermochte, gewann damit einen wahrhaft lebendigen und redlichen Glauben an den Gott des Theismus. Im anderen Falle musste er sich, gemäss der Struktur seines Innenlebens zu einem von Grund aus veränderten Weltbild bekennen, zu der Vorstellung eines — menschlich gesprochen — selbst leidenden und ringenden, persönlichen oder unpersönlichen, bewussten oder unbewussten Weltprinzips, das dem künstlerischen Schaffensprozess gleich die Endlichkeit keiner Entwicklungsstufe verleugnen kann. Die Prüfung des eigenen, von der Reflexion und Dialektik noch ungefälschten Welterlebens war ausserordentlich erschwert bei denen, welche sich einmal im Banne der formalen Logik des unerforschlichen göttlichen Ratschlusses befanden. Diese Idee reichte dem Theismus einen intellektuellen Zauberschlüssel, der das Tor des Glaubens an einen metaphysischen Sinn des Daseins in allen widerstrebenden Erfahrungen offen hielt; sie war gleichsam ein generelles Quietiv, das von vornherein auf eine Erhellung aller scheinbaren Sinnlosigkeiten im Einzelleben verzichtete.

Nach überlieferter theistischer Gewohnheit spricht auch Kant nur ganz allgemein von der „unermesslichen Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit“ der gegenwärtigen Welt, ohne sich in seinem kritischen Hauptwerk mit den einzelnen mindestens scheinbaren Zweckwidrigkeiten der Erfahrung auseinanderzusetzen. Der teleologische Gottesbeweis verdient nach Kants Worten „jederzeit mit Achtung“ genannt zu werden. Er sei der älteste, klareste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene, er ver helfe dem „Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung“. Doch vermöge auch er den strengsten Ansprüchen nicht standzuhalten. Er führe im günstigsten Falle nur zu einem Weltbaumeister. Um einen

Weltschöpfer zu beweisen, müsste er die Zufälligkeit der geordneten Materie, nicht nur ihrer Form, voraussetzen. Dadurch aber würde er die Analogie mit den menschlichen Kunstwerken verlassen, die Erfahrung überschreiten und wie der kosmologische Beweis in den ontologischen einmünden.

Die Aufdeckung ihres ontologischen Charakters bildet das Hauptbemühen Kants in seiner Kritik aller Gottesbeweise der natürlichen Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft. Er verkennt nicht, dass der kosmologische Beweis im Gegensatz zum ontologischen „eigentlich von der Erfahrung anhebt“, folglich nicht „auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt“. Aber das Ansehen, das er sich durch einen empirischen Ausgangspunkt gebe, sei trügerisch. Denn im Fortgang des Beweises werde aus dem Begriff des absolut notwendigen Wesens auf dessen höchste Vollkommenheit d. h. absolute Realität, von dem *ens necessarium* auf das *ens realissimum* (= *perfectissimum*) geschlossen. Das aber sei das umgekehrte, im Prinzip gleiche und ebenso unberechtigte Verfahren wie im ontologischen Beweise aus lauter Begriffen. Die angebliche Erfahrung sei folglich „ganz müssig“. Denn sie diene nur dazu, uns auf einen „Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber, um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzutun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargetan; denn es heisst so viel als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Notwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existiert schlechterdings notwendig“.

Hinter jenem unscheinbaren „nur“, welches den empirischen Ausgangspunkt des kosmologischen Argumentes auf die blosser Vermittelung des Begriffs absoluter Notwendigkeit beschränkt, verbirgt sich der ganze Gegensatz Kants zur aristotelischen-thomistischen Metaphysik. Denn diese betrachtete die Erfahrung nicht lediglich als Ausgangspunkt für den Begriff eines *ens necessarium*, sondern zugleich als Rechtsgrund seiner realen Gültigkeit. Sie sah darum einen wesentlichen Unterschied zwischen dem kosmologischen und ontologischen Verfahren, dem die empirische Stütze gänzlich fehle. Aber sie war sich des nur begrifflichen Verfahrens

bei dem Schluss aus der Notwendigkeit eines Wesens auf dessen Vollkommenheit wohl bewusst. Sie hielt diesen Schluss für zwingend. Kant dagegen setzte gerade an diesem Punkte mit seiner Kritik ein. Er griff dabei zurück auf die Lehre von der Umkehrung der Urteile und erklärte das Urteil: jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen der Umkehr per accidens fähig (wie in der Schulsprache eine gewisse Verwandlung des allgemein bejahenden Urteils in ein entsprechendes partikuläres genannt wird): einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Dieser aus reinen Begriffen gewonnene Satz aber bilde den Ausgangspunkt des ontologischen Beweises, auf den sich folglich der kosmologische zurückführen lasse. Dieser berge „ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen“ in sich, wenn er von der auf die Erfahrung eingeschränkten Kausalität einen transzendenten Gebrauch mache, aus der Unmöglichkeit einer „unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt“ auf seine erste Ursache schliesse und die logische Möglichkeit eines absolut vollkommenen Wesens mit der metaphysischen gleichsetze.

Wie man auch die Gedankengänge des kosmologischen Arguments erkenntnistheoretisch einschätzen mag, in logisch-methodischer Hinsicht heben sie sich von dem ontologischen deutlich ab. Dort ist der Begriff des absolut notwendigen Wesens das Ergebnis einer Reflexion auf die Erfahrung und daher mindestens mit einem gewissen (von Kant an sich nicht geleugneten) empirischen Einschlage behaftet. Hier dagegen handelt es sich um einen gänzlich apriorischen Begriff des allerrealsten Wesens, dessen Existenz noch in jeder Hinsicht fraglich ist. Dort leitete man einen zweiten Begriff ab aus einem andern, den man im Zusammenhange mit der Erfahrung — berechtigter oder unberechtigter Weise — gewonnen hatte. Hier dagegen erschloss man eine Realität aus einem blossen Begriffe.

So bleibt für Kant entsprechend seiner Grundanschauung, welche nur Gegenstände möglicher Erfahrung als erkennbar betrachtet, das höchste Wesen „für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, das die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moralthologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transzendente Theologie ihre Unent-

behrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffes und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer übereinstimmenden Vernunft“. Gleichwohl sind die kosmologischen Ideen auch für Kant „nicht willkürlich erdacht“, sondern „notwendige“ Ergebnisse, auf welche die Vernunft „im kontinuierlichen Fortgang der empirischen Synthesis geführt wird“, — nur eben keine Erkenntnisse, wie sie von den Gegenständen möglicher Erfahrung gewonnen werden kann.

Eine starke Stütze und Ergänzung erhoffte der kosmologische Beweis von einer dritten Gruppe andersartiger Argumente, die man als anthropologische zusammenfassen kann. Sie beziehen sich auf spezielle Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, deren kausale Analyse zu demselben Ziele führe. Die moralische — auch als deontologisch bezeichnete — Form gründet sich auf die sittliche Pflicht (deon) und verläuft nach dem einfachen Schema: jedes Gesetz fordert einen Gesetzgeber; das in uns wirksame Sittengesetz schliesst eine unbedingte Verpflichtung in sich und weist darum auf einen absoluten, höchsten Gesetzgeber hin, nur im persönlichen Gott findet man die Wurzeln der Pflicht, einen ihrer würdigen Ursprung und eine ihr entsprechende Sanktion.

Diese Folgerungen sind entweder lauter analytische Urteile oder sie deuten auf ein verwickeltes Problem. Wird das von uns erlebte moralische Sollen ohne Bedenken in Parallele zu dem Imperativ sonstiger Gesetzgebung, etwa des Staates, gestellt, so ist der Schluss auf ein analoges Prinzip selbstverständlich. Unentschieden aber bleibt auch hier — wie im teleologischen Beweis — die Persönlichkeit des organisierenden und gesetzgebenden Prinzips. Der moralische Gottesbeweis übersah, dass absolute Geltung und relativ empirische Entstehung einander nicht ausschliessen. Die Unbedingtheit, mit der sich irgend eine Forderung oder ein Geltungsanspruch in unserem Bewusstsein kundgibt, widerstreitet nicht der Bedingtheit ihres Werdens. Zumal die psycho-analytische Betrachtungsweise belehrt uns, dass die bewussten Unbedingtheiten in unterbewussten Zufälligkeiten begründet liegen können und nach Veränderung der bisherigen Bedingungen entweder ganz schwinden oder andere Form annehmen. Sie macht — auf die Entwicklung der Moral angewandt — auch das Bewusstsein sittlicher Unbedingtheit, den kategorischen Imperativ, verständlich als einen Niederschlag bestimmter, in Jahrtausenden erworbenen Gattungserfahrungen, deren Entstehung wie vieles

andere nicht in das Bewusstsein des Einzelnen fällt, von diesem höchstens aus historischen und psychologischen Gründen erschlossen werden können. Die Biologie stützt den entwicklungsgeschichtlichen Erklärungsversuch durch zahlreiche Beispiele aus dem Leben der Tiere, die ein in der menschlichen Sphäre als „sittlich“ bewertetes Verhalten offenbaren.

Eine etwas modifizierte Form des deontologischen Gottesbeweises findet auch in Kants System Eingang, das gewisse Handlungen „nicht darum für verbindlich hält, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie als göttliche Gebote ansieht, darum, weil wir dazu innerlich verpflichtet sind“. Der kategorische Imperativ bildet für Kant die Grundlage eines „Vernunftglaubens“ an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese drei Postulate bedeuten theoretisch unbeweisbare unwiderlegbare, aber mit dem Sittengesetz unzertrennlich verknüpfte Sätze. Sie begründen „nicht logische, sondern moralische Gewissheit“, und zwar wiederum nicht objektive, sondern nur subjektive — im Sinne des Kantischen Wortes: „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr — laufe, die erstere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne . . ., weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein“. Es ist kein logisch rationaler, sondern ein psychologisch emotionaler Zusammenhang, der in Kant die Ueberzeugung vom Dasein Gottes mit dem sittlichen Bewusstsein verbindet und beiden denselben Grad der Gewissheit verleiht. Auf eine veränderte seelische Verfassung, welche das Sittengesetz ohne die theistische Folgerung anerkannte, verfehlte deshalb die Theorie der Postulate jeden Eindruck. Ja, sie war dem Verdacht einer gewissen Halbheit und Unredlichkeit ausgesetzt, welche das kritische Ergebnis des Verstandes aus Bedürfnissen des Gemütes zurücknehmen. Die Logik des Kantischen Systems ist solchem Vorwurf nicht preisgegeben. Die Kritik der reinen Vernunft spricht nur die Unerkennbarkeit des Daseins Gottes, nicht seine Leugnung aus. Sie lässt seine Existenz als Möglichkeit offen, deren Wirklichkeit die moralisch-praktisch gerichtete Vernunft auch ihrerseits nicht objektiv zu beweisen beansprucht, gleichwohl als Gegenstand ihrer subjektiven Ueberzeugung festhält. Der im Namen der Wissenschaft viel angefeindete Primat der prak-

tischen Vernunft gründet sich auf eine relativ berechnete Wertentscheidung, die intellektuellen Angriffen nicht weniger standhält als die entgegengesetzte Höherwertung der theoretischen Vernunft.

Trotz aller erkenntnistheoretischen Vorbehalte pflichtet Kant dem Ergebnis des moralischen Gottesbeweises ebenso bei, wie dem des teleologischen. Er rühmt der praktischen Moraltheologie als eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen nach, „dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theorie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transzendentalen noch natürlichen Theologie, soweit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muss allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allen Bedürfnissen, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw.“. Diese Deduktionen nehmen den gleichen formalen Verlauf, wie er scholastischer Metaphysik bis heute geläufig ist. Nur sieht diese in der sich auf die Tatsache des moralischen Bewusstseins gründenden denknötwendigen Ab-

¹⁾ Zur Psychologie der moralischen Struktur Kants und ihrer Verwandtschaft mit der christlichen sind seine Worte bezeichnend: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jedem vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“. Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt.

leitungen des Begriffs zugleich eine Gewähr seiner metaphysischen Tragfähigkeit. Die formale Logik ist in beiden Fällen die gleiche, die materiale (erkenntnistheoretische) Deutung eine verschiedene.

Eine gewisse Verwandtschaft verbindet den moralischen Gottesbeweis mit dem noethischen. Dort ist es die Pflicht, die als unbedingte Forderung dem Willen gegenübertritt, hier ist es die Wahrheit, die als allgemeingültige Norm dem Denken die Richtung weist und von ihm Anerkennung verlangt. Die Wahrheit ist eine ideale Macht zeitloser Geltung, die wir in zeitlich verlaufenen seelischen Prozessen erfassen. Sie verlangt folglich — so schliesst man — einen dem Wechsel endlicher Geister und ihrer Denkvorgänge entrückten Ursprung. Sie zwingt zu dem Schluss auf einen ewigen Geist, auf Gott, „die Wahrheit selbst“, welche als Urwahrheit die Herrschaft einzelner Wahrheiten über unseren Verstand erkläre.

Das Walten derselben Normen in verschiedenen denkenden Subjekten ist eine Tatsache, die der Klärung bedarf. Die Erkenntnistheorie pflegt bei den abstrakten Begriffen des „Reiches der Werte“, der „Sphäre der Geltung“ halt zu machen. Aber so sehr dies in der Ebene kritischer Fragestellung nach den logischen Bedingungen der Gültigkeit ausreicht, ebenso weist es auf eine Ergänzung durch genetische Fragestellung. Auf empirischem Wege aber glaubt dieser Gottesbeweis sei keine ausreichende Antwort möglich. Nur die theistische Metaphysik biete sie, nur die Annahme eines persönlichen realen „absoluten Geistes“, der selbst ausserhalb aller Zeitlichkeit die ewigen Normen des Wahren in uns gelegt habe.

Eine an Psychologie und Biologie orientierte entwicklungsgeschichtliche Denkweise muss ihrem Prinzip gemäss solchem Schluss die Zustimmung versagen. Sie wird die Unterwerfung vieler denkenden Subjekte unter demselben Normzwang ebenso als eine — wenn auch eigenartige — Naturerscheinung ansehen wie die Herrschaft derselben physiologischen Gesetze in allen Wesen der menschlichen und tierischen Gattung. Genetische Methode wird versuchen die Unbedingtheit der logischen Verpflichtung ähnlich zu begreifen und abzuleiten wie die der ethischen.

Weniger abstrakt als das moralische und noethische ist das ethnologische Argument, mit welchem die anthropologische Gruppe von Beweisen ihren Abschluss findet. Es stützt sich auf die allgemeine Verbreitung des Gottesglaubens bei den Völkern aller Zeiten. Cicero wie die Deisten des 18. Jahrhunderts fanden

in dieser durch die moderne Ethnographie bekräftigten Tatsache eine wichtige Bestätigung für die erste, grundlegende Wahrheit der natürlichen Religion. Der consensus communis erschien als vollwertiges Zeugnis für die Realität des Gegenstandes, auf den er sich bezog.

Ein solcher Gedankengang empfiehlt sich mehr durch seine Anschaulichkeit als durch seine logisch zwingende Kraft. Quantität und Qualität, Zahlen und Wert stehen oft in umgekehrtem Verhältnis. Der stärkste Glaube der grössten Menge bietet keine Garantie für seine objektive Wahrheit. Er bezeugt höchstens die Unabweisbarkeit eines bestimmten seelischen Verlangens, dessen Deutung eine Frage für sich bleibt. In all seinen Formen setzt der einem eudämonistischen Motiv entstammende Schluss: „Wir bedürfen Gottes, also ist er“ eine ihm entgegenkommende theistische Stimmung voraus, die über seine logischen Mängel hinweghilft. Das heisseste Verlangen zaubert dem Wanderer in der Wüste keinen Trunk Wassers herbei. Keine Intensität des Glaubens oder Hoffens verbürgt die Realität des Geglaubten und Erhofften. Die Wirklichkeit der Erlebnisse und die ihrer Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, gehören gleichsam verschiedenen Ebenen an. Selbst die Bereitschaft zum Tode offenbart nur die Glaubensenergie des Märtyrers und den ethischen Lebenswert der von ihm verteidigten Lehre, nicht deren theoretische Wahrheit. Derselben blendenden Verwechslung, welcher die Apologetik bei ihrem Argument aus den Blutzeugen für die „christliche Wahrheit“ und der Berufung auf die siegreiche Fortdauer der Kirche immer wieder erlegen ist, macht sich der ethnologische und eudaimonologische Gottesbeweis schuldig. Die Tragik eines metaphysischen Widerspruchs zwischen einer Sehnsucht und der Möglichkeit ihrer Erfüllung bleibt dem Theismus verschlossen. Die Ueberzeugung vom unendlich vollkommenen Gott, der keinen dauernden Zwiespalt in seinem Werke zulässt, fordert die Auflösung aller Dissonanzen in den Weltakkorden und versperrt den Weg zu den tiefsten Abgründen unseres Daseins. —

Trotz des relativen Vernunftgehalts, den bei unbefangener Analyse die überlieferten Gottesbeweise entdecken lassen, vermögen sie kein unerschütterliches Fundament für die theistische Weltanschauung aufzurichten. Je dogmatischer sie ihren Anspruch geltend machen, um so stärker und begreiflicher wird der innere Widerstand, zu dem sie das kritische Denken herausfordern. Die

Einsicht in ihre Struktur verbietet die Zustimmung zu den häufig angerufenen Worten, nur das „halbe Denken“ führe zum „Teufel“, das „ganze Denken“ dagegen zu Gott, nur oberflächliche Reflexion — *leves gustus in philosophia* — stützten den Atheismus, philosophische Gründlichkeit dagegen — *pleniores haustus* — lenkten wieder zurück auf den ‚wahren‘ Gott. Zwar kann keine Philosophie, die ihre Aufgabe umfassend genug versteht, irgend eines Gottesbegriffs entraten. Doch vermag sie als kritische Wissenschaft sich nicht zu dem theistischen zu bekennen, am wenigsten zu einer Auffassung, die sich im dogmatischen Besitze einer „sicheren und beweisbaren“ Gotteserkenntnis im Sinne des Theismus wähnt, in stolzer Ueberhebung hinter jeder Form des Atheismus intellektuelle oder gar moralische Schwäche seiner Verteidiger mutmasst — nach dem Worte eines römischen Schriftstellers, der Gottesleugnung stets an ein gewisses „Interesse“ geknüpft findet: *nemo deum esse negat nisi cui deum non esse expedit*. Neben einem Atheismus aus Leichtsinne und Willkür ist ein anderer denkbar, welcher der Ehrfurcht entspringt vor dem Rätsel des Daseins, das er durch die theistische Weltformel nicht gelöst findet. Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen und Geheimnisvollen wagt es nur, sich in Gleichnissen und vorsichtigen Vermutungen über die letzten Gründe der Wirklichkeit und die in ihr waltenden Mächte auszusprechen. Sie weckt eine kritische Geisteshaltung, welche allzu dogmatische Deutungen herabstimmt. Sie schärft das Auge für andere Möglichkeiten widerspruchsfreier Weltbetrachtung, ohne sich zu vermessen in ihrem Rahmen alle Probleme der Welt und des Menschenlebens gelöst zu haben. Sie zollt dem kritisch verstandenen Worte eines mittelalterlichen Metaphysikers, das von diesem freilich in einem weit positiveren Sinne gemeint war, Anerkennung: *Haec est summa cognitio quam de deo in statu vitae habere possumus ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.*¹⁾

Blosse negative Absage an eine bestimmte geistige Richtung und Denkweise dünkt den Philister nur ein unscheinbarer Gewinn. Dem schöpferischen Menschen eröffnet sie einen Ausblick in neue Weiten. Dazu verhilft auch die Einsicht in die Alogik der Gottesbeweise.

¹⁾ Dies ist die höchste Erkenntnis, die wir im gegenwärtigen Leben von Gott gewinnen können, dass wir einsehen, Gott sei erhaben über alles, was wir von ihm denken. (Thomas von Aquino).

Aus der Geschichtsphilosophie der Gegenwart

unter besonderer Berücksichtigung von

Paul Barth „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie“.

Von Arthur Liebert.

Als nach der unrühmlichen Episode des Materialismus die Philosophie in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu neuem Leben erwachte und zu neuer Entwicklung kam, da bildete bei dieser Wendung der Dinge die „Rückkehr zu Kant“ einen der ausschlaggebenden Faktoren. Im Jahre 1860 erschien Kuno Fischers grundlegendes und bahnbrechendes Werk über Kant; ihm folgte 1865 Otto Liebmann mit dem Buch: „Kant und die Epigonen“, dessen Kapitel vom 2. Kapitel an jedesmal mit dem Ruf schlossen: Also muss auf Kant zurückgegangen werden; dann erschien 1866 Friedrich Albert Langes berühmte „Geschichte des Materialismus“, die in ihren systematischen Teilen einen ethischen Idealismus in Anlehnung an Kant vertrat, und 1871 Hermann Cohens mit ausserordentlichem Scharfsinn verfasstes, die Systematik der Kantischen Philosophie aufrollendes und in diese Systematik tief eindringendes Werk über: „Kants Theorie der Erfahrung“. Aus diesen und anderen Werken erwuchs in der Hauptsache diejenige Richtung, die man als »Neukantianismus« zu bezeichnen pflegt; zugleich war durch jene Werke der Charakter dieser Richtung im wesentlichen festgelegt und bestimmt. Denn mit der grundsätzlichen Anknüpfung an Kant war für den systematischen Ausbau und Fortgang der Philosophie von vornherein eine eigentümliche Haltung und Einstellung, eine bestimmte Wegrichtung und Zielsetzung gegeben. Indem nämlich der neuerstehenden Philosophie wieder die kritische Aufgabe der Grundlegung der Erkenntnis, die Aufgabe der kritischen Wissenschaftstheorie zugestanden wurde, verwirklichte der Neukantianismus dieses Programm zunächst dadurch, dass er die kritische Begründung der Mathematik und der »exakten« Wissenschaften in Angriff nahm und vollzog. Das geschah wohl nicht nur darum, weil es damals diese Wissenschaften waren, die im Vordergrund des intellektuellen Lebens standen, sondern weil Kants eigene wissenschaftliche Interessen besonders diesen Gebieten galten, und er mit ihnen durch mannigfache theoretische Beziehungen verknüpft war. Nicht zuletzt kommt in Betracht, dass sowohl Liebmann, als auch Lange und Cohen viel mehr nach der Seite der Mathematik und der Naturwissenschaften als nach der der sogen. Geisteswissenschaften orientiert waren. Dieser bedeutsame Umstand spiegelt sich in ihren Werken

naturgemäss wieder und wirkte von da aus weiter auf einen grossen Kreis von Schülern, die in ihrem Geiste dann zu arbeiten fortfuhren.

So beherrschte eine ganze Zeit hindurch die Theorie der Mathematik und der Naturwissenschaften die Arbeit der wissenschaftlichen Philosophie. Die kritische Grundlegung der Geisteswissenschaften hingegen, d. h. das Studium der Voraussetzungen und Gesichtspunkte, der Eigenart und des Eigenwertes derjenigen Erkenntnis, deren Gegenstand die Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit darstellt, und das von der systematischen Einheit und dem systematischen Fortschritt der Philosophie nicht minder dringend verlangt wird, kam erst, so wird man sagen dürfen, in Fluss und Pflege mit dem Erscheinen von Wilhelm Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, also seit dem Jahre 1883. Und wie Dilthey selber von geschichtlichen Studien herkam, so wandten sich der Theorie der Geschichtswissenschaften nun auch Forscher zu, die auf dem Arbeitsgebiet der historischen Erkenntnis heimisch und tätig waren.

Vergleicht man nun die kritische Geschichtsphilosophie der Gegenwart mit der kritischen Naturphilosophie unserer Zeit, so fällt sofort ein charakteristischer Unterschied in die Augen. Im Gegensatz zur Naturphilosophie hat die Geschichtsphilosophie eine ausserordentliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit geschichtsphilosophischer Theoreme und Systeme zu verzeichnen. Der Grund dafür liegt offenbar darin, dass weder über den Gesichtspunkt und das Verfahren, nach denen die zu leistende Grundlegung der geschichtlichen Erkenntnis zu erfolgen hat, noch über die Wesensart dieser Erkenntnis und über ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft eine nur annähernde Einheitlichkeit in den Ansichten erreicht ist. Es werden für jene Grundlegung so ziemlich alle Methoden verwendet, die überhaupt in der Entwicklung der Philosophie und Wissenschaft hervorgetreten sind: wir finden die naturwissenschaftliche Methode ebenso vertreten als die psychologische oder als die genetische, nicht minder die induktive und die deduktive, die emotionale und die rationale; und endlich wird immer stärker die Überzeugung verfochten, dass es allein das kritisch-transzendente Verfahren sein könne, das für jene Grundlegung in Betracht käme.

Aber diese verwirrende Meinungsverschiedenheit ist nur die Folge der Verschiedenheit der Meinungen über den Charakter und die Wesensart der Geschichtswissenschaft selber. Dabei sei nicht eingegangen auf die seltsame Ansicht, dass der gedanklichen Beschäftigung mit der Geschichte überhaupt nicht der Wert der Wissenschaft innewohne, dass sie diesen Wert nur vortäusche und gleichsam per nefas sich Wissenschaft nenne. Wird ihr aber der Geltungswert wissenschaftlicher Erkenntnis zugesprochen, da wird diese Anerkennung abhängig gemacht von dem Begriff des Gesetzes, der für alle Wissenschaften die Bedeutung der Grundlage hat und die Funktion ihres Aufbaues ermöglicht. Vermögen die Geschichtswissenschaften Gesetze zu entwickeln, vermögen sie allgemeine theoretische Bestimmungen zu formulieren? Und welcher Art sind sie?

Damit ist wohl der Kernpunkt in der Verschiedenheit der Auseinandersetzungen berührt. Der Streit um den Wissenschaftscharakter der

Geisteswissenschaften ist der Streit um die Bestimmung des für sie grundlegenden und charakteristischen Gesetzesbegriffs. Von der Art, wie dieser Begriff aufgefasst, von dem Sinn, in dem er vertreten wird, ist die Geltung jener Wissenschaften, ist ihre Stellung im System der Erkenntnis, ist ihr theoretisches Schicksal bedingt. Ganz besonders bedeutungsvoll und von der grössten Tragweite wird zusammen mit der Entscheidung dieser Frage dann die Klarstellung über das Verhältnis zwischen dem geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff. Denn nicht selten wird die Auffassung vertreten, dass die Bedeutung, dass der Sinn des Gesetzesbegriffs überhaupt in den Naturwissenschaften nicht nur am reinsten und schärfsten hervortrete, sondern sich in dem naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff geradezu erschöpfe, dass der Gesetzesbegriff überhaupt identisch sei mit dem Begriff des Naturgesetzes. Auf Grund dieser — so ausserordentlich oft zu beobachtenden — Identifizierung wird dann der Begriff der Naturwissenschaften einfach mit dem Begriff der Wissenschaft überhaupt gleichgesetzt, und der Wissenschaftswert der Geschichtswissenschaft wird gemessen an dem wissenschaftlichen Geltungswert der Naturwissenschaft und von diesem abhängig gemacht.

Während so die eine Partei den Geltungswert der Geschichtswissenschaften dadurch allein sicherstellen und begründen zu können vermeint, dass sie dieselben restlos und unbedingt an das System und an die Methodik der Naturwissenschaften anschweisst, betont und weist eine andere Partei darauf hin, dass jene Gleichsetzung auf einer Verkennung des theoretischen Eigenwertes der Geschichtswissenschaften beruhe; die naturwissenschaftliche Systematik erfülle und vertrete doch nicht den ganzen Gehalt des Wissenschaftsbegriffs. Es gelte, zwischen jener und diesem zu unterscheiden und ihre Grenzen nicht zu verwischen. Dem Wissenschaftsbegriff als solchem kommt die umfassende systematische Bedeutung zu; er verkörpert den Begriff der theoretischen Gesetzlichkeit überhaupt und nicht den einer besonderen Gesetzesausprägung; er umspannt in übergreifender Form die beiden grossen Wissenschaftsgebiete, das der Natur und das der Geschichte. Und demgemäss handelt es sich nun darum, unter Wahrung der übergreifenden Geltung jenes Begriffs und innerhalb seiner die methodische Eigenart eines jeden dieser beiden Gebiete, die Besonderheit ihrer Begriffsbildung, den grundsätzlichen Eigenwert ihrer Strukturen, d. h. die Selbständigkeit eines jeden herauszuarbeiten, ihre Grenzen ebensowenig miteinander zu vermischen als ihre Einordnung in die allgemeine Systematik der Wissenschaft zu übersehen¹⁾ —.

¹⁾ Bemerkt sei dabei nur kurz, dass wohl fast alle Fragen und Entscheidungen in diesem Problemkreis sowohl in ihrem Kern als in den charakteristischen Formen ihrer Ausprägung nicht neu sind. Der ganze Streit ruht bereits im Hintergrund der wissenschaftstheoretischen Diskussionen der Aufklärungszeit von Leibniz und Wolf an bis zur erfolgten Begründung der Religionswissenschaft, der Philologie, der historischen Kritik usw.; nicht selten aber gelangt er auch zu unzweideutigem Ausdruck. Nicht nur das Problem der Erkenntnis im materialen Sinne, sondern auch die Theorie über dieses Problem, also die

So bietet die Geschichtsphilosophie der Gegenwart ein ungemein bewegtes Bild mit vielen und reichen Zügen, von denen durch die obigen Angaben nur einige wenige, wenn vielleicht auch die in grundsätzlicher Hinsicht wichtigsten angedeutet worden sind. Innerhalb dieser Bewegung und ihrer ganz gewaltig anwachsenden Literatur nimmt dasjenige Werk, über das im folgenden nun genauer berichtet werden soll, eine besondere und mit Recht geachtete Stellung ein.¹⁾ Denn in Paul Barths umfassendem Werk ruht sicherlich zum mindesten darum ein nicht zu unterschätzender Wert, als es die grundsätzliche Fragestellung genau und bestimmt bezeichnet und festlegt und ferner den einmal eingenommenen systematischen Standpunkt mit Klarheit und Entschiedenheit durchzuführen sucht. Dieser Vorzug bleibt auf jeden Fall anzuerkennen, selbst wenn sich gegen das Recht jenes Standpunktes und gegen die Art seiner Entwicklung Bedenken nicht unterdrücken lassen. Erhöht aber wird jener Wert durch den geradezu erstaunlichen Reichtum des historisch-kritischen Teiles; in ihm wird eine fast überwältigende Fülle der verschiedensten geschichtsphilosophischen Anschauungen und Theorien sowohl aus der deutschen als aus der fremdländischen Literatur in einleuchtenden Gruppierungen vor uns ausgebreitet und von dem einmal eingenommenen systematischen Standpunkt aus kritisch durchleuchtet.

Dieser systematische Standpunkt gelangt in dem ersten, als ‚Grundlegung‘ bezeichneten Teil unter kritischer Auseinandersetzung mit anderen wissenschaftlich beachtenswerten Grundlegungen der Geschichtsphilosophie zur Darstellung. Für Barth ist die Philosophie der Geschichte im strengsten und eigentlichen Sinne gleichbedeutend mit der Soziologie. (S. 124 ff. u. a. a. O.). Diese Gleichsetzung finde darin ihre Rechtfertigung, dass es die Gesellschaft, das soziale Leben ist, das sowohl den Träger als den Gegenstand sowohl das Subjekt als das Objekt der Geschichte bildet; denn nur das könne als geschichtlich gelten, was eine Gesellschaft betrifft und für eine menschliche Gesellschaft wichtig ist (S. 76, 77, 94). Es handelt sich dabei nicht nur um den Rahmen, um die Formen, in denen sich das geschichtliche Leben abspielt, sondern mindestens ebenso sehr um die erzeugende Kraft und Funktion desselben, d. h. um den sozialen Willen. „Die Soziologie ist die Lehre vom Wesen und von der Entwicklung des sozialen Willens. Im ›Wesen‹ des sozialen Willens ist mehr seine Zuständigkeit betont, in seiner ›Entwicklung‹ seine Geschichte. Nach beiden Richtungen fällt die Soziologie zusammen mit der Philosophie der Geschichte“ (S. 133 f.).

Diese grundsätzliche Entscheidung soll ihre nähere Rechtfertigung aus einer doppelten Überlegung ziehen, einmal aus einer solchen, die sich auf das formale Kriterium und den erkenntnistheoretisch-logischen Geltungswert, ferner aus einer solchen, die sich auf den Inhalt der Geschichtsphilosophie

Erkenntniskritik, Wissenschaftslehre usw., hat eine geschichtliche, in genauer Kontinuität sich aufbauende Entwicklung.

¹⁾ Paul Barth, Professor an der Universität Leipzig. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Erster Teil: Grundlegung und kritische Übersicht. Zweite durchgesehene und sehr erweiterte Auflage; XI und 821 Seiten; Leipzig, O. R. Reisland, 1915.

sophie bezieht. Der Charakter eigentlicher und wahrer Wissenschaft könne der Geschichtsphilosophie nur dann eigen sein, wenn sie lediglich das Allgemeine und Generelle ins Auge fasst, wenn sie zur Aufstellung allgemeiner Begriffe und Gesetze gelangt. Mit dieser Forderung und Überzeugung befindet sich Barth in Übereinstimmung mit einer weit verbreiteten, allerdings nicht unangefochtenen erkenntnistheoretischen Ansicht. Diese Überzeugung, so wird dargelegt, erwächst nicht etwa aus einseitiger, voreingenommener Berücksichtigung und Bevorzugung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform, wenngleich anerkannt wird, dass diese Form der Erkenntnis allerdings das Ideal der Wissenschaftlichkeit überhaupt erfüllt (S. 38). Ausschlaggebend sei vielmehr die Reflexion auf die wesentliche Tendenz aller Wissenschaften und auf die ihnen zugrunde liegenden Funktionen des menschlichen Bewusstseins. Der Geist der Wissenschaft spricht sich in der Entwicklung begrifflich-allgemeiner Einsichten, in der Erfassung des Einzelnen unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen, in der Einordnung und Einbeziehung des Einzelnen in das „allgemeine“ Gesetz aus. Nur wenn auch die Geschichtswissenschaft dieses Verfahren streng befolge, sei sie objektive Wissenschaft, löse sie sich los von jeder subjektivistischen Willkür, unterscheide sie sich von der künstlerischen Darstellung der Wirklichkeit. Denn die Kunst wähle mittels einer rein gefühlsmässigen Einstellung, also ganz subjektiv, ihre Gegenstände aus und bilde sie mit Hilfe der Einbildungskraft zu rein individuellen Gestalten. Und was für die Geschichtswissenschaft gelte, das sei nicht minder verbindlich für die Geschichtsphilosophie. Diese habe die Aufgabe, die Notwendigkeit in der Aufstellung allgemeiner Gesetze darzutun, und sie müsse ausserdem durchaus und überall darauf gerichtet sein, in den verschiedenen und so buntscheckigen Zusammenhängen des Lebens das Allgemeine herauszufinden und zu fassen und es in allgemeiner Form auszudrücken. Sonst läuft sie Gefahr, in unberechtigter Annäherung an die Kunst, die für alle wissenschaftliche Arbeit allein und allgemein verbindliche logische Methode durch die schwankende Funktion des Wertens zu ersetzen. Denn jeder Wert beruht auf Gefühlen, so wird polemisch gegen Rickert ausgeführt; Gefühle aber sind subjektiv, sie können und müssen zunächst den objektiven Bestand einer Wissenschaft vernichten (S. 43 u. ö.). Zur Rechtfertigung dieser Auffassung vom Wesen der Geschichtsphilosophie käme hinzu, dass sie sich mit der tatsächlichen Gepflogenheit und Arbeit des Historikers durchaus decke. Denn auch dieser verweilt nicht bei dem Einzelnen und Isolierten, sondern er wendet stets allgemeine Regeln an, er hebt aus dem Fluss des Geschehens das Allgemeine, d. h. das die Menschen Verbindende und auf weitere Kreise gestaltend und bestimmend Einwirkende heraus. M. a. W.: er berücksichtigt nicht den Menschen in seiner zufälligen Einzelheit, sondern den Menschen in seiner sozialen Betätigung und Entwicklung.

Mit dieser Grundauffassung ist die Methode von Barths Geschichtsphilosophie gegeben. „Die wahre Methode der Philosophie ist die der Naturwissenschaften.“ Dieses Wort von Karl Stumpf führt Barth mit lebhafter Zustimmung an (S. 66). Es gibt, so versucht er wiederholt darzulegen, nur eine Methode, die naturwissenschaftliche. Deshalb erkennt er die Kritik nicht als berechtigt an, die Rickert gegen den allgemein

herrschenden Glauben an das allein seligmachende naturwissenschaftliche Verfahren der Begriffsbildung ins Feld führt. Und ebenso lehnt er Diltheys Unternehmen als undurchführbar ab, das darin besteht, ein den Naturwissenschaften gegenüber selbständiges geisteswissenschaftliches Verfahren zu entwickeln. Diltheys Bemühung zeige nur, dass auch die Methoden der Geisteswissenschaften die der Naturforschung seien, dass es ganz unmöglich sei, dem Verfahren der letzteren irgendwie zu entinnen (S. 58, 63 u. ö.).

Was nun die Durchführung dieser Methode für den Bereich der Soziologie anlangt, so kann und darf sie lediglich in der Form quantitativer Abmessung erfolgen (S. 77 u. ö.). Es ist nicht die eigentliche und wesentliche Aufgabe der geschichtlichen Forschung, sich in die Individualität der einzelnen grossen Persönlichkeit hineinzubohren, nur um nun diese Individualität als solche zur Erkenntnis und Darstellung zu bringen; die individualistische Theorie ist eine vorwissenschaftliche Anschauung (S. 485); der Streit zwischen kollektivistischer und individualistischer Auffassung wird „bald zuungunsten der Theorie der grossen Männer entschieden sein“ (S. 507); es handelt sich vielmehr darum, das Mass und den Einfluss grosser Persönlichkeiten auf den allgemeinen Gang der Entwicklung, ferner die Grösse und den Umfang des Fortschritts innerhalb des für uns allein in Betracht kommenden westeuropäischen Kulturkreises seit den Tagen Homers bis zur Gegenwart zu bestimmen. Wir haben die Aufgabe, die allgemeine Wirksamkeit grosser geschichtlicher Bewegungen und ihre Kristallisierung in mehr oder minder dauernden Zuständen des gesellschaftlichen Lebens nach Mass und Zahl, d. h. also quantitativ, festzulegen. Und die philosophische Theorie hat diese (also naturwissenschaftlich-quantitativ gerichtete) Erkenntnisweise der wissenschaftlichen Spezialforschung noch dadurch zu sichern und zu rechtfertigen, dass sie selber, über die besondere Anwendung in der Erforschung von Teilgebieten des geschichtlichen Lebens hinaus, die Richtung auf die Erkenntnis der gesamten westeuropäischen Menschheit nimmt.

Auf diese Weise kann und wird die Geschichtsphilosophie zur Aufstellung eines ganz umfassenden Entwicklungsgesetzes von grundlegender und ausschlaggebender Wirksamkeit gelangen. Das ist das Gesetz des sittlichen Fortschritts. Auch dieses Gesetz ist Schöpfung und Gegenstand der mathematisch-quantitativen Betrachtung. Je grösser nämlich die Autonomie des Einzelnen, desto höher die allgemeine Sittlichkeit. Und Barth versucht nun in eingehenden Darlegungen den Nachweis dafür zu erbringen, dass im Abendlande seit dem Beginn der griechischen Kultur „die Autonomie nach Umfang, d. h. nach der Zahl der selbständigen Personen, wie nach Inhalt, d. h. nach der Zahl der ihnen geschützten Rechte stetig gewachsen ist“ (S. 89; der Nachweis dann S. 779 ff. in dem Schlusskapitel: „Die Geschichte bewirkt durch den sittlichen Fortschritt“). So wird die quantitative, die arithmetische Betrachtung auf einen Begriff bezogen, von dem man annehmen möchte, dass auf ihn kein Gesichtspunkt mit geringerem Rechte anwendbar sei als der naturwissenschaftliche. Ausdrücklich wird einmal erklärt: „Das vollkommenste Muster einer Entwicklung ist in der Tat die Entstehung einer arithmetischen oder geometrischen,

überhaupt einer mathematischen Reihe“ (S. 123, Anmerk. 3). Zugleich aber wird die soziale Gemeinschaft bzw. überhaupt die Gesellschaft als „geistiger Organismus“ bezeichnet (S. 95 ff.); das bindende und verbindende Gesetz dieses Organismus sei zwar nicht die mechanische, auch nicht die physiologische Kausalität, sondern die Kausalität des Willens. Doch dürfe man dieselbe nicht im teleologischen Sinne auffassen — Barth ist ein Gegner jeglicher Teleologie — sondern als organische Kausalität (S. 99 u. f.).

Damit ist die in unserem Werke befolgte Betrachtungsweise deutlich bestimmt. Sie kann als eine Verbindung der naturwissenschaftlich-biologischen mit der quantitativ-mathematischen Beweisführung angesprochen werden. Dieser Charakter erhellt, abgesehen von den grundsätzlichen Erklärungen, von denen oben ein Beispiel gegeben wurde, auch mit aller Klarheit aus den verschiedenen Ausführungen, die sich auf die geschichtliche Auswirkung der organischen Kausalität beziehen. Und versucht man, die Eigentümlichkeit von Barths Geschichtsphilosophie auf eine Formel zu bringen, so wird man sagen können, sie sei ihrem Prinzip wie ihren Darlegungen nach Naturphilosophie und Naturwissenschaft des geschichtlichen Lebens. Sie begreift dieses Leben nicht aus dem ihm immanenten und autonomen Bedingungen, sondern sie unterstellt es grundsätzlich und von vornherein einer dem Gebiet der Naturwissenschaften und zwar im besonderen den mathematisch-mechanischen Naturwissenschaften entnommenen Betrachtungsweise. Sie erfasst das geschichtliche Leben als eine Form des in kausalem Ablauf begriffenen allgemeinen Naturgeschehens, wobei ihr die Methodik der Naturwissenschaften als die allein berechnete und vorbildliche und der Begriff der Naturwissenschaften als der Begriff der Wissenschaft schlechthin gilt. — —

* * *

Wir wollen uns nun mit einigen Bemerkungen der Kritik zuwenden. Was zunächst den oben erwähnten und grundsätzlichen Bedeutung in sich schliessenden Gedanken betrifft, dass die mathematische Entwicklung die „vollkommenste“ sei, so ist es nicht recht ersichtlich, weshalb eine solche Reihe „vollkommener“ sein soll als die z. B., die in der Entwicklung und Darstellung des Syllogismus oder in dem künstlerischen Aufbau eines Dramas zum Ausdruck kommt. Ja, mir will scheinen, als wenn von einer mathematischen Entwicklung nur im uneigentlichen Sinne zu sprechen ist; denn der Zusammenhang mathematischer Grössen ist eher eine Reihung, eine Reihenordnung. Und wenn auch jede Entwicklung als eine Reihenordnung, überhaupt als eine Reihe angesehen werden kann, so gilt doch nicht umgekehrt der Satz, dass jede Reihe auch eine Entwicklung ist. So wenig wie der von der arithmetisierenden Logik unternommene Versuch einer Quantifizierung der logischen Gesetze gelungen ist, so wenig kann es gelingen, einen Zusammenhang von sittlichen oder von künstlerischen oder von religiösen Werten als mathematische Reihe darzustellen. Die Zahl der Fälle und der Vorgang der quantitativen Vermehrung und Zunahme stehen in keinem inneren Zusammenhang zu dem Problem des Wertgehalts und der immanenten Bedeutung eines Einzelfalles; die Methode

der Errechnung und Summation hat keine Verbindlichkeit für alle eigentlich intensiven Werte. Man darf m. E. nicht aus dem Auge lassen, dass parallel mit dem Anwachsen der Zahl von Rechten, also der rein quantitativen Vermehrung der Autonomie, eine Zunahme von Bindungen, Verpflichtungen, Einschränkungen äusserer wie innerer Art geht. Wollte man entgegen, dass diese Zunahme auf der Linie der inneren sittlichen Entwicklung liege und die Verwirklichung der inneren, der sittlichen Freiheit fördere, so wird man darauf hinweisen können, dass sich von dem Boden der mathematisch-naturwissenschaftlichen Beweisführung aus dieser Gedanke nicht begründen lässt; diese Beweisführung bezieht sich immer nur auf die „Zahl“ von Verpflichtungen und Einschränkungen, auf ihr äusseres Mass, nicht aber auf ihren inneren Wert. Und auf einen solchen weist doch der Gedanke der sittlichen Bedeutsamkeit hin. Die rein quantitative Betrachtung lässt in dem Prozess jener Verpflichtungen kein anderes Moment erfassen als das der Zahl der Fälle. Zugleich aber darf es überhaupt als zweifelhaft betrachtet werden, ob es je gelingen werde, innerhalb des Zusammenhanges der Autonomie eine auch nur annähernd eindeutige Reihe nachzuweisen und aufzustellen. Ja, vielleicht liegt überhaupt darin ein wurzelhafter und durchgreifender Unterschied zwischen Naturgesetz und Geschichtsgesetz, dass sich dieses im Gegensatz zu jenem auf eine unaufhebbare Verflechtung von Erscheinungen und Sachverhalten bezieht und nun in seiner Struktur selber etwas von dieser Dialektik und Antithetik aufweist. Die Eigentümlichkeit seines Sinnes und seiner Geltung kann gerade in der Antinomik seines Charakters, sowie in dem Sinn und der Geltung seiner Antinomie bestehen; es ist nicht gesagt, dass jedes Gesetz in einer einfachen Form verlaufen und sich in einer eingliedrigen Reihe entwickeln, sozusagen nur für eine Dimension gelten muss. Im Reich der Sittlichkeit aber ist, wie im Reich der Kultur überhaupt, alles auf die Bedeutung des Einzelfalls gestellt. Tausend sittliche Taten unterscheiden sich bei ihrer Verwirklichung und in ihrer Erscheinungsform in der empirischen Welt untereinander in tausendfacher Weise, und man kann sie nie so einfach zusammenzählen und aufrechnen wie Grössen der physischen Welt. Ihre Einheit ist eine andere als diejenige Einheit, auf die sich das allgemeine Naturgesetz bezieht. Es ist eine Einheit rein qualitativer, der äusseren, der mechanisch-mathematischen Berechnung enthobener Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit; sie liegt in ihrer komplizierten, von irrationalen Momenten erfüllten Verfassung, in ihrem unerrechenbaren dynamischen Gefüge jenseits der Möglichkeit einer einfachen theoretischen Reihenbildung. Und ebenso scheint es mir unerheblich für den inneren Bedeutungsgehalt einer künstlerischen Leistung oder eines religiösen Erlebnisses, ob diese Leistung oder dieses Erlebnis nur einmal auftritt oder hunderttausendmal wiederholt wird, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit einer solchen genauen Wiederholung und einer solchen mechanischen Verallgemeinerung von Grössen der bezeichneten Art.

Individualistische und kollektivistische Auffassung schliessen sich m. E. gegenseitig nicht aus¹⁾, besonders nicht in dem Sinne, dass die indivi-

¹⁾ Mir scheint, dass zwischen ihnen das systematische Verhältnis antinomischer Korrelativität herrscht. Dieses besteht also nicht nur darin,

dualistische Betrachtung die Geltung einer vorwissenschaftlichen Betrachtung habe. Barth spendet Lamprechts kollektivistischer Geschichtsauffassung ein ausserordentlich hohes Lob (S. 502 ff.). Dessen „methodologisches Programm ist induktiv, vergleichend und darum richtig“ (S. 506); es habe ohne jede Frage die Forderungen der Wissenschaften für sich. Ob Lamprecht wirklich so ganz „naturwissenschaftlich“ verfährt? Ob Sprache, Wirtschaft, Sitte, Kunst, Moral, Recht, d. h. „die sozialpsychischen Faktoren und Gebiete“, ihrer logischen Geltung nach Ergebnisse der Induktion, des Vergleichens, des Zusammenrechnens sind? Ob nicht doch, dem grossen Kulturhistoriker nur völlig unbewusst, hier Konstruktionen vorliegen, deren logischer Sinngehalt trotz ihrer Allgemeinheit nicht „kollektivistisch“, sondern im genauesten Verstande „individualistisch“ ist, ganz so, wie es Rickert meint? Wohl beziehen sich diese Begriffe auch auf eine grosse Zahl von Individuen, wohl bezeichnen sie auch Gebiete sozialpsychischer Natur; aber diese ihre Auswertung nach der Seite der Quantität berührt und erschöpft das nicht, was sie für den Aufbau eines Systems von Kulturwerten bedeuten. Dass sie auch als die logischen Repräsentanten von ganzen Reihen gelten können, liegt in einer ganz anderen logischen Ordnung wie ihre Bedeutung als Repräsentanten individueller Werte. Lamprecht ist sich über die starken konstruktiven und spekulativen Stützen nicht klar gewesen, die, man möchte sagen, wider sein Wissen und seinen Willen das Grundgerüst und die Pfeiler seiner „naturwissenschaftlich-induktiven“ Sozialpsychologie bilden. Liegt hier vielleicht so etwas wie eine kleine List der Vernunft vor wegen der allzu gläubigen und allzu ausschliesslichen Verehrung der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaften?

Und reicht nun diese Art der Begriffsbildung aus, um den von Barth vertretenen Gedanken des sittlichen Fortschritts begründen und entwickeln zu können? Ich denke dabei nicht sowohl an die Schwierigkeiten, die sich von dem Boden der positiven historischen Forschung aus ergeben, sondern an rein logisch-methodologische Schwierigkeiten. Von der positiven Forschung aus kam Ranke, über dessen Geschichtsphilosophie Barth ziemlich ablehnend urteilt, zu der Entscheidung, dass die einzelnen Epochen der Geschichte alle gleich nahe zu Gott stünden, dass jede ihre besondere Aufgabe und Tendenz und ein ihr eigentümliches Ideal habe. Das ist der Grund, aus dem man die einzelnen Stufen nicht gegeneinander auswerten und der einen keinen unbedingt höheren Rang zuerkennen kann als einer anderen; eine jede ist doch in gewissem Sinne Selbstzweck, und auch die Zusammenfassung dieser Stufen zur Einheit geschichtlichen Lebens zeigt, so will mir scheinen, eine Reihe von Werten, von denen ein jeder in ihm eigentümlichen Bedingungen gegründet ist

dass sie sich gegenseitig ausschliessen, sondern sie fordern sich zugleich wechselseitig, ohne dass der eine Teil seine Geltung und seinen Eigenwert zugunsten des anderen preisgibt. Vielleicht darf auf dieses dialektische Verhältnis darum besonders hingewiesen werden, weil es geeignet ist, als Voraussetzung für eine nicht unfruchtbare Erkenntnis der geschichtlichen Welt zu dienen.

und aus diesen Bedingungen heraus verstanden sein will. Was aber die logisch-methodologischen Schwierigkeiten betrifft, so ruht die eigentliche Setzung und die innere Rechtfertigung des Gedankens vom sittlichen Fortschritt auf einem Postulat, auf einer Hypothese normativer Art, ja, auf einer spekulativen Idee, die dann in der positiven Forschung und mittels derselben nach ihrer Bewährung sucht. Das naturwissenschaftliche Verfahren verläuft in der Linie gesetzmässiger Festlegungen von Tatsachen; es entwickelt einen Zusammenhang, dem nur das Prädikat des Seins zugesprochen werden kann. Ob in diesem Zusammenhang eine Aufwärts- oder Abwärtsbewegung irgend welcher Art zu erkennen ist, das vermag die rein naturwissenschaftlich-kausale Betrachtungsweise nicht zu bestimmen. Sie bietet von sich aus keinen Massstab für eine solche Bestimmung. Hier muss notwendig diejenige Betrachtungsart ergänzend einsetzen, die die Philosophie des konstruktiven und spekulativen Idealismus in ihrer besonderen Gestalt als ethischer Idealismus (Kant, Fichte, Schiller) entwickelt hat. Und auf diesem Boden steht Barth in der Tat mit dem Gedanken des Fortschritts. Auch er arbeitet mit einem Wertbegriff, mit einer Wertidee. Und das mit gutem, philosophischem Recht.

Oder sollte das nicht geschehen? Wird dadurch die wissenschaftliche Geltung seiner Leistung beeinträchtigt? Gehören die „Werte“ zu dem verbotenen Handwerkszeug? Keineswegs. Bei dem Wertbegriff denkt Rickert nicht an beliebige Wertungen. Diese allerdings beruhen auf Gefühlen und erwachsen aus ihnen; sie sind ihrer Struktur nach Grössen subjektiver Natur und gehören in den Zusammenhang der Psychologie. Die „Werte“ dagegen, von denen Rickert spricht, sind nichts anderes als das, was auch Barth im Auge hat, wenn er von den sozialpsychischen Faktoren und Gebieten spricht. Diese Werte sind Begriffe u. z. solche von prinzipieller Bedeutung. Diese ihre Bedeutung gelangt dadurch zum Ausdruck, dass sie den Zusammenhang der Kultur logisch darstellen. Und man darf sie deshalb vielleicht geradezu als Kategorien bezeichnen, da sie der logischen Entwicklung der Idee der Kultur dienen.

Wegen dieser ihrer logisch-systematischen Geltung eignet ihnen der Wissenschaftswert der Allgemeinheit; sie haben diesen Wert selbst für den Fall, dass sie sich auf einen ganz singulären und individuellen Tatbestand beziehen; sie haben ihn dadurch, dass sie einen solchen Tatbestand in das System der Kultur logisch einordnen und ihn dadurch zu wissenschaftlicher Erfassung bringen. Ihre individuelle Bezogenheit widerstreitet nicht ihrer logischen Allgemeinheit, denn diese Allgemeinheit hat mit der Zahl der Fälle nichts zu tun; sie ist der Ausdruck der wissenschaftlichen Geltungsbestimmtheit, d. h. sie ist identisch mit dem Begriff der Allgemeingültigkeit. Und dieser Begriff der Allgemeingültigkeit umfasst in und unter sich sowohl den Begriff der quantitativen Allgemeinheit als den der qualitativwertigen Individualität.

So liegt hier m. E. nicht jene Alternative vor, die Barth gleich auf den ersten Seiten seines Buches in dem Gegensatz: allgemein = unvergänglich — individuell = vergänglich ausspricht. Denn ebensowenig wie die Zahl und Menge der Fälle ist irgend eine zeitliche Bestimmtheit massgebend für die logische Gültigkeit und Anwendbarkeit eines Begriffs.

Der „Einzelne“, von dem Rickert spricht, ist nicht der einzelne Mensch im Sinne der Anthropologie, sondern er ist der Logos, die Kategorie des Einzelnen, er ist nicht der Vereinzelte, sondern die begriffliche Bestimmung einer individuellen und konkreten geschichtlichen Erscheinung, mag im übrigen ihre Wirksamkeit auf den unmittelbaren Umkreis ihres ganz persönlichen Daseins beschränkt geblieben sein oder das Leben ganzer Geschlechter in seiner Tiefe und Weite dauernd beeinflusst haben. Die Logik hat in ihrer Kategorientafel mit Fug den Begriff des Singulären. Und kein Geringerer als Aristoteles ist es, der die korrelative Beziehung von Allgemeinem und Besonderem nachweist. So scheint mir auch der Begriff des Allgemeinen in der angeführten Definition des Aristoteles (S. 1) — de anima II, 5, 10: „Auf das Einzelne (*τῶν καθ' ἕκαστον*) geht die wirksame Wahrnehmung, auf das Allgemeine (*τῶν καθ' ὅλον*) die Wissenschaft — nicht darauf gerichtet, dass durch die Wissenschaft ganze Reihen und Massen von Individuen und Einzelfällen zu begrifflicher Bestimmtheit gebracht werden, sondern auf die begriffliche Sicherheit und Bestimmtheit selber, mit der der Geist der Wissenschaft sei es das Einzelne, sei es eine Vielheit erfasst. Es handelt sich m. a. W. stets um die Form, durch die ein Tatbestand festgelegt wird. Diese Form kann die Kategorie des Individuellen und Singulären ebenso gut sein, als die des Allgemeinen und Generellen. — —

Wenden wir uns nun zu dem überaus stattlichen zweiten Teil unseres grossen Werkes. Er gibt, wie gesagt, eine historisch-kritische Übersicht über die Geschichtsphilosophie. Zunächst wird die Entstehung der Soziologie durch Saint-Simon dargestellt; es schliessen sich an grosse Kapitel über die hauptsächlichen Vertreter und über die Hauptleistungen der „intellektualistischen“, dann der „biologischen“, ferner der „voluntaristischen Soziologie“; ebenso werden in eingehender referierender und kritischer Darstellung die „einseitigen Geschichtsauffassungen“ behandelt (die individualistische und kollektivistische, die anthropogeographische, die ethnologische, die kulturgeschichtliche, die politische, die ökonomische, die ideologische). Leitend für die Ausführungen dieses 600 Seiten umfassenden Teiles war der in dem Vorwort angegebene Grundsatz, die ganze vorhandene Literatur, soweit sie auf wissenschaftliche Beachtung Anspruch erheben könne, nach Möglichkeit heranzuziehen und zu berücksichtigen. Mit ausserordentlicher Umsicht und Treue ist dieser Grundsatz durchgeführt worden. Es ist geradezu bewundernswert, was uns an geschichtlichem Stoff übermittelt, an historischen Kenntnissen und Erkenntnissen geboten wird. Ohne bestimmte Wahl greife ich ein paar Darstellungen heraus, so diejenige Comtes, Spencers, von Lilienfelds, Fouilléés, diejenige von Ward, Giddings, Hauriou, Ratzel, Buckle, Gobineau, Chamberlain, Durkheim. die von Marx und der Marxianer, die von Loria, nach dem die Geschichte nichts als Klassenkampf ist, dann die Theorie, dass die Geschichte eine Funktion der Geldbewegung darstellt (Brooks Adams), dass die Geschichte durch die Technik und

die Familienform bedingt ist (Le Play, Vignes), dann die nationalistische Auffassung Treitschkes und vieles, vieles mehr.

Da sich mit der erstaunlichen Fülle des Stoffes eine vortreffliche Klarheit der Gliederung und der Darstellung paart, so ist eine historische Leistung von sehr beträchtlichem Range entstanden. Wir erhalten ein ausserordentlich eindrucksvolles Bild der Geschichte und Entwicklung der Geschichtsphilosophie in allen ihren wesentlichen Zweigen und Ausprägungen. Dieser Teil der Leistung Barths stellt ein hervorragendes Quellenwerk dar, das in erster Linie genannt werden muss, wenn nach einer eingehenden geschichtlichen Auskunft über das Gebiet der Geschichtsphilosophie gefragt wird. Mit Recht kann man wohl diesen Teil rundweg als das beste Handbuch der Geschichte der Geschichtsphilosophie bezeichnen, das wir zur Zeit über diesen Gegenstand besitzen.

Neue Wege der Goethe-Wissenschaft.¹⁾

Von Rudolf Lehmann.

Ein neues Buch — vielmehr ein neues umfassendes Werk über Goethe! Dass es geschrieben werden konnte, dass es in den Fachkreisen anerkannt wird, ist ein Zeichen des erfreulichen Umschwungs, der sich in der deutschen Literaturwissenschaft seit einiger Zeit angebahnt hat und nunmehr entschieden hervortritt. Vor 30 Jahren, ja vor 20 Jahren noch wäre beides nicht möglich gewesen. Die ästhetische Behandlung der deutschen Dichtung und ihrer Geschichte ist ein Menschenalter hindurch von den Fachkreisen als unwissenschaftlich und wertlos abgelehnt worden, in deutlichem Zusammenhang mit der Geringschätzung, die der Philosophie überhaupt zu Teil wurde. Insbesondere für die Behandlung Goethes ist, seitdem Herrmann Grimm mit seinen vielgedruckten Vorlesungen ein erstes Beispiel für die Interpretation der Werke aus den persönlichen Erlebnissen gegeben hatte und Wilhelm Scherer in seinen (von Erich Schmidt gesammelten) „Aufsätzen über Goethe“ dieses Verfahren zur massgebenden Methode der Goetheerklärung erhob, neben der philologischen Grundlegung die biographisch genetische Behandlung der Dichtungen nahezu ausschliesslich der Leitgedanke und das Ziel der Forschung gewesen. Eine Fülle von Tatsachen und Material ist aufgehäuft worden, aber das Vermögen zur Synthese hat in keiner Weise damit Schritt halten können. Einen tieferen Einblick in das künstlerische Wesen Goethes oder seiner Dichtungen haben uns die Arbeiten des letzten Menschenalters kaum nach irgend einer Richtung hin erschlossen. Ueber das Wissen um Goethe ist die denkende Vertiefung in seine Schöpfungen zu kurz gekommen. Die bekanntesten Goethe-Biographien beweisen das am meisten. Natürlich ist nicht die philologische Arbeit an sich daran Schuld: sie war und ist im Gegenteil Voraussetzung für jedes tiefere Verständnis. Auch der historisch genetische Gesichtspunkt selbst ist gewiss, wenn auch nicht allein berechtigt. Die Fehler, die in die Irre und schliesslich in die Oede geführt haben, liegen vielmehr in einer unzulänglichen und unfruchtbaren Stellung des Problems, das Scherer ausschliesslich als ein psychologisches betrachtete, anderseits in der auch psychologisch verfehlten Auffassung des Verhältnisses, das zwischen den persönlichen Erlebnissen und Eindrücken des Menschen und den Schöpfungen seines künst-

¹⁾ Friedrich Gundolf. Goethe. Georg Bondi. Berlin. 1917. VIII u. 795 S.

lerischen Genius waltet. Auch hier, wie auf so manchem anderen Gebiete, war im letzten Grunde die Meinung bestimmend, dass die psychologische Erkenntnis die philosophische Durchdringung überflüssig mache und ersetze; auch hier hat sie sich als irreführend erwiesen. Das Eigenleben der dichterischen Werke, ihre immanente Gesetzmässigkeit und ihr organisches Wesen blieb grundsätzlich von der Betrachtung ausgeschlossen. Damit war aber auch der letzte Kern der Dichterpersönlichkeit und seine organische Entfaltung, der wahre Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Dichtung unzugänglich geblieben und der Betrachtung entrückt. Die Forschung suchte so einseitig den Menschen im Künstler, dass sie versäumte, den Künstler im Menschen zu sehn. Der grundfalsche Satz Scherers, dass man des Dichters Schaffen nach allgemein psychologischen Normen erklären müsse, gab die Richtung, und diese konnte weder in die Tiefe noch auf die Höhe der Erkenntnis führen, sondern nur zu unvermeidlicher Flachheit. Ganz freilich ist das Streben nach einer tieferen und aus spekulativen Gesichtspunkten orientierten Auffassung niemals ausgestorben aber nur in wenigen vereinzeltten Erscheinungen kam es zum Ausdruck. Diltheys geistvoller Essay „Goethe und die dichterische Phantasie“ (aufgenommen in „Erlebnis und Dichtung“ 1906) ist diesem Streben entsprungen. Er zuerst sucht mit prinzipieller Entschiedenheit einen tieferen Zusammenhang zwischen Erlebnis und Dichtung, als er durch die übliche vergleichende Zusammenstellung gemeinsamer Züge begründet werden konnte, er weist auf die Eigenart des künstlerischen Erlebens hin und sucht an dem Gegensatz Shakespeare—Goethe zwei verschiedene Typen künstlerischer Wirklichkeitsgestaltung zu verdeutlichen. Aber auch Dilthey steht noch zu sehr im Bann der psychologischen Methode, um zur Begründung eines neuen Standpunktes zu gelangen. Entschiedener versuchte Simmel das Gesamtphänomen Goethe unter philosophischem Gesichtspunkt in seiner letzten Einheit zu erfassen. Wenn er dabei im Wesentlichen über eine Erneuerung des Grundgedankens der Charakteristik nicht herauskommt, die Schiller in dem berühmten Geburtstagsbriefe an Goethe niedergelegt hat, so ist das kein Einwand gegen seine Leistung, denn diese Charakteristik, wie sie Goethe selbst als treffende und tief eindringende Schilderung seines Wesens empfand, ist von keiner späteren Feder erreicht, geschweige denn übertroffen worden. Endlich hat in den letzten Jahren Max Wundts vortreffliches Werk über „Wilhelm Meister u. das Persönlichkeitsideal“ an einem einzelnen besonders bedeutsamen Problem gezeigt, in welcher Weise Goethes Ideenwelt und ihre Entwicklung nicht bloss scheinbar und äusserlich, sondern dem inneren Zusammenhang entsprechend in die Geistesgeschichte einzureihen ist. Und im Zusammenhang hiermit darf auch G. Roethes schöne Abhandlung im ersten Band der neuen Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft genannt werden. Diese Arbeiten können als Vorboten einer neuen Richtung angesehen werden, die sich mit Gundolfs Buch nunmehr entscheidend Bahn gebrochen hat.

Gundolfs Absicht geht von vornherein auf eine umfassende und in der letzten Tiefe begründete Synthese. Schon in den ersten Worten verkündigt er als das, worauf es ihm ankommt: „die Darstellung von Goethes gesamter Gestalt, der grössten Einheit worin deutscher Geist

sich verkörpert hat“. Es handelt sich ihm nicht um eine blosse biographische Darstellung noch um die Entstehungsgeschichte der Werke. Ihm sind „Leben und Werk nur die verschiedenen Attribute einer geistig lebendigen Einheit, die zugleich als Bewegung und als Form erscheint.“ „Das was man gemeinhin das Leben eines Künstlers nennt oder neuerdings das Erleben, ist bereits von vornherein eingetaucht in seine Kunst, ist derselbe Trieb und dieselbe Kraft wie sein Werk.“ —

Aus dieser Gesamtintention ergeben sich die charakteristischen Züge für die Methode wie für den Gehalt des Ganzen. Zunächst die Absage an die pseudo-psychologische Behandlung: „Der nichtkünstlerische Mensch glaubt, der Künstler, der Dichter erlebe ungefähr dasselbe wie er und auf dieselbe Art, vielleicht ein bischen abenteuerlicher oder fremdartiger, nur habe er ausserdem als ein zufälliges Akzidens die Gabe, diese Erlebnisse in Bildern, Gedichten, Musikstücken herausstellen zu können: das sogenannte Talent.“ Allein der wirkliche Künstler, der wirkliche Dichter „lebt schon in einer so völlig anderen Sphäre und in einer so völlig anderen Form als der unkünstlerische Mensch, dass sein Erleben und der Ausdruck seines Erlebens (beides ist wesentlich eins) von diesem nie verstanden werden kann, auch wo es ihn überwältigt und beherrscht durch seine grössere Wirklichkeit. Es ist einer der Unterschiede zwischen Dichtkunst und Literatur, das jene Ausdruck einer eigenen, von der fertigen Welt unabhängigen Wirklichkeit, diese Abbild, Nachbild einer fertigen Wirklichkeit ist, einerlei ob ein naturalistisches, romantisches oder idealisierendes Nachbild.“ (S. 2). Die genetische Erkenntnis der Werke erscheint damit von vorneherein ihrer Möglichkeit nach eingeschränkt, ihrer Bedeutung nach sekundär. „Wir sind weit davon entfernt“, sagt der Verf. S. 569, „eine Kunstschöpfung bis in ihre letzten Einzelheiten erklären zu wollen, wie das Ergebnis einer Rechenaufgabe: man kann dabei günstigenfalls zeigen, welche Stimmung, welcher Raum, welche Erlebnisart und Gesinnung nötig war, damit ein solches Kunstwerk überhaupt entstehen konnte. Dass es daraus entstehen musste und wie es bis in die letzten Züge hinein gerade so wurde, lässt sich nicht feststellen, so wenig wie die Kenntnis der Eltern, der Familie, des Milieus und der Zeugungsumstände den Charakter eines Kindes restlos erklären.“ Auch hat man es gerade bei Goethe am wenigsten nötig, seine Werke aus seinem Leben zu erklären, („hinter seine Werke zu greifen wie der Affe hinter den Spiegel,“ heisst es ein ander Mal), um sein Leben zu erfassen: denn sie selbst sind sein Leben. „Goethes Wort, dass seine Werke Beichten seien, hat die Erklärer auf den Irrweg eines psychologischen Relativismus geführt. Goethe hat das Recht sein Schaffen so zu empfinden, aber er drückte mit jener Bezeichnung nicht das Wesen der Werke, nicht ihren Gehalt aus,“ — eine Wahrheit, die man niemals hätte verkennen sollen. „Beichten ist ein Akt, kein Gebild und von seinem Schaffen als einen Akt allein sprach er,“ sagt Gundolf S. 6, und mit einem bewussten oder unbewussten Anklang an ein Wort Friedrich Schlegels: „Das Beichten verhält sich zum Werk, wie das Gebären zum Kind.“ So erscheint denn nun auch die Bedeutung der persönlichen Vorbilder für Goethes dichterische Gestalten im Gegensatz zu der bisher geltenden Auffassung verhältnismässig gering. Diese Gestalten sind von innen erlebt

und erfasst. Sie sind Symbole für die eigene Wesenheit, die Triebe und Zustände des Dichters und zum Teil wie im Faust der Menschheit überhaupt. Aber die Aehnlichkeiten mit Bekannten Goethes „sind weniger zurückzuführen auf ein bewusstes Nachzeichnen ihres Wesens als auf eine Art Sichversehen des mit der Gestaltung schwangeren Dichters.“¹⁾

Der Zeugniswert der anerkannten Quellen für die Erkenntnis Goethes kehrt sich von dem jetzt erreichten Standpunkte gewissermassen um: gesprächsweise Aeusserungen und Briefe, die von der Goethephilologie als die unmittelbaren Quellen angesehen und der Erklärung der Werke soweit wie möglich zu Grunde gelegt werden, treten nunmehr hinter diesen an Beweiskraft und Bedeutung zurück. Sie stellen nur das Wandelbare dar. Sie sind von aussen hervorgerufen und zeigen uns, wie Goethe auf die Aussenwelt reagierte. Aber sie offenbaren nicht sein eigenstes persönliches, geschweige denn sein künstlerisches Wesen. „Wollen wir erfahren, nicht was Goethe litt und tat, sondern was er war und schuf, kraft seiner angeborenen Entelechie, so wenden wir uns an die innerste Sphäre seiner Welt, an seine dichterischen Werke. Nur Goethes Dichtungen geben seine unbezogene, in sich vollendete, autonome Gestalt, ohne Rücksicht auf das zeitlich beschränkte Dasein, ohne Rücksicht auf äussere Zwecke, -- den produktiven Menschen.“

Es ist also nicht etwa die Absicht Gundolfs, den Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Dichtung aufzuheben, sondern vielmehr ihn zu vertiefen, ihn aus seiner einheitlichen Wurzel herzuleiten. Diese Einheit fasst er in Goethes Wesen „als die Identität des lebenvollsten Gebildes, das die Natur geschaffen, mit der planvollsten Selbstgestaltung zu der eben die Natur Triebe und Vermögen in ihm angelegt hatte.“ „Aus einer grossen Natur, schöne Kultur (Bildung) zu werden, das ist Goethes Instinkt, dann sein bewusstes Streben, dann seine Leistung gewesen.“ Mit dieser Dreiheit sind zugleich die drei Stadien bezeichnet, welche das Leben Goethes durchläuft und welche der Einteilung des Gundolf'schen Buches die Grundlage geben. Dieses Leben ist von Anfang bis zu Ende organische Entfaltung. Alle äusseren Erlebnisse, alle persönlichen Einwirkungen, und selbst alle leidenschaftlichen Neigungen vermögen immer nur die Kräfte auszulösen, die in seiner Entwicklung gewissermassen an der Reihe sind, „Goethes Bildnerkraft hat alle seine auffälligen Begegnisse in Schicksale d. h. in ihm zugehörige sinnvolle, notwendige Wendungen seiner Lebensbewegung verwandelt.“ Daher das Eigenartige Providentielle im Leben Goethes, das Dämonische, wie es Gundolf mit einem Ausdruck des Dichters selber nennt, daher der unterbrochene Zusammenhang des ganzen Verlaufs, in den doch so entgegengesetzte Einflüsse von aussen eingreifen oder einzugreifen scheinen.

¹⁾ Ich darf daran erinnern, dass ich aus einem verwandten Gesichtspunkte mehrfach — zuerst im Goethe Jahrbuch 1905, dann in meiner Poetik 1908, besonders S. 30/31 auf das Unzulängliche der Interpretation aus dem persönlichen Erlebnis und die eingeschränkte Bedeutung des Worts von der grossen Konfession hingewiesen habe.

Aus dieser Gesamtanschauung ergibt sich nun die grundsätzliche Tendenz, Goethes Werke statt aus seinen äusseren Erlebnissen aus seinem Sein und Werden selbst zu verstehen. Wie das gemeint ist, wird etwa aus dem deutlich, was im 1. Teil des Buches über den Gegensatz zwischen Goethes Titanismus und seiner Erotik ausgeführt wird. „Der Drang sich hinzugeben, seine schöpferische Fülle auszuströmen in das All oder in ein geliebtes Wesen, und der Wille sich zu behaupten in seiner Individualität gegenüber dem Chaos von Welt, indem er es mit seiner schöpferischen Kraft formte oder ordnete“: diese beiden Grundtriebe sind in der Jugend die Motive, die sein Leben wie seine schöpferische Tätigkeit beherrschen. Den Lebensgehalt der Jugendwerke auf sie zurückzuführen, ist der Grundgedanke, der den ersten Teil des Werkes durchzieht. In der Ausführung aber tritt noch ein anderer Gegensatz bestimmend hervor, der die gesamte Auffassung und Darstellung der Gundolf'schen Arbeit beherrscht: es ist der zwischen ursprünglicher Individualität und Bildung oder wie es Gundolf ausdrückt, zwischen „Urerlebnis“ und „Bildungserlebnis“. „Goethe war ein ursprünglicher Mensch in einer abgeleiteten, einer Bildungswelt. Und so ist sein Werk (von seiner Lyrik abgesehen, wo er nur sein Ur-Ich zu geben hatte) der immer wiederholte Versuch einen urtümlichen Gehalt auszudrücken, zu symbolisieren im Stoff einer Bildungswelt“. Hiernach scheidet Gundolf die Richtung und die innere Form von Goethes Schöpfungen. In seiner Lyrik hatte er nur sein Ur-Ich zu geben und auch in Werken, wie im Werther oder im Tasso, die sich der rein lyrischen Dichtung nähern, „überwiegt das Urerlebnis so bei weitem, dass das Bildungserlebnis völlig verschlungen und verdampft erscheint“. In anderen Werken ist eine durch Bildung vermittelte Welt, ein Bildungserlebnis Gegenstand der Darstellung, aber er wird beseelt und beherrscht durch ein Urerlebnis und zwar so, dass der durch die Bildung gewonnene gegenständliche Stoff zum Symbol (Goethe selbst bediente sich bekanntlich dieses Ausdrucks) eines rein inneren Vorgangs, eines Urerlebnisses wird. Endlich gibt es Schöpfungen, in denen das Bildungserlebnis allein zum Ausdruck kommt, d. h. in denen nirgends unmittelbar erlebte durchgeformte Gestalt spricht, sondern erst ihre gedankliche Spiegelung, die abgeleitete Bildungswelt, nicht die ursprüngliche Erschütterung, nicht seine Anschauung der Welt, sondern seine Gedanken über das Angesehene“. Hiernach unterscheidet Gundolf die Dichtungen Goethes in lyrische, symbolische und allegorische. Die Strassburger Lyrik etwa und der Werther, die Wahlverwandtschaften, endlich die Pandora geben von der unterschiedlichen Eigenart dieser drei Kreise anschauliche Eindrücke. Viele andere Dichtungen tragen allerdings, wie Gundolf ausdrücklich zugibt, den Charakter von Uebergängen „Misch- und Halbformen“, gleichwohl erweist sich auch hier die Unterscheidung als fruchtbar, wie das z. B. in der Behandlung des westöstlichen Divans besonders eindrucksvoll hervortritt. — Das Verhältnis zwischen Individualität und Bildung aber bildet nicht nur den entscheidenden Gesichtspunkt für die Ordnung und das Verständnis der Werke, sondern es ist auch für die drei Epochen in Goethes persönlicher Entwicklung, auf deren Unterschied vorhin im Allgemeinen hingedeutet ist, massgebend.

Gundolf charakterisiert sie mit den Ueberschriften: Sein und Werden, Bildung, Entsagung und Vollendung; er hätte den 3. Teil, nach dem, was er in dem vortrefflichen Eingangskapitel desselben ausführt, auch bezeichnen können: Weltstellung, oder auch: gesetzgebende Weltdeutung.

Diese Gesichtspunkte führen nicht nur an sich tiefer als das Meiste, was bisher über Goethe gedacht und geschrieben ist, sondern sie stehen auch miteinander im Einklang und drücken dem Werke ein festgefügtes Gepräge auf. Gleichwohl kann ich ein Bedenken, das sich zunächst gegen ihre Formulierung richtet, vielleicht aber doch auch etwas tiefer in ihre inhaltliche Bedeutung eindringt, nicht ganz unterdrücken. Der Begriff des Urerlebnisses und sein Verhältnis zum Bildungserlebnis scheint mir nicht zur völligen Klarheit durchgeführt zu sein. Unter Urerlebnis versteht Gundolf „z. B. das Religiöse, das Titanische oder das Erotische — unter Bildungserlebnissen Goethes sein Erlebnis deutscher Vorwelt, Shakespeares, des klassischen Altertums, Italiens, des Orients, selbst sein Erlebnis der deutschen Gesellschaft“. Nun scheint mir schon der Ausdruck Urerlebnis nicht einwandfrei. Denn es ist, gewiss auch nach Gundolfs Meinung, kein Erlebnis überhaupt denkbar, ohne eine Einwirkung von aussen, durch die es ausgelöst wird; keine Liebe z. B. ist im strengen Sinne „urtümlich“, denn sie ist nicht denkbar ohne einen Gegenstand, der sie hervorruft. Allein dies möge als ein äusserliches Bedenken hingehen. Nun aber heisst es von Goethes Untreue gegen Friederike (S. 149): „Durch diese Untreue erst ist in Goethes Leben als etwas völlig Neues das Erlebnis der tragischen Schuld gekommen, das von vornherein in ihm garnicht angelegt war, aber seitdem auch nicht mehr völlig aus ihm herausgelöst worden ist“. Dieser Satz aber widerspricht doch wohl dem Begriffe eines Urerlebnisses, das seinem Wesen nach aus der inneren Anlage hervorgehen muss. Gibt es Urerlebnisse, die das nicht sind, so ist ein prinzipieller Unterschied zwischen diesen und den Bildungserlebnissen nicht mehr recht einzusehen. Oder sollte er darin zu suchen sein, dass diese intellektueller, jene gefühlsmässiger Natur wären? Es scheint fast so gemeint zu sein, wenn Gundolf etwa den Eindruck Italiens zu den Bildungserlebnissen rechnet. Aber was bleibt dann schliesslich für die Urerlebnisse übrig als höchstens einzig die erotische Sphäre? Denn was ist Goethes religiöses Urerleben, wenn man sich vorstellte, dass das Christentum und Spinoza niemals in seinen Gesichtskreis getreten wären? Was bliebe von seinem Titanismus ohne sein Erlebnis „der deutschen Gesellschaft“ und der deutschen Kunst in ihrer konventionellen Gebundenheit auf der einen Seite, ohne den unendlichen Reichtum der durch Herder erschlossenen Gedanken- und Anschauungswelt auf der anderen? Und sollte nicht auch die italienische Reise mit ihren Eindrücken, ja selbst die so wesentlich intellektuell gewendete Freundschaft mit Schiller etwas von einem Urerlebnis an sich haben? Gingen doch beide im letzten Grunde aus unmittelbaren Wesensbedürfnissen Goethes hervor, und erklärt sich ihre epochemachende Bedeutung doch aus Goethes Seelenzustand, was gerade Gundolfs Darstellung anschaulich zeigt.

Alles das will sich nicht recht in das Schema fügen. Im übrigen freilich

gehören gerade die Abschnitte, auf die hier hingedeutet ist, mit dem was sich an sie knüpft, zu den gehaltvollsten und besten des Gundolf'schen Werkes. Besonders gelungen ist die Schilderung der Strassburger Epoche und ihrer Folgen, in den Kapiteln Herder bis Faust: das Wesen der Weltanschauung Herders, des „Geschichts-Pantheisten, der sich dem Naturpantheisten“ Goethe zur Seite stellt, sein Gegensatz zum Rationalismus, der besonders an Lessing, „dem älteren grossen Bildungsuniversalisten“, veranschaulicht wird, ferner das Bedürfnis des jungen Goethe, das der neuen Lehre entgegenkam, die gestaltende Bedeutung, die sie für seine Entwicklung hatte, die Epoche des „Titanismus“ die daraus hervorging und in den grossen zum Teil fragmentarisch gebliebenen Jugendwerken, den Urfaust eingeschlossen, ihren dichterischen Ausdruck fand. Alles das ist ebenso tief wie lebensvoll erfasst und dargestellt. In dem was Gundolf über die Liebe zu Friederike und ihren Wiederhall in der Strassburger Lyrik, was er über die Sprache der neuen Lyrik sagt, drückt sich ein sprachliches Feingefühl und zugleich ein miterlebendes Verständnis aus, in dem der Literarhistoriker und der Künstler verschmelzen: „Es war die erste Liebe des zu sich selbst, zur eigenen Natur und Freiheit erwachten Goethe, darum morgenlich und frühlinghaft, verheissungsvoll und ahnungsvoll wie keine spätere, keine tiefere, keine leidenschaftlichere — ein Augenblick in Goethes Leben und dem des deutschen Geistes, wie er nie wiedergekommen ist und nie wieder kommen kann. Die Gedichte dieser morgenlichen Liebe haben eben als Zeugnis eines unwiederbringlichen Augenblicks von Morgen und Jugend einen Zauber, der immer wieder verlockt hat sie nachzuahmen, so einfach jung, lerchenhaft zu sein, der aber gerade deswegen nicht erreicht, ja nicht einmal nachgeahmt werden kann.“

Die italienische Reise bildet den Höhepunkt in Goethes Entwicklung und dem entsprechend in Gundolfs zweitem „Bildung“ überschriebenem Hauptteil. An diesen Höhepunkt knüpft der Verfasser die beiden Kapitel „Natur“ und „Kultur“, die für Goethes Weltanschauung und Gesamt-tendenz die grösste Tragweite haben. Im folgenden ist das Verhältnis zu Schiller und die Eigenart seines Einflusses gerechter und verständnisvoller gewürdigt, als es in der Goetheliteratur zumeist zu geschehen pflegt. Von besonderem Werte sind die damit in Zusammenhang stehenden beiden Abschnitte: „Klassizismus und Rationalismus“ sowie „Theorie und Schaffen“, in denen Goethes Verhältnis zur ästhetischen Theorie treffend und aus der Tiefe heraus zur Anschauung kommt. Goethes Verhältnis zu Kant ist etwas sehr kurz abgetan und nur unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehungen zu Schiller behandelt. Der hübsche Satz: „Das Reich Kants schickte Schiller gleichsam als Gesandten an Goethe“ wird kurz ausgeführt, (S. 480) aber die Verwandtschaft Goethescher Anschauungen, etwa mit der Kritik der Urteilskraft ist ebensowenig in Erwägung gezogen, wie die Möglichkeit, dass gewisse Elemente der Kant-Schillerschen Anschauungsweise auf Goethes spätere Richtung nachgewirkt haben. Auch mir erscheint jene Verwandtschaft weniger unmittelbar und durchgreifend, als vielfach angenommen wird. Dennoch hätte ich hier gern eine begründende Stellungnahme etwa gegenüber Windelband oder Vorländer gesehen. Freilich hält sich Gundolf grundsätzlich von jeder Kritik und Polemik

Vorgängern gegenüber fern, und es gehört dies zu den Charakterzügen des ganzen Buches, die man als solche hinnehmen muss. Aus dem 3. Teile möchte ich noch einerseits das Kapitel „Napoleon“, anderseits die geist- und gehaltvolle Abhandlung über die Wahlverwandschaften als besonders bedeutsam und belehrend hervorheben.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass in Gundolfs Werk eine Leistung ersten Ranges vorliegt, die in der Literaturwissenschaft dauernde Spuren zurücklassen wird. Wenn die besondere Art, in der die Vereinigung von spekulativem und künstlerischem Geiste in diesem Buche zum Ausdruck kommt, auch zu sehr durch die Persönlichkeit des Verf. bedingt ist, als dass das Buch unmittelbar zur Nachahmung herausfordern, wie man sagt „Schule machen“ könnte, so lernen wir jedenfalls an ihm, dass erst aus dem Streben nach dieser Vereinigung die philologische und biographische Arbeit ihren Wert empfängt und die von einer halbwissenschaftlichen Auffassung getragene psychologische Ausdeutung der Poesie durch eine Deutung ersetzt werden kann, die dem Wesen der Kunst und des Künstlers wahrhaft entspricht.



Will Lask

Emil Lask.

Ein Nachruf von Georg von Lukács.

Diese wenigen Worte, die mir das lebenswürdige Entgegenkommen der „Kantstudien“ über Emil Lask gestattet hat, können weder die Absicht haben, ein wirklich umfassendes Bild seiner Wirksamkeit zu geben, denn dazu wäre die ins Einzelne herabreichende Erörterung verwickeltester logischer Probleme notwendig, was niemals „bei Gelegenheit von etwas“ geschehen darf, noch wollen sie sein Wesen und seine Persönlichkeit selbst andeutend gegenwärtig zu machen versuchen. Diese Absicht würde nicht nur den Intentionen Emil Lasks, der für den Philosophen alles „Persönliche“ bedingungslos dem Werk untergeordnet wissen wollte, sondern auch der Art der Beziehung, die zwischen uns bestand, widersprechen. Nur die gewissermassen symbolisch gewordenen sich zum fassbaren Paradigma gestaltenden persönlichen Beziehungen können das Hinausgestelltsein in die Öffentlichkeit und die damit notwendig verbundene „Objektivierung“ vertragen, und eine solche Form hat die Beziehung, die uns verband, bei allem ihrem Reichtum, dessen ich dankbar gedenke, nicht erlangt. Darum sei es gestattet, die, welche auch der Persönlichkeit Lasks ein lebendiges und liebevolles Interesse entgegenbringen, auf die tiefempfundenen Worte hinzuweisen, die sein Lehrer Heinrich Rickert über ihn gesprochen hat (Frankfurter Zeitung 17. Oktober 1915 1. Morgenblatt). Hier kann und soll nur von seinem Werke die Rede sein.

Die Bestimmung, die dem Lebenswerk Lasks oblag, war die Konkretisierung und Vollendung der Geltungsphilosophie, die auf den glücklichen Anregungen Lotzes fussend im Wiederanschluss an die verwandten Tendenzen der klassischen deutschen Philosophie, vor allem an die von Kant und Fichte, auf die Gestaltung eines wohlfundierten und zusammenfassenden Lebensbildes, eines

Systems der Werte ausging.¹⁾ Die Aufgabe, die die geschichtliche Lage hier dem modernen Denken gestellt hat, ist eine doppelte (wenn sich diese Verdoppelung auch als notwendige Verzweigung desselben Problems erweist): erstens die Konkretisierung des Geltungsbegriffes selbst und zweitens das zusammenfassende Ausgestalten des Zusammenhangs von allem Wissbaren in der neuen Ordnung, die sich aus dem Zentralwerden der Geltungssphäre ergibt; dazu tritt, als selbstverständliche Folge der neue systematischen Wendung eine neue Betrachtung der Vergangenheit, das Entdecken der Ahnen, die manchmal unbewusst, manchmal bloss missverstanden, auf diese Art des Philosophierens zustreben. Allen diesen Tendenzen jedoch liegt ein wesentlicher, gemeinsamer Drang zu Grunde: der Drang nach Konkretion. Während jede Seinsphilosophie (sei sie nun positivistisch oder metaphysisch im alten Sinne) auf eine begriffliche Uniformisierung ausgehen muss, weil die in ihr allein möglichen Sphären immer Sphären des Seins sind und so entweder von vornherein als einander wesensgleich gesetzt werden oder ihr Unterschied nur der des Grades der „Teilnahme“ am letzten Sein sein kann, ist für die neue Philosophie die Differenz des Seins und des Geltens als unaufhebbare, als qualitative Differenz gegeben, und sie muss als unerlässliche Folge dieser Sachlage, den radikalen Bruch mit dem methodologischen Monismus jeder Art vollziehen.

Von hier aus gesehen zeigt sich die so folgenreiche Entdeckung der Eigenart der geschichtlichen Begriffsbildung als ein notwendiger Schritt auf dem Wege zur Konkretion: der durch das Erblicken der ersten Unvergleichbarkeit der Sphären auf qualitative Scheidungen gerichtete Blick konnte sich unmöglich beim blossen Trennen von Sein und Gelten beruhigen. Auch die Sphäre des Seins musste sich als abstrakt-undifferenzierte Zusammen-

¹⁾ Es sei hier ein für allemal betont, dass die Absicht dieser Zeilen nur Darstellung und niemals Polemik sein soll. Es kommt darauf an, den innern Zusammenhang der Grundgedanken Lasks zu skizzieren und die unmittelbaren Berührungspunkte zu Vergangenheit und Gegenwart aufzuzeigen. Über Berechtigung oder Grenzen der dabei behandelten Strömungen kann dabei nicht einmal andeutend etwas gesagt werden; noch weniger kann die Absicht vorhanden sein, alle Fäden, die Lask mit der Gegenwart — bejahend oder polemisch — verknüpfen, blosszulegen. So musste ich mit ganz besonderm Bedauern auf die Kontrastierung seines Formbegriffes mit dem der Marburger Schule verzichten, da dies den Rahmen dieser Abhandlung gesprengt hätte.

fassung ergeben, auch in ihr musste eine Mehrheit qualitativ unvergleichbarer Setzungen gesucht und gefunden werden. Das hier aufgestellte Programm Windelbands und der systematische Aufbau und die konkret-reale Ausgestaltung, die die Sphäre in Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ erhielt, bedeuteten weit mehr als ein Entgegenkommen der Philosophie den Einzelwissenschaften (hier den sogen. Kulturwissenschaften) gegenüber, deren in Wirklichkeit angewandten Methoden allerdings hier zum erstenmal philosophisch begriffen und an ihren transzendenten „Ort“ plaziert wurden. Es handelt sich vielmehr um eine sich immer steigernde Annäherung an die „Urphaenomene“ der Begriffsbildungen, um Versuche bis ans letztlich Originäre der einzelnen Sphären vorzudringen, ohne dass sie durch die Einfügung in eine ihrer spezifischen Gegenständlichkeit fremde und sie darum verdeckende Systematik entstellt würden. Dieser Drang zu den Urphaenomenen ist vielleicht die edelste Erbschaft, die Kant uns hinterliess — freilich zugleich auch die, welche am schnellsten verloren ging und aus der Entwicklung ausgeschaltet wurde. Der Wille zum System liess bei seinen grossen Nachfolgern (manchmal sogar schon bei ihm selbst) die Heterogenität der einzelnen Sphären des Seins und des Geltens, ihre Unableitbarkeit auseinander bald übersehen und legte es nahe, dem philosophischen Denken eine Entwicklung des *κόσμος νοητός* aus einem Prinzip und mit Hilfe einer Methode als höchstes, als einzig würdiges Ziel zu setzen. Hier vollzogen Windelband und Rickert die wahre Rückkehr zu Kant, der sich so scharf schon gegen die ersten Versuche einer solchen Vereinheitlichung aufgelehnt hatte.

Der philosophische Werdegang Lasks vollzog sich unter dem Eindruck des zur Tat Erwachens, des Heraustretens aus dem bloss Programmhaften dieses Neidealismus, und seine ersten Arbeiten (die Dissertation: „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ 1902 und die Habilitationsschrift: „Rechtsphilosophie“ 1905) sind noch im wesentlichen bloss programmatisch gehalten. Allerdings ist das Programmatische der letzten Schrift ein wichtiger Schritt in der stetigen Konkretisierung der Geltungsphilosophie: sie macht den Versuch, die spezifische, ihr allein zukommende Geltungsqualität der Rechtssphäre herauszuarbeiten und ihr Verhältnis zu den anderen Sphären festzustellen; sie ist also eine Erweiterung des von Windelband und Rickert Geleisteten, die Eroberung einer in sich selbstständigen und eigenartigen Geltungssphäre. Freilich ist

Lask hier so wenig der erste Bahnbrecher, wie er — was auch seinen Intentionen durchaus fernstand — ein Vollender ist. Seine Absicht läuft mit dem Vorhaben einer Anzahl der bedeutenden modernen Juristen parallel; ein erster ist er bloss in dem Herausarbeiten der Geltungsartigkeit der Rechtssphäre (im Vergleich zu den Spezialjuristen) und im gleichzeitigen und gleichstarken Betonen ihrer Abhebung von anderen Geltungsarten (im Vergleich zu vielen Rechtsphilosophen). Und in diesem Unternehmen, in dem Hinausführen des Eroberungszuges der Geltungsphilosophie über das neuerrungene Gebiet des Geschichtlichen, ist er wirklich bahnbrechend (nur Max Webers Versuche ähnliches für Struktur und Aufbau der Sozialwissenschaften zu leisten, können mit seinem Unternehmen parallelisiert werden) und hat leider nicht allzuvielen Nachfolger gehabt. Jedoch bei aller Wichtigkeit dieser Probleme nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für seine eigene Entwicklung — hat er doch die enge Fühlung zu den einzelnen Kulturwissenschaften nie aufgegeben und etwa noch während seines Kriegsdienstes einen Vortrag über Rechtsphilosophie in der „Kantgesellschaft“ geplant — verliess er bald alle Einzelforschungen und wandte sich den Zentralfragen der Geltungsphilosophie zu.

In den beiden Arbeiten, die er später veröffentlicht hat („Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ 1911 und: „Die Lehre vom Urteil“ 1912) tritt sein Bestreben, überall das Urphänomen zu entdecken und es von allen Hüllen befreit blosszulegen, ganz klar zutage. Der Tatbestand der Entwicklung, den er hier vorfand, lässt sich in aller Kürze so charakterisieren: einerseits ist es der von Lotze ausgehenden neuen Logik in dem „Gegenstand der Erkenntnis“ Rickerts gelungen, den reinen Geltungscharakter des Theoretischen von allem „psychischen“ Sein abzulösen und im transzendenten Sollen seinen eigentlichen, „unwirklichen“ Gegenstand aufzufinden, andererseits brachte die Erneuerung der Bolzano'schen Lehre in Husserls „Logischen Untersuchungen“ die völlige Unabhängigkeit der theoretischen Sinngebilde von ihrem Gedachtwerden, von den Akten, in denen sie verwirklicht werden, zu einer reich erfüllten und breit konkretisierten Anschauung. Lasks Bestreben in seinen logischen Arbeiten ging nun darauf aus, das Gemeinsame dieser beiden Strömungen, das infolge der verschiedenen Ausgangspunkte, der divergierenden Terminologien und teilweise auch durch innerlich verschiedene Fassungen des „unwirk-

lichen“ „Seins“ der Sinngebilde²⁾ verdeckt war, klar herauszuarbeiten, zugleich jedoch — und dies ist die entscheidende Tat dieser Schriften — mit Hilfe der Errungenschaften beider Richtungen das theoretische Urphaenomen in noch echterer Primitivität auszugraben und zur Gestalt werden zu lassen.

Kurz gefasst lässt sich diese neue Wendung so aussprechen: der Geltungscharakter des Theoretischen soll von aller Subjektivität — und sei diese noch so „unpersönlich“, „unwirklich“, bloss „Bewusstsein überhaupt“ — befreit werden, ohne deshalb seine Wertartigkeit, seine Wesensart als reine Geltung einzubüssen, ja im Gegenteil um gerade diese Wesensart ganz eigentlich zu erlangen. Dieser Schritt konnte nur getan werden, wenn zugleich über das Urteil, als zentrales Gebilde der Logik, hinausgegangen wurde. Denn für beide Richtungen, die Lask, sie zur Vollendung bringend, zu überwinden versuchte, steckt gerade im „Satz“, im Urteil das das Wesen des Theoretischen enthüllende, entscheidende Phaenomen, wenn auch freilich für die Werttheorie mehr in dem Faktum der Urteilsentscheidung und der in ihr verborgenen, ihr zu Grunde liegenden Verbundenheit mit dem transzendenten Wert, während für die von Bolzano ausgehende Logik mehr in den idealen An sich reiner Bedeutungen. Keiner dieser Wege soll im Sinne Lasks verlassen werden, am allerwenigsten der der Werttheorie, gefordert wird von ihm bloss das Durchschauen der, um seine Terminologie zu gebrauchen, „gekünstelten“ Struktur dieser Gebilde und dieser Einsicht entsprechend das Weitergehen zum wahrhaft primitiven Urphaenomen der theoretischen Sphäre.

Das Wesen des Theoretischen ist für Lask, wie für jeden Kantianer, Gegenständlichkeit. Erblickt er ja den Kern der kopernikanischen Tat Kants gerade darin, dass durch sie das Wesen der Gegenständlichkeit, das Mass und das Urbild aller Erkenntnis, aufgehört hat etwas Metatheoretisches zu sein, dass die echte Gegenständlichkeit zum Problem der reinen Logik geworden ist. Die kopernikanische Tat erhält aber in dem Weiter- und zu Endedenken, der sie Lask unterwarf, eine eigenartige und bedeutungsvolle Wendung: die Gegenständlichkeit ist nicht bloss zum rein logischen Problem geworden, sondern zugleich zum Zentral-

²⁾ Es kommt hier in erster Linie auf den Unterschied von „idealem Sein“ und reiner Geltung und dementsprechend auf den Unterschied von ontologischer und werttheoretischer Methode an. Vergl. „Gegenstand der Erkenntnis.“ 3. Aufl. 274—276, auch „Lehre vom Urteil“ 170—171

problem der ganzen Logik, zum schlechthin entscheidenden Fundament und Massstab alles Theoretischen überhaupt. Dies hat zur ersten und nicht zur unwichtigsten Folge, dass in der Fassung des Logischen von Lask alles Reflexive sowie alles Formallogische in den Hintergrund gedrängt wurde; dass seine Logik — im echt kantischen Sinne — wirklich transzendente Logik geworden ist; dass mit dem uralten Vorurteil, als ob in den Sinngebilden der ganz reinen, bloss „formalen“ Logik das Urphaenomen des Theoretischen erblickt werden könnte, gründlich aufgeräumt wurde. „Seit der kantischen Revolutionierung“ sagt Lask ³⁾ „ist das „Formale“ nicht mehr das Logische, sondern ein Logisches . . . die Nichtgegenständlichkeit bedeutet eine Distanz gegenüber den Gegenständen nicht im Sinne einer Erhabenheit über sie, sondern eines Nichtheranreichens an sie“

Dieser absolute „Primat“ des gegenständlich - Logischen könnte vielleicht im ersten Moment eine Art von Annäherung an einen Panlogismus vortäuschen, an den grössten Gegensatz, der zu der Grundanschauung Lasks überhaupt denkbar ist. Die „Panarchie des Logos“, die seine Schriften so beredt und überzeugend proklamieren, ist durch eine strengere Scheidung des Logischen, der Form von allem was Materie oder Inhalt genannt werden kann, erkauft, wie bei irgend einem seiner Vorgänger. Rickert hat, hier durchaus die Logik Kants weiterbildend, von dem Begriff der theoretischen Form alles Inhalt-„Erzeugende“, alles „Produktive“ (wie das synthetische Prinzip oft aufgefasst wurde) streng ferngehalten und die Funktion der Form in dem Theoretischmachen, in dem Erheben in das Geltungsbereich des Logischen eines — dem Wesen nach und darum unaufhebbar — atheoretischen, „irrationellen“, von den theoretischen Formen niemals erzeugbaren Inhalts erblickt. Lask hat diese Lehre in sehr prägnanten und glücklichen Wendungen weitergebildet. Das Wesen der theoretischen Form ist für ihn ein „Hingelten“: „es gibt kein Gelten, das nicht ein Gelten betrifft, ein Gelten hinsichtlich, ein Hingelten wäre . . . Alles Geltende ist ein inhaltliche Erfüllung erwartendes Hingeltendes, ein etwas anderes Betreffendes und bedarf eines Materials als des Betroffenen“. ⁴⁾ Durch dieses Theoretischwerden erfährt also das atheoretische Material — inhaltlich

³⁾ Lehre vom Urteil 111.

⁴⁾ Logik der Philosophie 31 — 32.

betrachtet — keinerlei Veränderung. Die Rolle der theoretischen Form „ist eine blosse Legitimierung, Bestätigung, Besiegelung, eine Stempelung durch dieses logische Epitheton. Es kommt nichts anderes hinzu, als gleichsam nur eine bestimmte logische Weihe, die ihm zuteil wird ⁵⁾“. Diese Fassung des Formbegriffes entscheidet über Aufbau und Struktur nicht bloss der Logik, sondern der ganzen Philosophie. Denn es ist einleuchtend, dass eine solche Form, als Form des „undurchdringlichen“, nur „umfassbaren“ Materials, als Gegenständlichkeitsform des Logos-fremden Gegenstandes ein Umdenken des Verhältnisses sowohl zwischen Form und Material, wie zwischen den Formen untereinander notwendig mit sich bringt. Erstens wird die „Undurchdringlichkeit“ des Materials, seine „Irrationalität“ zu einem theoretisch struktiven Urverhältnis: es ist als Material irrationell, und da Materialein eine funktionelle Beziehung, eine Position ist, kann alles Material werden, auch der logische Gehalt selbst, der in dieser „Position“ auch nur „umkleidbar“ aber nicht durchdringbar ist. Diese Bedeutung der Irrationalität ist deshalb streng von dem andern Irrationalitätsbegriff, von dem der Alogizität zu scheiden, dem alles mit Ausnahme des logischen Gehalts selbst zugewiesen wird ⁶⁾. In zwei Punkten wird hierdurch der aus der Antike stammende Rationalismus überwunden. Einerseits erweist sich in Bezug auf die Seinsphäre die völlige Unberechtigung von einer „Irrationalität“ des Individuellen im Gegensatz zu einer Logos-Nähe des Allgemeinen, des Gattungsmässigen zu sprechen, da gerade ihre hier allein entscheidende rein logische Struktur in Bezug auf „Rationalität“ nicht den geringsten Unterschied zwischen ihnen aufzeigt ⁷⁾. Andererseits wiederum erscheint auch die Lokalisierung des Irrationalitätsbegriffes auf die Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen ebenfalls als nicht stichhaltig: in seiner wahren Bedeutung erfasst, ist dieser Begriff sowohl im Sinnlichen wie im Unsinnlichen beheimatet und erst das Verständnis dieses seines übergreifenden Sinnes ermöglicht eine Logik des Unsinnlichen, der Geltungssphäre, die doch nicht Platonismus ist, doch nicht das ganze atheoretische,

⁵⁾ Ebenda 69.

⁶⁾ Ebenda 76.

⁷⁾ Dass die auf sie bezogenen methodologischen Kategorien doch verschieden bleiben, ist dadurch nicht in Frage gestellt, gehört aber nicht hierher.

aber „unsinnliche“ „Leben“ durch theoretische Kategorien verge-
waltet und verfälscht⁸⁾).

Noch folgenschwerer ist aber die zweite Konsequenz der Lask'schen Bestimmung der Form, als Hingeltes, als der Erfüllung — durch das wesensfremde Material — bedürftiges. Es handelt sich hier bereits um eine — vielleicht: um die — Schicksalsfrage der philosophischen Systematisation: um die Bedeutungs-differenzierung der theoretischen Formen. Die philosophische Systembildung hat bis jetzt, grob ausgedrückt, zwei wesentliche Typen gehabt. In dem einen Fall vermochten die philosophisch konstitutiven Formen ihre Inhalte aus eigener Selbstherrlichkeit zu erschaffen, wodurch dann das System der Philosophie mit dem System des wahren (immer mehr oder weniger eindeutig metaphysisch gefassten) Seins zusammenfiel, und die *connexio rerum* mit der *connexio idearum* als schlechthin identisch oder höchstens als ihr trübes aber strukturell gleichgestaltetes Widerspiel und Abbild erschien. Im andern Fall entfaltete sich das System der Philosophie als innerlich zusammenhängendes System ewiger Vernunftformen, die sich aus sich selbst heraus dialektisch oder heterologisch differenzierten, die theoretische Unableitbarkeit und Uerschöpflichkeit des Materials jedoch dabei unangetastet liessen, ihm gegenüber „offen“ blieben; ihre Abgeschlossenheit und ihr jede Möglichkeit erschöpfender Systemcharakter zeigte sich bloss darin, dass mit dem Abschluss des Systems für alle „irrationell“ auftauchenden Wertverwirklichungen (oder selbst für alle „neuen“ Werte) die von Ewigkeit her für sie bereitstehende und sie erwartende transzendente Heimat bezeichnet war⁹⁾. Lask geht in der Betonung der Unableitbarkeit des Materials noch weiter (und schliesst sich damit Kant noch näher an), indem er selbst diese zweite Fassung des Systemtypus als zu „rationalistisch“ von sich weist, zugleich aber verknüpft er dadurch das Logosartige der theoretischen Formen enger, unablöslicher mit dem logosfremden Material, als der zweite Fall der Systematisation. Der Hingelungscharakter der theoretischen Form bedingt, wie wir bereits wissen, dass sie nichts „Neues“ dem Material zufügen kann, sie verleiht nur dem, was bereits in ihm steckt, was es — gewissermassen an sich — im Zustand der „logischen Nacktheit“ ist, die

⁸⁾ Logik der Philosophie 214 ff.

⁹⁾ Lask deckt diesen Unterschied der Dialektik bei Hegel und Fichte sehr interessant auf „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ 80—81.

logische Weihe. Um diese Funktion erfüllen zu können, müssen die theoretischen Formen auf das Material angelegt, dem Material angepasst sein; müssen — wenn dieser aus der Aesthetik stammende und darum den Sachverhalt nicht ganz genau deckende Ausdruck gestattet ist — materialechte Formen sein. Darum kann das Prinzip der Differenziation der theoretischen Formen nicht in ihnen selbst, sondern nur in der — „logisch nackten“ — Differenziation des sinnlichen und unsinnlichen Materials liegen, und die Verknüpfung der Formen untereinander, also ihr „systematischer“ Zusammenhang ist diesem Urphaenomen gegenüber etwas bloss Sekundäres und Abgeleitetes. „Nicht dialektisch aufeinander weisen die Formen, sie weisen aufs Material; das Alogische ragt determinierend in ihre Gliederung hinein, gibt das einzige Differenzierungsprinzip für sie ab, mag auch der dialektische Philosoph meinen, sie nachträglich mit spekulativen Verbindungsfäden umspinnen und ihr sachliches Auseinanderhervorgehen begreifen zu können¹⁰“. (Von diesem Punkt aus gesehen zeigt sich erst die bereits hervorgehobene Herabdrückung der formalen Logik zugunsten der gegenständlichen in ihrer wahren Bedeutung: in ihr handelt es sich um die blosser Beziehung der Wahrheiten aufeinander und nicht um die auf den Gegenstand¹¹).

In der letzten Konsequenz dieser Lehre würde wohl eine — von Lask allerdings nicht ausgeführte, nicht einmal angedeutete — strukturtheoretische und methodische Rechtfertigung des „rhapsodischen Verfahrens“ von Kant im Gegensatz zu den systematischen Bestrebungen seiner Nachfolger liegen. Denn das Auseinanderfallen des Kosmos alles Erlebbaren und Wissbaren in verschiedene, eigenartige und eigengesetzliche „Sphären“, deren Verhältnis zueinander jedes „System“ a priori abzuleiten versucht, wäre für diese Auffassung ein absolutes, schlechthin unableitbares, letztes Urphaenomen. Die Aufgabe der Philosophie könnte nur darin bestehen, das Dasein dieser „Sphären“ — „heuristisch“ wie Fichte über Kant gesagt hat — aufzudecken und ihre spezifische Qualität, sei sie nun sinnlich-seiend oder unsinnlich-geltend oder übersinnlich-metaphysisch, in die theoretische Klarheit zu erheben. Die Sphären selbst jedoch würden einander gegenüber in dem Zustand einer übergang- und vermittlungslosen Heterogenität ver-

¹⁰) Logik der Philosophie 62.

¹¹) Lehre vom Urteil 85.

barren, und die Panarchie des Logos bestünde in nichts anderem, als in der — allerdings entscheidend bedeutungsvollen — Funktion, das spezifische Dasein einer jeden Sphäre mit dem Licht der theoretischen Klarheit zu durchleuchten, indem ihr das ihr allein zukommende, das ihrer „logisch nackten“ Wesensart angepasste Kategoriensystem zugewiesen wird. Wenn hier ein „System“ im gewohnten Sinne dennoch möglich ist, so beruht seine Möglichkeit auf einem „sachlichen“ Aufeinanderweisen oder Ineinandergreifen der „Urgegebenheiten“, die den einzelnen, einander heterogenen Sphären zugrunde liegen. (Man denke an die Beziehung des Theoretischen und des Praktischen bei Kant.) Dieser Zusammenhang könnte aber niemals der Ausgangspunkt des Philosophierens sein: denn zu Beginn stehen die unableitbaren Differenzierungen des „Materials“ und die auf sie aufgebauten heterogenen Sphären; er könnte nur seine abschliessende Vollendung, vielleicht bloss ein Postulat, eine Idee im kantischen Sinne sein. Und dieses „System“ wäre jedenfalls ein mehrdimensionales und asymmetrisches System.

Das Problem des Ausgangspunktes der hier angedeuteten Systemmöglichkeit spielt eine grosse Rolle in Lasks Versuch, eine Logik der Geltung zu begründen. Dies führt für einige Bemerkungen zu dem so wichtigen Irrationalitätsproblem zurück. Den meisten Irrationalitätsbewegungen in der Philosophie liegt die — durch das Wesen der Sache kaum, durch die Praxis der Systembildungen jedoch sehr wohl verständliche — Befürchtung zugrunde, dass die philosophische Behandlung der nicht theoretischen Sphären, (der Ethik, der Aesthetik, der Religion etc.) mit ihrer Theoretisierung gleichbedeutend sein muss. Und in der Tat liegt der Argwohn sehr nahe, dass, wenn selbst die geringste Spur ihrer „materiellen“ Wesenheit aus dem Urfaktum des rein Theoretischen in irgend einer Weise „abgeleitet“ werden kann, dass dann infolge dieser Art des Gesetzseins sich theoretische Strukturbestandteile in das Gefüge des Atheoretisch-Unsinnlichen es verfälschend einschleichen müssen. Dies ist ja selbst in Kants Ethik und Aesthetik der Fall, obwohl sie die bisher erreichten höchsten Stufen reiner Sphärenbearbeitungen repräsentieren. Die Logik des Geltens von Lask bewahrt in diesem Punkt die Struktur seiner allgemeinen Feststellung des Form-Material-Verhältnisses; auch hier tritt die Gebiets-, kategorie des Geltens nur mit der Funktion der logischen Weihe an das Material heran, also notwendigerweise an ein Material-

das diese „Geltungsartigkeit“ schon „vor“ dem Abgestempeltsein von den logischen Formen und unabhängig von ihnen als Wesenszeichen besitzt¹²⁾. So dient die Panarchie des Logos, die Ausdehnung der Logik auf die Geltungssphäre, das Hinausgehen über ihr blosses Angelegtsein auf die Seinssphäre zur Bewahrung der unantastbaren Eigenart der atheoretischen Wertgebiete.

Der bedeutende positiv-schöpferische Teil der „Logik der Philosophie“ ist leider Programm geblieben. Mit grossartiger Einleuchtungskraft zeigt Lask die Notwendigkeit, das Problem der Kategorienlehre auch auf die Philosophie selbst anzuwenden, und zieht mit grosser Kühnheit und Folgerichtigkeit die notwendige Konsequenz: die erfüllte Gegenständlichkeit der so entstehenden neuen Sinngebilde. Es geschieht hier mit der im gewöhnlichen Erkennen angewandten Form eine merkwürdige Drehung: „Statt Objektsform im nichtphilosophischen Objekt wird sie Gegenstandsmaterial im philosophischen Erkenntnisgegenstand¹³⁾“. Und er entwirft — leider in allzugrosser Abbeviatur — ein Programm dieser Logik, in der das Material bereits Form und die Form deshalb Form der Form ist. So reizvoll es wäre, hier, auf einem der interessantesten, gewiss fruchtbarsten, wenn auch ebensogewiss meist umstrittenen Punkte der Lask'schen Philosophie ins Detail einzugehen und insbesondere einerseits die Beziehung dieser Lehre zu den transzendentallogischen Problemen, andererseits zur Phaenomenologie zu untersuchen, wobei es klar werden könnte, dass hier der Punkt ist, wo sich beide Ströme vereinigen, so müssen wir es uns hier doch versagen¹⁴⁾. Nicht nur weil es über den Rahmen dieser — wesentlich referierenden — Abhandlung weit hinausgehen müsste, sondern weil dabei ein Hinausgehen über das

¹²⁾ Logik der Philosophie 102 — 103.

¹³⁾ Ebenda 184.

¹⁴⁾ Soviel ich weiss, war Friedrich Kuntze der erste, der es versucht hat, Phaenomenologie und Transzendentalphilosophie zur Versöhnung zu bringen und der Phaenomenologie einen „Ort“ im System der transzendentalen Logik zuzuweisen; er findet dies in sehr geistvoller Weise als Ersatz und Erneuerung der kantischen „metaphysischen“ Deduktion der Kategorien. S. „Kritische Lehre von der Objektivität“ 193 ff. Neuerdings — wohl stark von Lask angeregt — mehren sich die Versuche, die prinzipiellen Beziehungen beider Richtungen zu klären, freilich meist um ihre Unvereinbarkeit darzutun; einen nicht uninteressanten Schritt in der Herausarbeitung der positiven Beziehungen unternimmt Paul Linke im Aufsatz: „Das Recht der Phaenomenologie“ Kantstudien XXI. 163 — 221. Bis heute ist aber noch kaum der Ansatz zum Klärungsprozess konstatierbar.

„Programm“ Lasks, wenn auch im Sinne der Verwirklichung, unvermeidlich wäre.

Ebenso kann hier eine andere wichtige Lehre der „Logik der Philosophie“ nur angedeutet werden: das Zuweisen eines logischen „Ortes“ für die Metaphysik. Die Möglichkeit einer Metaphysik selbst lässt Lask freilich, den programmatischen Absichten seines Buches gemäss, vollständig offen. Er verwahrt sich in aller Schärfe eines folgerichtigen Kantianers gegen jede Art von Metaphysizierung des Kategorienproblems und weist jeder Kategorienform ihre transzendente Heimat in der Geltungssphäre zu. Seiner Materialtheorie entsprechend betont er jedoch nachdrücklichst, dass damit über den Bestand eines metaphysischen Kategorienmaterials nichts — weder bejahend noch verneinend — ausgesagt werden kann und dass „die Erkenntnistheorie, die Logik, die Kategorienlehre garnicht die Instanz ist, die über diese Frage entscheiden könnte.“¹⁵⁾

Wir kehren also zum Zentrum von Lasks Logik, zum Problem der Gegenständlichkeit als Problem der Geltung zurück. Die Verwandlung der theoretischen Philosophie in reine Geltungslehre und die radikale Ausschaltung jedes metatheoretischen Einschlags aus der Gegenständlichkeit rücken die Geltungsartigkeit überhaupt in eine solche Nähe zur Gegenständlichkeit, wie sie zwischen dieser und dem metaphysisch-metatheoretischen Gebiet des „wahrhaft-Seienden“ in der vorkantischen Logik bestand. Für die vorkantische Erkenntnislehre lag deshalb eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Subjektsjenseitigen An sich metaphysischer Gegenständlichkeit und dem auf sie gerichteten „subjektiven“ Verhalten vor. Durch die kopernikanische Tat Kants scheint diese Distanz aufgehoben oder wenigstens weniger schroff geworden zu sein: es konnte der Anschein entstehen, als ob das theoretisch Immanentwerden der Gegenständlichkeit zugleich auch ihre Subjektstranszendenz aufheben würde; und die mannigfachen, tiefen und sachlichen Verbindungen, aber auch die möglichen Aequivocationen zwischen Gelten und Sollen, zwischen Wert und Norm haben einer solchen „Subjektivierung“ der Logik neue Möglichkeiten gegeben. Diese Fassung der Geltungsphilosophie, deren bekannteste Erscheinungsform der „Primat der praktischen Vernunft“ ist,

¹⁵⁾ Logik der Philosophie 129.

wurde von Lask schon zu Beginn seiner Entwicklung bekämpft¹⁶⁾, und die Haupttendenz seiner späterern Schriften lässt sich auch als das Bestreben eine rein „objektive“ Geltungslehre zu begründen fassen; diese Tendenz brachte ihm in seiner reifen Periode die antike Philosophie so nahe, dass einer seiner Schüler seine Philosophie mit einem gewissen Recht „transzendentalen Platonismus“ nennen konnte. Dieses „platonische“ Element von Lasks Philosophie kann in Kürze so formuliert werden: während die Erneuerung der kantischen Logik die Form der Gegenständlichkeit als Urteilsprodukt statuiert¹⁷⁾, wobei das „transzendente Sollen“ als transzendentes Zusammengehören (oder Nichtzusammengehören) von Form und Inhalt erscheint und damit zum Massstab der Bejahungs- bzw. Verneinungswürdigkeit der Sinngebilde wird, fordert Lask die Verlegung des Geltungsbegriffes in die reine Gegenständlichkeit selbst, die in ihrer wahren, „unangetasteten“ Wesenheit jenseits des Gegensatzes sowohl von Ja und Nein, wie von Wahrheitsgemässheit und Wahrheitswidrigkeit steht; deren Schicht als Niveau der reinen Gegenständlichkeit, nichts weiter sein soll als ein „schlichtes Ineinander“ von Form und Inhalt, dem gegenüber die Frage nach dem Zusammengehören und seines Gegensatzes garnicht aufgeworfen werden kann¹⁸⁾. Diese Schicht ist ihrem Wesen nach notwendigerweise urteilsjenseitig, denn die transzendentallogische Funktion des Urteils kann ja in nichts anderem bestehen, als in der Entscheidung darüber, ob einem Inhalt eine bestimmte Form als ihm zugehörig, als ihm zukommend zugesprochen werden soll oder nicht. Das Urteil kann mithin nur in einer, dem Wesen nach, alternativen Schicht der Logik beheimatet sein; es setzt das Abgetrenntsein der Form vom Inhalt, die „Zerstückelung“ des einheitlichen Sinnes, wie Lask sagt, und damit die Möglichkeit des Verneinens und der Falschheit bereits voraus und kann nur in Beziehung auf diese sinnvoll gedeutet werden. Die Entscheidung darüber, ob wir im Urteil das theoretische Ur-

¹⁶⁾ Verhandlungen des 3. Internationalen Kongresses für Philosophie Heidelberg 1908, 671 — 677 „Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?“

¹⁷⁾ Vergl. besonders „Gegenstand der Erkenntnis“ 3. Aufl. Es ist selbstverständlich, dass wir uns auch hier die eingehende Diskussion dieser Probleme versagen und uns darauf beschränken müssen, Lasks Anschauung — wenn auch bloss skizzenhaft — darzulegen.

¹⁸⁾ Lehre vom Urteil 97.

phaenomen von uns haben, enthält also zugleich die Entscheidung über die Frage, ob das letzte, das echtste Geltungsniveau als gegensätzlich oder übergegensätzlich gedacht werden muss, ob mit dem Begriff des Wertes auch der des Unwertes simultan gesetzt ist.

Diese Perspektive gibt erst der Urteilslehre Lasks ihre sachliche Tiefe und hebt sie aus der Reihe der bloss spezialistischen Untersuchungen heraus. Auf das Einzelne kann auch hier nicht eingegangen werden, ganz besonders nicht auf die ebenso interessante wie bedeutsame „metagrammatische“ Urteilstheorie, über die bloss hervorgehoben werden soll, dass sie die Struktur des Urteils von allen — zumeist aus der Vorherrschaft der formalen Logik stammenden — Hüllen befreit und sie mit dem theoretischen Urphänomen, der Beziehung der Form zum Material in unauflöbliche Beziehung bringt. Erst dann kann das Urteil aus dem Gesamtaufbau der Logik und in ihm begriffen werden, erst dann erscheint die entscheidende Formulierung Lasks¹⁹⁾: „Das wahre „Subjekt“ ist das Material, das wahre „Prädikat“ — die „Kategorie!“ „nicht als Paradoxie, sondern vielmehr als sehr einfache und höchst einleuchtende Feststellung einer fundamentalen Sachlage. Das Hinausgehen über das psychologisch-grammatische der bisherigen Urteilslehren ist zugleich ein Hinausgehen über das formallogische Gefüge der Beziehung von Urteil und Begriff. Der Primat des Urteils in der neuen Logik hat sie ja bereits stark gegeneinander relativiert, Lask zieht auch hier nur alle Konsequenzen, wenn er nachweist, dass der Begriff, der „im“ Urteil steht, garnicht zur wahren Struktur des Urteils gehört, dass die logische Form des Urteils durch die „begriffliche“ Formung hindurchgreift, das „logisch nackte“ Urmaterial erfasst, d. h. dasjenige Moment des Urmaterials unmittelbar betrifft, dem die Prädikatskategorie zukommt.“²⁰⁾ Dieses radikale Reinmachen der Urteilsstruktur von allen sekundären Formelementen steht, wie ersichtlich, im Dienste ihrer Einfügung in die nunmehr ganz einheitlich gefasste Logik und in dieser Einfügung zeigt sich als auffallendstes Wesenszeichen des Urteils seine Distanz vom Gegenstand, seine Nachbildlichkeit, im Vergleich zum Gegenstand, der aber stets als rein theoretisch zu denken ist. Jedes Urteil, jede Wahrheit ist

¹⁹⁾ Ebenda 58.

²⁰⁾ Ebenda 71.

eine Aussage über einen Gegenstand und „das „Über“-Verhältnis ist der Ausdruck für die durch den Abstand hindurch bestehende Zugeordnetheit des Nachbilds zum Urbild²¹⁾“. Um das wahre Wesen des Urteils begreifbar zu machen, muss also über Art und Beschaffenheit dieses Abstandes von der Gegenständlichkeit Klarheit gebreitet werden.

Der Abstand entsteht durch die Funktion der „Subjektivität“ in der Erkenntnis. Allerdings muss dem, um Missverständnisse zu vermeiden, sogleich hinzugefügt werden, dass der jetzt einzuführende Subjektsbegriff über den Begriff des ganz allgemeinen, des unumgänglichen Gliedes der Subjekt-Objekt-Dualität bereits hinausgeht. Selbstredend muss auch das urbildliche Niveau der Gegenständlichkeit ein Subjektskorrelat haben, dieses Subjekt ist aber ein rein hinnehmendes; sein Erkennen ist niemals die Aktivität eines Prädizierens; sondern schlichte Gegenstandsbenächtigung²²⁾. Das Subjekt des urteilenden Erkennens hingegen arbeitet mit isolierten Elementen; für das urteilende Subjekt wird die vom Material bedingte Bedeutungs-differenzierung der einen theoretischen Form zu einer Vielheit kategorialer Bestimmungen, die auf ein ins Unendliche differenziertes Material angewandt werden soll; seine höchste Funktion kann also nur in einem wahrheitsgemässen „Zusammenfügen“ der von ihm getrennten Elemente (eines Materialbestandteiles und der ihm zukommenden Kategorie) bestehen. Die Rolle der „Subjektivität“ in der theoretischen Sphäre ist also die Auflösung, die Zersetzung des „schlichten Ineinanders“, das im Urgefüge vorhanden ist. Es muss dabei, hoffentlich, kaum besonders betont werden, dass dadurch die Logik keineswegs „subjektiviert“ werden soll; dass die hiedurch „entstehenden“ Sinngebilde sich in Bezug auf „Objektivität“ garnicht von dem urbildlichen Niveau unterscheiden; dass also — wenn die Möglichkeit des Irrtums, der Wertnegativität allerdings erst auf diesem Niveau denkbar ist — Wahrheitsgemässheit und Wahrheitswidrigkeit doch gerade so „an sich“ bestehen, gerade so wenig aus dem Subjektsverhalten zu verstehen sind, wie die Schicht der unzerstückelten Gegenständlichkeit; dass vielmehr erst aus ihnen das Subjektsverhalten deutbar wird. Der Abstand, der sie dennoch trennt, besteht in Bezug auf Gegenständlichkeit und hier kann

²¹⁾ Ebenda 84 — 85.

²²⁾ Ebenda 135 — 136.

— was von Lask nachdrücklichst betont wird²³⁾ — zwischen Wahrheitsgemässheit und Wahrheitswidrigkeit kein Unterschied gemacht werden. Der Grund der allgemein hervorgehobenen Priorität der Wahrheitsgemässheit (die in der gewöhnlichen Terminologie einfach Wahrheit genannt wird) liegt in der Übereinstimmung der Elemente mit denen des Urbilds, während in der Wahrheitswidrigkeit nicht einmal diese die gleichen sind; diese ihre inhaltliche Differenz darf aber ihre strukturelle Gleichartigkeit nicht verdunkeln. Dem Subjekt der Urteilsentscheidung gegenüber muss daran festgehalten werden, dass sein Erkenntnisakt sich notwendig nur auf ein isoliertes, aus dem Zusammenhang herausgerissenes Materialelement richten kann, für das die ihm zukommende Kategorie aus der Vielheit der Kategorienformen gefunden werden soll. Dass dabei die Totalität mitgemeint, mitintentioniert ist, aber dem Akt und dem Gefüge des Urteils dennoch transzendent bleibt und niemals in sie einzugehen vermag, sondern nur als transzendentes Mass ihnen gegenübersteht, zeigt den sekundären Charakter dieses ganzen Niveaus: die Gegenständlichkeit, die wirklich erreicht werden soll, der theoretische Gegenstand, wie er an sich ist, kann niemals erreicht werden; ja er ist nicht einmal als unendliches Ziel der Approximation gegeben, sondern ist durch die unüberbrückbare Kluft der qualitativen Andersheit von der Gegenständlichkeit, die im Urteil erreicht wird, und von ihrem Masstab der alternativen Wahrheitsgemässheit und Wahrheitswidrigkeit geschieden²⁴⁾. Dies kann am einfachsten an dem Kategorienbegriff selbst gezeigt werden. Das zerstückelnde, auf das einzelne gerichtete Erkennen muss übersehen, dass Kategorie und Bezogenheit auf ein bestimmtes Material dasselbe bedeutet, muss also „zwischen Kategorie und Material noch eine Beziehung statuieren²⁵⁾“. Dadurch aber muss die Wertartigkeit, der reine Geltungscharakter der Kategorie verdunkelt werden. Wenn die Essenz des Werthafte in dem alternativen Gegenüberstehen von Positivität und Negativität erblickt wird,

²³⁾ Ebenda 95.

²⁴⁾ Die Kürze der Darstellung zwingt uns auch hier grosse Vereinfachungen auf; in der Logik Lasks ist auch diese „gekünstelte“ Schicht nicht einheitlich und das „quasi transzendente“ Niveau der Wahrheitsgemässheit und ihres Gegensatzes wird streng vom Urteilssinn, von Richtigkeit und Falschheit, unterschieden und jede Schicht erscheint der niedrigeren gegenüber (also relativ) als übergegensätzlich. Es ist begreiflich, dass hier darauf nicht eingegangen werden konnte.

²⁵⁾ Lehre vom Urteil 107.

dann muss die Kategorie, die ihrem Wesen nach weder wahrheitsgemäss noch wahrheitswidrig sein kann, da sie jenseits dieses Gegensatzes steht, „als indifferent im Sinne der untergegensätzlichen Neutralität gelten.“²⁶

Wie ersichtlich hält Lask mit alledem an den entscheidenden Errungenschaften der neuerweckten kantischen Lehre fest. Auch für ihn liegt das Wesen des Urteils in der „Harmonie“ (bezw. „Disharmonie“) von Form und Material, und ganz besonders enthalten auch bei ihm Wertartigkeit und Gegenständlichkeit der Sinngebilde den Massstab für ihre echte oder entstellte theoretische Wesensart. Wenn er also das theoretische Urphänomen jenseits der Urteilssphäre sucht und zu finden meint, so liegt diesem Bestreben die Einsicht zugrunde, dass das Urteil den Geltungscharakter der theoretischen Sphäre nicht in ihrer vollen und unverfälschten Reinheit zu erreichen vermag; dass gerade die aufdringlich sinnfälligen Wertkennzeichen des Urteilgefüges auf ein Verblässen des urbildlichen, des gegenständlichen Geltens hinweisen. So hat das schlichte Zuendedenken der kopernikanischen Wendung, dass aus dem theoretischen und werthaften Wesen der Gegenständlichkeit ein Zusammenfallen von Gelten und Gegenständlichkeit folgt, die weittragendsten Konsequenzen für den Aufbau der theoretischen Sphäre, ja für den der gesamten Wertphilosophie. Es zeigt sich eben, dass wenn das Gelten mit der Gegenständlichkeit als identisch gedacht werden muss, das Gelten — wie es „an sich“ ist — weiteres umfasst als der Wert (und erst recht das Sollen), „dass die Wertartigkeit eine bestimmte Bedeutungsnuance ist, die am Gelten erst dann hervortritt, wenn dieses auf die ihm gebührende Anerkennung von seiten der Subjektivität bezogen wird“²⁷). Dem reinen Gelten aber kann kein Gegensatzbegriff zugeordnet werden; das koordinierte Gegenüberstehen von Wert und Unwert gehört einem niedrigeren, getrüberten Niveau des Theoretischen an; das reine Gelten ist übergegensätzlich. Auch hier muss leider die Darstellung gerade an dem Punkte abbrechen, wo das Weittragende dieser Lehre sichtbar werden könnte: in dem Aufdecken von verwirrenden Problemverschlingungen, die aus der Verabsolutierung des Wertgegensatzes herkommen, die aber nicht bloss aus dem Stehenbleiben auf dem Niveau der

²⁶) Ebenda 139.

²⁷) Ebenda 126, auch Logik der Philosophie 8 f.

„quasi Transzendenz des primären Urteilsobjektes“ abzuleiten, sondern oft auf ein Hineinragen ethischer, religiöser und metaphysischer Urgegensätzlichkeiten in die kontemplativen Sphären zurückzuführen sind²⁸⁾.

Freilich können der Lask'schen Identifizierung von Gelten und Gegenständlichkeit mannigfache Bedenken entgegengehalten werden, deren Stichhaltigkeit alle Konsequenzen des so entdeckten Urphaenomens fragwürdig machen müsste. Der nächstliegende und oft erhobene Einwand würde sich auf die Loslösung der theoretischen Urstruktur von jeder Art der Erkenntnis beziehen und ginge im wesentlichen darauf hinaus, dass der urbildliche Gegenstand Lasks seine erkenntnistheoretische Funktion, Massstab, — wenn auch transzendenter Massstab — des Erkennens zu sein, nicht erfüllen kann. Auf diesen Einwand hat Lask bereits selbst geantwortet — indem er ihn vollständig akzeptierte aber als ausserhalb seiner Problemstellung liegend bezeichnete. Er unterscheidet nämlich für die Logik aletheiologische und gnoseologische Probleme, Probleme der Wahrheit und Probleme der Erkenntnis, und das Wesen seiner Untersuchungen richtet sich ausschliesslich auf den aletheiologischen Aspekt der Problemstellung²⁹⁾. Und die Transzendenz des theoretisch Letzten — so könnte man diesen Gedankengang ergänzen — muss auch jede Gnoseologie anerkennen; dass es für sie in dem Zustand der schlechthinigen Transzendenz verharret, folgt selbstverständlicherweise aus ihren Zielen und ihrer Struktur: das Erkennen, als Erkenntnis des Gegenstandes, wie es Rickert sehr prägnant im Gegensatz zum Gegenstand der Erkenntnis bezeichnet hat, als auf Konkretes gerichtete Erkenntnis (deren Rechtsgrund und Aufbau die Erkenntnistheorie aufzudecken hat) muss notwendig bei der Alternative der Urteilsentscheidung, bei den „harmonischen“ oder „disharmonischen“ Zusammenfügen der Elemente stehen bleiben. Ob nun hier ein „transzendentes

²⁸⁾ Der Wertgegensatz von schön und hässlich in der Aesthetik entspricht noch weniger dem ästhetischen Urphaenomen wie der von wahr und falsch dem theoretischen. In meiner — noch unveröffentlichten — Aesthetik ist dies eingehend behandelt. Einige Bemerkungen finden sich in dem Kapitel „die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik“, das im Logos VII, 1. erschienen ist. Dass die Gedankengänge, die dahin führen, übrigens von den Lask'schen vollständig verschieden sind und sich mit ihnen nur im letzten Resultat berühren, muss für den verständnisvollen Leser kaum eigens bemerkt werden.

(²⁹⁾Lehre vom Urteil 168.

Sollen“ angenommen wird oder — aletheiologisch — auch dessen Wesen zerlegt und erkannt wird, liegt schon ausserhalb der Erkenntnislehre und kann ihre Probleme garnicht berühren. Wahrheitsgemässheit und Wahrheitswidrigkeit bleiben auch für Lask die entscheidenden Wertmassstäbe für jedes Erkennen, dessen Wesen von der Erkenntnistheorie untersucht werden soll und kann.

Gewichtiger scheint jener Einwand zu sein, der sich auf die Erkennbarkeit der urbildlichen Gegenständlichkeit Lasks richtet. Diese würde — so sagt man — dem Postulat eines intellectus archetypus, eines intuitiven Verstandes gleichkommen, und da er hier nicht als bloss regulative Idee, sondern als Organ des (philosophischen) Erkennens gefordert wird, ist seine Annahme ein Rückfall in den vorkantischen Dogmatismus oder wenigstens eine logische Erneuerung der Zweideutigkeiten des Ding an sich Begriffes von Kant, wenn seine Folgen nicht gar als metaphysische Hypostasierungen des Geltungsbegriffes erscheinen müssen. Das Richtige an diesem Einwand ist die Hervorhebung des intuitiven Verstandes als Subjektskorrelat des urbildlichen Geltungsniveaus, was ja von Lask selbst, wenn auch nicht mit diesen Worten so doch dem Sinne nach zugestanden wird. Es fragt sich bloss, ob für einen intuitiven Verstand, für ein nicht urteilsartiges, nicht diskursives Erkennen wirklich kein Ort in der rein theoretischen Sphäre aufgefunden werden kann? Es ist schon aus dieser Fragestellung ersichtlich, dass wir damit wieder zu dem oft gestreiften Punkt der Berührung von Phaenomenologie und Transzendentalphilosophie gelangt sind, wir können jedoch wegen des ungeklärten Stadiums, in dem sich die Diskussion dieses Problems zur Zeit befindet, auf diese Seite der Frage hier nicht eingehen und wir müssen versuchen, den Einwand von den Voraussetzungen der — freilich nach dem Vorbilde Lasks interpretierten — Transzendentalphilosophie zu beantworten. Wenn wir die Idee des intellectus archetypus in seiner reifsten Fassung, die er bei Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ erhielt, betrachten, so sehen wir, dass seine Funktion in der Lösung des Spezifikationsproblems, in der Aufhebung der „intelligiblen Zufälligkeit“, die zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen besteht, die für „unsren Verstand“ die zwingende Subsumption dieses unter jenem unmöglich macht, gipfelt. Dieses Problem, das im Nachkantianismus auch als „Anwendbarkeitsproblem“ der Kategorien auftaucht und ebenfalls zum Postulat eines „unendlichen“ und „intuitiven“ Verstandes führt,

ist bei Lask, wie wir gesehen haben, das struktive Problem der gesamten urteilenden Erkenntnis. „Für die Subjektivität ist es nicht selbstverständlich, sondern bildet gerade das ganze Ziel ihres Nachforschens, zu welcher Kategorie sich logische Form überhaupt dann differenziert, wenn es gilt, irgend ein bestimmtes einzelnes Material in kategorialer Betroffenheit zu erfassen oder anders ausgedrückt, welches einzelne Material überall den Materialbereich der einzelnen Kategorie ausmacht. Auf einer Unzulänglichkeit des Erlebens also, auf dieser fundamentalen Unkenntnis des selbstverständlichen transzendenten Ineinanders von Kategorie und Kategorienmaterial beruht die ganze Isolierung der Elemente³⁰.“ Diese Erweiterung des Problems hängt mit der Irrationalitätsauffassung Lasks und seinem Bruch mit dem „Platonismus des Wertens“ zusammen, würde jedoch nur noch prägnanter die Unlösbarkeit des Problems und den postulativen Charakter des intellectus archetypus erhärten, wenn, wie in der Logik Kants, die Kategorien nur auf das Seiende, auf das Sinnlich-Anschauliche anwendbar wären, wenn es keine Logik der Philosophie, die mehr als „Kritik“ (d. h. Erkenntnistheorie) ist, gebe. Denn das oft wiederholte, entscheidende Argument Kants gegen die mehr als postulative Möglichkeit des intellectus archetypus geht immer von der Identifizierung des atheoretischen Kategorienmaterials mit dem Sinnlich-Anschaulichen aus und weist — ganz folgerichtig — für „unsern“ diskursiven Verstand jede Möglichkeit ab, zu einer andern Erkenntnisart des Seins, die „ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen³¹“ voraussetzen würde, die also eine metaphysische Erkenntnis der „Dinge an sich“ wäre, vorzudringen. Bei der Berufung auf dieses kantische Argument in der Abweisung der Möglichkeit eines intuitiven Verstandes wird aber übersehen, dass ein Hinausgehen über das diskursive Niveau keineswegs notwendig in der Richtung auf Metaphysik liegt; dass der hier geforderte, nicht diskursiv erfasste Gegenstand auch „inhaltlich“ nicht mehr „derselbe“ sein soll, der der Gegenstand der diskursiven Seinerkenntnis war; dass vielmehr die Formen dieser Erkenntnis (und andere „unsinnliche“

³⁰) Ebenda 162.

³¹) Kritik der Urteilskraft § 77. Tatsächlich knüpfen manche der auf Kant folgenden metaphysischen Strömungen an diesen Begriff des intellectus archetypus an.

„Formen“) das Material dieser Erkenntnis abzugeben haben. Mit anderen Worten: nichts lag den Bestrebungen Lasks ferner, als anzunehmen, dass es „uns“ möglich sein könnte, die Gegenstände des Seins, deren wir uns auf dem Urteilsniveau diskursiv bemächtigen, im „schlichten Ineinander“ ihrer Form und ihres Materials „intuitiv“ zu erfassen. Dies würde natürlich metaphysisch im alten Stile sein. Mit ihrer Abweisung ist aber nichts darüber ausgemacht, ob die in der Logik der Philosophie zum Kategorienmaterial gewordenen „unsinnlichen“ Formen in ihrer neuen Gegenständlichkeit nicht eine solche Bemächtigung zulassen; ob es nicht ein intuitives Erfassen „des schlichten Ineinanders überhaupt“ geben kann; ob bei dem zum Gegenstandwerden der theoretischen Formen, wo ja auch das „Material“ logosartig ist und nur die funktionelle Irrationalität seiner Materialposition übrig bleibt³²⁾, es auch keinen Weg gibt über die diskursive Urteilsartigkeit der Seinskenntnis hinauszukommen. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass es die Absicht Lasks war, ja nicht einmal, dass es die notwendige Folge seiner Anschauungen wäre, die ganze Logik der Philosophie in „Wesenserschauungen“ zu verwandeln. Vor allem muss wieder nachdrücklichst auf den Unterschied der aletheiologischen und der gnoseologischen Problemstellung hingewiesen und betont werden, dass alles hier Angedeutete sich ausschliesslich auf die erstere beziehen kann. Für diese ist es allerdings sehr interessant, dass Lask eine weitere Untersuchung ihres „Rechtsgrundes“, also eine Logik der Philosophie im Sinne einer Erkenntnistheorie der Philosophie (denn die Erkenntnistheorie der Seinskenntnis hat schon die Struktur des zweiten Stockwerkes: Form als Material und Form der Form als Form) kaum für möglich gehalten hat. Jedenfalls hat er klar gezeigt, dass ein abermaliges Aufwerfen der Geltungsfrage nichts struktiv Neues mehr zu bringen imstande ist, „dass es in diesem dritten Stockwerk keine neue Kategorie mehr gibt“³³⁾; was anders ausgedrückt soviel bedeutet,

³²⁾ Auf die Möglichkeiten und Verwicklungen, die sich bei dem zum Materialwerden unsinnlich-geltender aber atheoretischer Formen ergeben mögen, einzugehen, ist hier nicht möglich. Betont muss jedoch für diese ganze Fragestellung werden, dass der Begriff des „Überhaupt“ nichts mit formaler Logik noch weniger mit „Abstraktion“ zu tun hat, sondern das konkrete Wesen einer Sphäre bezeichnet. Vgl. auch bei Lask die Interpretation der „Überhaupt“-Kategorien Kants. Logik der Philosophie 253 ff.

³³⁾ Ebenda 112.

dass es ein drittes Stockwerk garnicht geben kann. Wenn also die Logik der Philosophie auch andere Aufgaben hat, als „Kritik“ der Seinserkenntnis zu sein — und alle ihre entscheidenden Aufgaben weisen auf anderes hin — so muss sie die Richtung der Seinserkenntnis und ihres Bewusstwerdens in der Erkenntnistheorie verlassen und einen eigenen Weg zu finden versuchen. Ob die hier angedeutete „intuitive“ Erkenntnis des Überhaupt die Methode oder nur eine Methode ist, darüber kann hier nicht diskutiert werden; es sollte nichts mehr als eine sinnvolle Auslegungsmöglichkeit der Intentionen Lasks angedeutet werden.

So zeigen alle Werke Lasks die Wesenszeichen einer tiefen und echten und sachlichen Philosophie: Einheitlichkeit, Kohärenz und Konsequenz — und bei aller klaren Abgeschlossenheit überall offene Wege in die Zukunftsentwicklung der Philosophie, des deutschen Idealismus. Heute stehen die Probleme, an deren Kreuzweg ihm sein Werk entrissen ward, im Mittelpunkt der wichtigsten und schicksalhaftesten Entscheidungen der Philosophie. Heute ist ein sich Gegenwärtigmachen seines Werkes das „Aktuellste“, was sich nur denken lässt. Doch selbst wenn dies einmal vorbei ist — es war sicher sein tiefstes Bestreben, dass es dahinkomme — wird die Ehrfurcht vor seinem in sachlichster Hingebung verbrachten Leben und die Dankbarkeit gegen sein unerschrocken folgerichtiges und am Fruchtbarsten reiches Werk unvermindert lebendig bleiben.

Zur erkenntnistheoretischen Begründung des Noologismus.

Von Dr. Bruno Jordan.

I.

So deutlich und anerkannt der Zusammenhang der Lehre Euckens, des von ihm so genannten Noologismus, mit dem Idealismus Fichtes ist, so eng wiederum, bei allen Gegensätzen, die Beziehungen Fichtes zu Kant sind, so gewiss führt keine klare Entwicklungslinie unmittelbar von Kant zu Eucken. Das liegt ohne Frage z. T. daran, dass in Euckens System das ethische Moment alles andere überragt und dass auch seine Metaphysik im letzten Grunde ethisch und religiös fundiert ist, dass ihr andererseits der erkenntnistheoretische Unterbau zu fehlen scheint und dass sie auf die Behandlung derjenigen Probleme verzichtet, die den Hauptgegenstand der kantischen Kritik bilden. Daher ist auch der schärfste Widerspruch gegen den Noologismus aus den Reihen der Kantianer erfolgt: alle diejenigen, die auch heute noch die Kritik zum mindesten als Ausgangspunkt ihrer Problementwicklung wählen, noch mehr diejenigen, die sie zum Fundament ihrer Philosophie machen, pflegen Euckens Lehre mehr oder minder energisch abzulehnen. Wer freilich bei Kant einen Aufstieg der drei Kritiken anerkennt, auch bei ihm also das Ethische und Teleologische (mitsamt dem Religiösen) als das Beherrschende und Ueberragende betrachtet, wird eher zum Noologismus Zugang finden, keinesfalls aber, wie es scheint, derjenige, der den Schwerpunkt der kantischen Denkarbeit in die Kr. d. r. V. verlegt und ihre Position als unangreifbar, wenn auch in Einzelheiten als erweiterungsfähig ansieht. Von der Kr. d. r. V. scheint in der Tat keine Brücke zu Eucken zu führen; besonders wer an den Ergebnissen der kantischen Erkenntnis festhält, wird schon deshalb keine Neigung verspüren, den Noologismus auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen, weil Eucken eine Erkenntnistheorie im strengen Sinn des Wortes nicht begründet und auch nicht versucht hat, sich mit Kants Erkenntniskritik anders als

höchstens von der Grundlage seines Systems aus auseinanderzusetzen. Die Kr. d. r. V. scheint aber auch einer erkenntnistheoretischen Begründung des Noologismus, ich möchte sagen, a priori zu widersprechen. Denn was sie bestreitet, die Erkenntnis des Ansich, ist grade für Eucken die Grundvoraussetzung seiner Lehre, der immer aufs neue variierte Kern seiner wesentlichen Ueberzeugungen. Wenn es demgegenüber gelänge zu zeigen, dass Kants Erkenntnis-kritik nicht bloss dem Noologismus nicht widerspricht, sondern sogar in dem Höhepunkt ihrer Problematik auf ihn hinweist und ihn vorbereitet, so wäre die erkenntnistheoretische Begründung der Lehre Euckens in doppelter Beziehung gesichert. Der Noologismus wäre nicht nur gegen alle mögliche Einwendungen auf Grund der Kritik Kants gefeit, er erhielte auch seinen eigenen erkenntnistheoretischen Unterbau. Dieser Versuch kann aber nur unter einer dreifachen Voraussetzung unternommen werden, wenn er irgend Aussicht auf Erfolg haben soll. Zunächst muss das Ganze der kantischen Kritik unbestritten bestehen bleiben; nur an ihren Grenzen gleichsam darf ihre Problematik über sich hinaus weisen. Dabei braucht zwar nicht eine streng historische Interpretation den absoluten Massstab abzugeben; es handelt sich ja um die Neubegründung einer an sich anders gearteten Lehre. Aber die Beweisführung wird sich gleichwohl hüten müssen, die prinzipiellen Grundlagen der kantischen Kritik anzutasten. Es wird sich also im wesentlichen um eine Erweiterung, nicht um eine Aenderung der Problematik handeln. Sodann ist von vornherein der Begriff der Erkenntnis im allgemeinen Sinn des Wortes fernzuhalten, vielmehr darf nur der Begriff einer im engeren Sinne philosophischen Erkenntnis zu Grunde gelegt werden. Dass die Kr. d. r. V. auf diesen Begriff hinführt und selbst da auf ihn hindeutet, wo er von dem weiteren Begriff keineswegs deutlich geschieden ist, hofft diese Abhandlung im einzelnen deutlich zu machen. Andererseits hängt nach unserer Ueberzeugung die Einsicht in den Grundcharakter des Noologismus grundsätzlich von seiner Deutung als einer eigentümlichen Art der philosophischen Erkenntnis ab. Die Untersuchung wird sich also vor allem grade um diese Frage bewegen, ob die Kr. d. r. V. über ihre Problematik hinaus auf einen Begriff der philosophischen Erkenntnis im engeren Sinn hinweist und ob der Noologismus den Beweis erbringt, dass diese philosophische Erkenntnis nur in einem überlegenen Geistesleben zu begründen und zu verankern sei. Damit haben wir bereits die dritte Grundvoraussetzung berührt. Die Erkenntnistheorie

des Noologismus ist nur soweit heranzuziehen und ihre Begründung nur soweit zu versuchen, als philosophische Erkenntnis in dem noologischen System enthalten ist. Denn grade von ihr, von ihrer Begründung und ihrem Wahrheitsgehalt, hängt letzten Endes die gesamte Beweiskraft noologistischer Deduktionen und Synthesen ab.

II.

Kant gründet die Philosophie auf Vernunfttätigkeit. Von seinem Vernunftbegriff müssen wir also ausgehen. Der reine Vernunftgebrauch gliedert sich in die beiden Arten der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis, von denen die erste eine Vernunfterkennnis aus der Konstruktion der Begriffe, die zweite aus Begriffen ist. Der mathematischen Erkenntnis spricht Kant positiven Wert zu, der philosophischen dagegen erkennt er „die Fähigkeit ab, über die Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellektuellen zu gelangen“; er schränkt den Gebrauch der reinen Vernunft auf ihre Beziehung zur möglichen Erfahrung ein und weiss nur von „einem negativen Nutzen der reinen und spekulativen Vernunft.“ Die in der Natur der Vernunft beruhende Antinomie, die schliesslich dahinführt, dass „Vernunft durch Vernunft gebändigt wird,“ der Kritikcharakter der reinen Vernunft, der doch immerhin befähigt ist, „die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen“, das „Wissen“, „dass wir im reinen und spekulativen Gebrauch der Vernunft in der Tat garnichts wissen können“, alles dies muss freilich letzten Endes doch selbst von Kant wieder in irgend einem Sinne als etwas „Positives“ betrachtet werden. Wir brauchen deshalb keineswegs den praktischen Weg einzuschlagen,¹⁾ um irgendwo einen „Quell von positiven Erkenntnissen zu finden, die in das Gebiet der reinen Vernunft gehören“, die Vernunft muss auch ohne diese praktische Seite ihres Wesens als etwas Positives betrachtet werden. Es wäre in der Tat höchst seltsam, wenn dieselbe Vernunft zwar in der mathematischen Erkenntnis und in ihrem praktischen Gebrauch positiv,

¹⁾ vgl. zum folgenden die Methodenlehre in der Kr. d. r. V., aus der stellenweise wörtlich (wegen der Terminologie) zitiert wird.

²⁾ vgl. Kant, Verkündigung des nahen Abschlusses u. s. w. 1. Abschnitt A 4. Abs.: Nun gibt es jedoch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, . . Dies ist der Begriff der Freiheit. . .

im übrigen aber als Erkenntnis nur negativ sein sollte. Denn von allem anderen abgesehen, die Einsicht in die oben erwähnte Gliederung der Vernunft gründet sich letzten Endes auf Vernunft-erkenntnis, sie kann unmöglich aus der Erfahrung stammen; logisch betrachtet überschreitet die reine Vernunft also ohne Frage ihre ursprünglich auf die mögliche Erfahrung eingeschränkte Anwendbarkeit, wenn sie über sich selbst, ihre Gliederung, Grenzen und Leistungsmöglichkeiten etwas als Wissenszusammenhang aussagt. Umgekehrt muss jeder Gebrauch der reinen und spekulativen Vernunft in einem gewissen Sinne als praktisch oder doch mit dem praktischen Gebrauch zusammenhängend gedacht werden; es geht doch nicht an, dieselbe Vernunft sich nach zwei völlig getrennten Richtungen wirksam zu denken, so zwar, dass auch nicht die geringste Berührung zwischen beiden stattfände. Kant selber spricht des öfteren von einer gemeinsamen Wurzel der beiden Erkenntnisstämme, die er im übrigen so schroff von einander scheidet. Sollte er die Vernunft selber in zwei gänzlich getrennte Stämme haben zerspalten wollen? Er betont ausdrücklich, dass die höchsten Zwecke nach der Natur der Vernunft Einheit haben müssen. Allerdings soll „die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Vernunft nennen könne, in der Tat nur auf die drei Probleme Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele, Dasein Gottes gerichtet sein“, diese drei Probleme aber sollen „zum Wissen garnicht nötig sein, vielmehr eigentlich nur das Praktische angehen müssen“. Ja, die „letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unsrer Vernunft ist eigentlich nur aufs Moralische gestellt“. Und doch ist eben diese Erkenntnis selber eine Leistung der Kritik der reinen Vernunft, also der spekulativen Vernunft, ist die Zurüstung der Vernunft als solche ganz abgesehen von ihren Zwecken als etwas Positives zu betrachten.

Worauf es mir ankommt bei der Erörterung dieser bekannten Zusammenhänge ist die Einsicht in den positiven Charakter auch der „erkennenden“ Vernunft, die durch Kant selber nahe gelegt wird. Mag die Vernunft als Erkenntnis schlechthin nur einen negativen Nutzen haben (eine historische Interpretation steht hier übrigens nicht so sehr in Frage), für die Betrachtung der philosophischen Erkenntnis werden seine Deduktionen Ausgangspunkt einer erweiterten Problemstellung.

Die Vernunft (einerlei, was darunter zu verstehen ist) als

Einheit¹⁾ und Quell der „philosophischen Erkenntnis“, die im übrigen natürlich auch anders fundiert und mit Inhalten gespeist sein mag, ist auf jeden Fall als etwas Positives zu betrachten, durch sie kommt etwas Neues, nicht anderswoher Ableitbares in diese „Erkenntnis“ hinein.

In der Vernunft kann ich ebenso wie in der Sinnlichkeit und in dem Verstand eine besondere Sphäre innerhalb der „Erkenntnis überhaupt“ abstecken, die eine von keiner Gegebenheit aus angreifbare Position bedeutet. Jede Erkenntnistheorie aber, wie sie auch im einzelnen gestaltet sein mag, wird ein ähnliches unauflösbares Moment der Erkenntnis feststellen müssen, an das man von ausserhalb der Erkenntnis und von ihrem rein logischen Gefüge aus nicht herankommen kann. Während bei Kant alles andere sich in Formen und Gesetze eines „logischen“ Begründungszusammenhanges auflösen lässt, bleibt in der Vernunfttätigkeit, wie man sie auch deuten mag, schliesslich ein unantastbares, selbständiges Gebiet von Wirklichkeitscharakter zurück, das nicht wiederum in Erkenntnis, als einen Begründungszusammenhang oder ein Geltungsgefüge, aufgehoben werden kann. Man mag die gesamte Erkenntnis logisieren, schliesslich muss man sie doch als Ganzes in einer „realen“ Vernunfttätigkeit irgendwie verankern. Selbst wenn ich den negativen Nutzen der transcendentalen Erkenntnis, da wo sie die Erweiterung des Gebrauchs der reinen Vernunft über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinaus zum Gegenstand der Untersuchung macht, als einzigen behaupte, so muss ich doch der Antinomienvernunft, die sich durch sich selbst bekämpft, eben wegen ihres dialektischen Charakters, wieder „positiven Wirklichkeitswert“ zusprechen. Je mehr ich mit den Mitteln der Vernunftkritik über die Disciplin der Vernunft nachdenke, die sich selber Grenzen setzt und ihren Gebrauch in bestimmten Schranken hält, desto sicherer steht mir der, ich möchte beinahe sagen, „reale“ Charakter ihres wirklichen Gebrauchs fest, ja desto tiefer begründet sich mir ihr „substantielles Sein“ durch ihre kritische Leistung und Betätigung. Ich möchte nicht missverstanden werden: ich rüttle keineswegs an dem negativ-kritischen Charakter der reinen Vernunft, „die, als blosser Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten als die Erkenntnis zu erweitern.“ Aber ich frage, „die menschliche Ver-

¹⁾ Verschieden von dieser Einheit ist natürlich die Einheit der Vernunft für die Erkenntnis u. s. w. Kr. d. r. V.¹ S. 10, 16, 20, 32 u. ö.

nunft, die durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, die einer Wissenschaft deshalb niemals entbehren kann, die sie zügelt und durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen abhält, die eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst anrichten würde“, diese menschliche Vernunft kann sie anders als irgendwie positiv wirklich oder wirksam, seiend oder geltend gedacht werden? Es kommt mir nicht auf die Termini als solche an; man mag alles das im rein transcendentalen Sinne deuten, wenngleich Kant „die Metaphysik die Vollendung der Kultur aller menschlichen Vernunft nennt,“ von „wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft redet,“ „philosophieren als Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien deutet“ u. s. w. Entscheidend ist, dass auch in der philosophischen Erkenntnis eine „wirkliche“ Vernunft tätig ist, wenn auch ihre Leistung in Hinsicht auf die Erkenntnis als negativ eingewertet werden muss. Freilich so ganz negativ ist diese Leistung nicht. Die Kritik der reinen Vernunft soll letzten Endes Grenzen abstecken, Irrtümer verhüten, den transcendentalen Gebrauch der reinen Vernunft auf die mögliche Erfahrung einschränken, darüber hinaus abschneiden, alles dies ist doch nicht bloß negativ, nicht bloss ein Wissen von dem, was nicht ist. Kant selbst errichtet „das Ideal einer objektiven Philosophie, das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren, welches jede subjektive Philosophie zu beurteilen dienen soll“. Zwar ist diese Philosophie „nur die blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist“, aber auch als Idee weist sie auf reale Zusammenhänge hin, die in ihr eben begründet erscheinen.

Man kann also, ja man muss die gesamte Kritik der reinen Vernunft zugeben und wird doch über sie hinaus gewiesen auf einen geistigen Wirklichkeitskern, der als der letzte Träger des ganzen Begründungszusammenhanges erscheint und der um so tiefer begründet wird, je mehr das „kritische Spiel“ der Vernunft in Funktion tritt.

Man wird mir entgegenhalten, dass ich dieses Ergebnis viel leichter durch den Hinweis auf den praktischen Weg hätte erzielen können. Allein ich glaube, dass hier leicht ein grosses Missverständnis obwaltet. Die praktische Vernunft tritt nicht einfach an die Stelle der als unzureichend befundenen erkennenden Vernunft gleichsam als ihr glücklicherer Nebenbuhler, (das könnte man mit mehr Recht von der mathematischen Erkenntnis behaupten,) sie

gehört einer ganz anderen Sphäre, einem ganz anderen Geltungsgebiet an wie jene. Der positive Charakter muss vielmehr anders sicher gestellt werden. Allein so bereitwillig man schliesslich diese „positive“ reine Vernunft zugestehen wird, um so lebhafter wird man sich gegen ihren transcendenten Charakter sträuben. Man wird sagen, gewiss sei auch die reine Vernunft eine reale Funktion, ja in ihr kulminierten letztlich alle anderen Funktionen, aber eben dies sei ihr eigentümlicher Wesenszug, dass sie weder subjektiv noch objektiv transcendent sei, d. h. sie sei weder selber Erkenntnis noch Gegenstand einer sie erfassenden Erkenntnis. Aber um mit dem letzten zu beginnen, wenn wir auch den transcendenten Gebrauch der Vernunft im übrigen auf die mögliche Erfahrung einschränken, so kann das doch unmöglich von ihr selbst als ihrem eigenen Gegenstand gelten. Die Methodenlehre Kants, der die oben erwähnten Deduktionen entnommen sind, kann als Ganzes doch nur dann vor dem Forum einer kritischen Vernunft, die im wesentlichen Objekt ihrer Untersuchungen ist, mit Recht bestehen, wenn der in ihr etablierte Wissenszusammenhang in einer wirklich die Grenzen der möglichen Erfahrung überschreitenden Vernunft gründet. Das, was selbst aus dem Rahmen der möglichen Erfahrung herausfällt, dessen Charakter transcendenten Erkenntnisse ausschliesst, muss doch selber durch transcendenten Erkenntnis gewonnen sein. Die „kritische“ Vernunft ist letzten Endes der zur Funktion erhobene methodische Zweifel Descartes, vertieft und verselbständigt durch den in der Disciplin erörterten Antinomencharakter. Auch sie gewinnt durch dieselbe Art an Existenz und an Erkenntniskraft, je mehr sie in ihrer negativen Leistung in Wirksamkeit tritt. Grenzbestimmung¹⁾ kann doch nur von innen her, aus positiven Kräften der Vernunft erfolgen. Denn Grenzen gehören immer dem Ganzen an, zu dem sie gesetzt sind, sie kommen nicht von aussen und liegen auch nicht ausserhalb des Begrenzten. Grenzbestimmung aber ist eine Art Erkenntnis oder nur durch sie zu begreifen; denn

¹⁾ vgl. Kants Unterscheidung von Grenzen und Schranken. Proleg. S. 166. Grenzen setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosser Verneinungen, die eine Grösse affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat.

Kr. d. r. V. S. 786, 787, 789, 795. Wir befinden uns hier also im schroffen Gegensatz zu Kant, wie es scheint. Aber wir meinen ja nicht wie Kant die Grenzbestimmung in Hinblick auf die Erkenntnis, die auch wir festhalten, sondern die Schrankensetzung der „Vernunft an sich“.

sie ist ja nur in Beziehung auf Erkenntnis gedacht. Wenn auch die Ideen keine konstitutive Erkenntnisform bedeuten, so sind sie doch ein wirkliches und wirksames Stück der Vernunft und selber nur durch transcendente Erkenntnis zu begreifen. Sie werden ja nicht bloss „gedacht“, sondern wirklich in ihrem Wesen, ihrer Funktion „erkannt“. Diese Gedankengänge liessen sich nach verschiedenen Richtungen hin erweitern und vertiefen. Aber es bedürfte einer breiten Grundlage, um einleuchtend darzutun, dass die „kritische“ Vernunft nicht nur „positiv“ sondern sogar durch transcendente Erkenntnis allein zu begreifen sei. Da hier keine historische Interpretation Kants in Frage steht, und da ich die kantische Problemfrage nur zum Ausgangspunkt eigener Deduktionen wähle, so betone ich, dass das Zurückgreifen auf Kant für mich nur die Bedeutung hat, die Thesen einer positiven und transcendent zu erfassenden „Vernunfterkennntnis“ wahrscheinlich zu machen und zu zeigen, dass grade die Anknüpfung an Kant in das vorliegende Problem unmittelbar hineinführt und dass die Position Kants in keinem Punkt aufgegeben zu werden braucht, wenn man über das „Negative“ seiner Erkenntnistheorie hinauskommen will. Für mich liegt die Sache so, dass seine Erkenntnis-kritik im einzelnen bis zu den Ausführungen der Methodenlehre hin völlig zu recht besteht, dass aber darüber hinaus erstens das Ganze in der Funktion einer positiven kritischen Vernunft (unbeschadet ihres negativen Erkenntnischarakters) begründet werden muss, und dass zweitens die Kritik der r. Vernunft selber einer transcendenten Erkenntnis wenigstens in ihren letzten abschliessenden Zusammenhängen zu verdanken ist. Zum mindesten aber steckt hier ein tieferes Problem.

III.

Aber wird dadurch nicht der Charakter der Erkenntnis gesprengt? Haben wir denn nicht zum mindesten eine doppelte Erkenntnis, eine, deren Aufbau und Geltungsgefüge in der Kr. d. r. V. begründet ist, und eine andere im besondern philosophische Erkenntnis, der wiederum die Einsicht in diese kritischen Zusammenhänge verdankt wird?

Auch hier sehe ich von einer streng historischen Interpretation ab, obwohl es sich sehr lohnen würde, die Frage zu untersuchen, ob Kants Forschungen überall auf die Erkenntnis überhaupt oder im engeren Sinne auf die philosophische Erkenntnis gerichtet sind. Es lassen sich ohne Frage in der K. d. r. V. verschiedene

Schichten sondern und daraufhin verschiedene Entwicklungslinien ziehen, die an manchen Stellen mehr die philosophische Erkenntnis als die Erkenntnis überhaupt betont erscheinen lassen würden. Aber davon sehe ich hier ab. Das Problem möchte ich allgemeiner so formulieren: Welchen Geltungs- und Wirklichkeitscharakter hat letzten Endes die philosophische Erkenntnis, auf welchem Rechtsgrund gleichsam materieller Art beruht ihr Wahrheitsgehalt? Wenn wir den dialektischen Charakter der Vernunft zugeben, wenn wir mit Kant behaupten, dass die reine spekulative Vernunft einer Disciplin bedürfe, die sie von einer gesetzlosen Betätigung befreie und in ihren Antinomien das Unzugängliche ihrer Erweiterung über die mögliche Erfahrung hinaus beweise, wenn wir ferner die Ideen als bloss regulativ betrachten, kurz wenn wir die reine Vernunft zwar an die übrigen Funktionen aber als eine negative Leistung anschliessen, wenn wir aber auf der anderen Seite die Vernunft als Ganzes auch in dieser polemischen Wirksamkeit wieder als etwas „Positives“ annehmen, so bleibt uns schliesslich nur folgender Weg übrig, zum Erkenntnischarakter der Vernunft Stellung zu nehmen. Wenn das dialektische Element der positive Kern der reinen Vernunft ist, so muss derselbe Charakter auch dem Wirklichkeitszusammenhang innewohnen, den die kritische Vernunft nachbildet. Mit anderen Worten: wie die Formen der reinen Anschauung und wie die Kategorien müssen auch die regulativen Ideen als eine Art Wirklichkeitssetzung, Gegenstandsformung (im kantischen Sinne) gedeutet werden. Das widerspricht allem, was wir als Kants Absicht seiner Transcendentalphilosophie kennen. Aber ich will auch hier nicht an den kantischen Grundlagen rütteln. Ich muss also sowohl den Begriff der Erkenntnis als den der Gegenstandssetzung erweitern, wenn ich die These aufrecht halten will. Vorsichtshalber nannte ich es eine Art von Gegenstandsformung. Wir müssen also von vornherein betonen und ausdrücklich festhalten, dass der regulative Charakter der Ideen, dass die Einschränkung auf mögliche Erfahrung durchaus zu Recht bestehen bleiben soll. Aber darum kann die Funktion der Ideen gleichwohl ebensogut eine Art der „Wirklichkeits“beziehung sein wie die der Anschauungsformen und Kategorien. Gewiss sind beide Arten von Funktionen in ihrem Wesen, in ihrer Leistung grundverschieden und vom Standpunkt der Anschauung und der Kategorien aus muss man die Ideen als negativ und „gegenstandslos“ bezeichnen. Aber sieht man von diesem Zusammenhang ab, so muss doch auch das Regulative in

irgend einem Sinne etwas Positives behaupten, muss doch auch in ihm eine Art „Objektsetzung“ vorliegen, die freilich mit dem „Erfahrungsgegenstand“ als solchem garnichts zu tun hat. (Von hier aus betrachtet erscheint die Entwicklung der kantischen Philosophie durch Fichte, Schelling, Hegel als eine notwendige Weiterbildung und Vertiefung, nicht jedoch als ein Rückschritt.) Der „negative“ Charakter der Ideen ist also doch nicht jeden positiven Sinnes bar. Kant selber leitet die „Ideentendenz“ aus der „Natur“ der Vernunft ab, auch ihm müssen sie also an sich als etwas Positives, nur eben für die Erkenntnis (im engeren Sinn) als etwas Negatives erschienen sein. Nun gehören aber auch die Ideen als etwas dem Abschluss Zustrebendes der Erkenntnis, gleichsam den unendlichen Grenzen der Erkenntnis an. Folglich müssen auch sie als eine Art Erkenntnis (im weiteren Sinne) begriffen werden, freilich als eine Erkenntnis, durch die im Grunde zwar nichts erkannt wird, wenn erkennen abschliessen, vergegenständlichen, zum Objekt machen u. s. w. heisst, durch die aber sehr wohl etwas erkannt wird, wenn man auch die „Unendlichkeitstendenz“, „den methodischen Fortgang“ als eine Art „Gegenstandssetzung“ deutet. (Mich dünkt, die „unendliche Aufgabe“ der Marburger hat in diesem „positiven“ Charakter der Ideen ihren letzten Grund.) Im Hinblick auf die mögliche Erfahrung hat Kant einseitig den „negativen“ Charakter der Ideen betont, insofern gewiss mit Recht, als sie niemals konstitutiv für die Erkenntnis gedacht werden dürfen. Aber schon die Annahme einer besondern mathematischen Erkenntnis, mehr noch die Begründung der praktischen Vernunft beweisen, dass es eine positive Vernunfttätigkeit auch ausserhalb der Erkenntnis im strengeren Sinn gibt. Es hat also keine Schwierigkeit, auch den regulativen Ideen „reale Wirksamkeit“ zuzuerkennen und, da sie eine Tendenz der Erkenntnis darstellen, auch sie als eine Art der Erkenntnis zu betrachten. In der Tat kann der Spannungscharakter in der polemischen Vernunft, kann die Unendlichkeitstendenz, die in den Ideen zum Ausdruck kommt, doch keineswegs als ein Nichts, als eine blossе Chimäre betrachtet werden, auch sie müssen doch als eine besondere Form des „Weltbegreifens“ erkannt werden. Wir würden die kantische Erkenntnis nicht nur unvollständig machen, wenn wir diese Funktion von ihr entfernten, sondern wir würden ihr sogar das letzte Fundament entziehen, denn ohne die Tendenz zur reinen Vernunft hin bleibt der Aufbau und innere Zusammenhang der Erkenntnis unverständlich und unmöglich. Um

ein kantisches Bild zu gebrauchen, es kommt bei dem Bau eines Hauses nicht bloss auf Gerüst und Materialien, auf den Plan und den Grund und Boden an, das Ganze muss auch in eine Umgebung eingefügt, vielleicht an andere Häuser angelehnt jedenfalls in bestimmter Weise begrenzt und geformt werden. Gewiss trägt alles das zum eigentlichen Hausbau nichts bei, und doch ist es in einem nicht bloss ästhetischen Sinne durchaus erforderlich.

Hat man aber zugegeben, dass den Ideen nicht bloss positiver Charakter innewohnt und dass auch ihre regulative, negative Art im Grunde doch gleichfalls eine besondere Form der Erkenntnis ist, so wird man weiter einräumen müssen, dass auch ihnen eine „Wirklichkeit“ in demselben erkenntnistheoretischen Sinne entsprechen müsse wie den Anschauungsformen und Kategorien. Ob man nun dabei mit Kant völlig im Rahmen der objektiven Erkenntnismöglichkeit — diese nur nach der Grenze hin erweitert — bleiben will oder ob man etwa mit Hartmann eine Korrespondenz gleichsam in der Wirklichkeit, eine Art Präformation des Realen in der Richtung auf die Funktionen hin annehmen mag, bleibt gleich, wenn man nur erkennt, dass den Ideen nicht ein blindes, zweckloses Spiel innewohnt, sondern dass auch sie sowohl der „Natur“ der Vernunft als dem Wesen des Objekts, zu dessen Bildung auch sie beitragen, notwendig entstammen und zu ihnen gehören. Wer wie ich geneigt ist, auch in den Ideen Formen, Ausdrucksmöglichkeiten für Zusammenhänge zu sehen, die sich nur auf Gelten und die blosser Form der Möglichkeit der Erfahrung beziehen, den verweise ich auf die reine Vernunft, in der doch letzten Endes diese Ideen wurzeln, und frage ihn, ob nicht auch in der polemischen Vernunft mehr als ein blosses Spiel von Funktionen stecken muss, ob nicht auch sie auf eine besondere Art des Welterfassens hindeutet.

Wollte man nun auch alles bisher Ausgeführte als unkantisch verwerfen, so sehe ich nicht, wie man die Einsicht in die Ergebnisse der Kr. d. r. V. insbesondere in der Methodenlehre anders als auf die angegebene Art gewinnen will. Man wird vor allem das eine Problem erwägen müssen: Wie muss die Vernunft gedacht werden, damit sie ihren polemischen Charakter erkennt, damit sie weiterhin die von Kant statuierte Disciplin nicht bloss ausüben, sondern allererst begreifen und sachlich begründen kann? Gesetzt, es machte sich jemand daran, die Erkenntnis im Sinne Kants so zu erforschen, dass er die Ergebnisse der Kr. d. r. V. als Objekt dieser Erkenntnis betrachtete, wie würde er verfahren müssen?

Aber, wird man einwenden, es ist ja grade das Eigentümliche der kantischen Philosophie, dass sie die Erkenntnis überhaupt betrachtet und ausdrücklich von jedem Objekt abstrahiert. Gewiss, aber die Sache liegt doch hier so: Die gleichsam ideale Struktur der Erkenntnis überhaupt muss doch in einem logisch denkbaren Verhältnis zu der in Wirklichkeit in der Klarlegung dieser Struktur erfolgten Erkenntnisleistung stehen. Es kann doch z. B. niemand in einer Rede beweisen, dass er nicht reden könne, oder durch eine Schrift dartun, dass er nicht zu schreiben vermag. Ebenso wenig kann die Kr. d. r. V. Grenzen statuieren, die die Einsicht in die Erkenntnis eben dieser Grenzen a priori unmöglich machen. Wer also nicht bis zum letzten Wort in d. Kr. r. V. eine Art positiver Erkenntnis behauptet findet, widerlegt damit die ganze Theorie, die von jedem einzelnen Glied ebensowie von dem Ganzen durchaus abhängig ist.

In der Tat scheint mir die einzige Möglichkeit einer Kritik und Weiterbildung der kantischen Lehre davon abzuhängen, ob es gelingt, die Theorie auf sich selber anzuwenden, zu zeigen, dass die Erkenntnis der Erkenntnis eben durch diese Erkenntnis selber bedingt ist.¹⁾ Eben darum weist aber die Kritik der r. V. notwendig über sich selbst hinaus. Denn die Einsicht in ihr Gesamtgefüge und ihre letzten Grundlagen kann nicht mit den Mitteln erreicht werden, die sie selber als Bausteine des Erkenntniszusammenhanges feststellt. Die Hindeutungen Kants auf irrationale Zusammenhänge, die er gleichsam aussen vor den Toren seiner Erkenntniskritik lässt, die Annahmen verborgener Wurzeln und Wirklichkeiten zeigen deutlich, dass die Kr. d. r. V. in einem weiteren Zusammenhang eingeordnet, auf einer tieferen Basis aufgebaut werden muss. Dabei bleibt die Kritik im wesentlichen unangetastet, es besteht auch keine Gefahr, dass etwa durch diese Vertiefung und Erweiterung das Erkenntnisgefüge gesprengt werde. Es handelt sich ja um einen anderen Begriff der Erkenntnis selber. Wenn Kant selbst in d. Kr. d. pr. V. u. in der K. d. U. nach zwei äusserst wichtigen Richtungen hin die Grenzen der Vernunft erweitert, einen neuen Vernunftbegriff erschliesst, so wird es doch auch uns nach der Entwicklung der Philosophie des 19. Jahrhunderts und nach

¹⁾ Vgl. Vorrede z. K. d. r. V. . . . weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird u. ö.

den Leistungen der Gegenwart wohl gestattet sein, die erkennende Vernunft gleichfalls in eine breitere Wirkungssphäre ausstrahlen zu lassen. Die philosophische Erkenntnis kann unmöglich in den Grenzen beschlossen sein, die Kant ihr setzte und die im Grunde auch nur gegen historische Formen der Philosophie gerichtet waren; denn dann bedürftens wir einer anderen philosophischen Erkenntnis, die uns die Einsicht in diese Grenzen vermittelte. Ueberdies würde sonst unsere Erkenntnis für immer zu einer Sterilität verurteilt sein, bloss deshalb, weil sie sich grade in Kants Genius hätte beifallen lassen, sich für alle Zeiten in unlösbare Fesseln zu legen. Wir sind aber weit davon entfernt, den heiligen Trank der Philosophie ewig in derselben Schale auffangen zu wollen, in der sie Kants Geist uns dargereicht hat.

IV.

Durch diese Erörterungen glaube ich das Feld frei gemacht zu haben für die weitere Entwicklung meiner Darlegungen. Das Voranstehende sollte keineswegs einen positiven Beweisgang darstellen, es sollte nur gezeigt werden, dass uns im Grunde von der kantischen Philosophie aus nichts im Wege steht, ihre Grundlagen zu erweitern, ja dass sie selber auf diese Weiterbildung hindeutet. Worin besteht nun die erstrebte Weiterbildung? Sie besteht letzten Endes darin, auch für die philosophische Erkenntnis in ähnlicher Weise ein Wirklichkeitsgebiet, einen geistigen Kern, eine seelische Substantialität zu erobern, wie Kant sie für die praktische und die teleologische Vernunft gewonnen und begründet zu haben glaubt, ja darüber hinaus eine tiefere Art der geistigen Realität zu eröffnen, die zwar nicht der Erkenntnis schlechthin, aber einer philosophischen Erkenntnis, die von ihr ein „Teil“ ist, dauernd zugänglich erscheint. Ich möchte also von Kant zu Eucken eine Brücke schlagen und dem Noologismus eine erkenntnistheoretische Fundierung zu geben versuchen. Freilich muss ich es bei Andeutungen und Hinweisen bewenden lassen.

Dass das Geltungsgefüge der Erkenntnis auch unabhängig von ihr Bestand hat, ist wohl unbestritten. Der in einem Wissen etablierte Begründungszusammenhang ist gleichfalls von seiner Grundlage zu sondern. In diesen und ähnlichen Fällen bauen wir also eine Welt auf, deren Gehalt von ihrer historischen Existenz und ihrer Verknüpfung mit anderen Seinsgebieten unberührt bleibt. Wie weit wir auch unsere Erkenntnis ausdehnen mögen, wie weit wir

das logische Gefüge in Erkenntnis umzusetzen trachten, es wird stets ein unangreifbarer, unauflöslicher Kern zurückbleiben, der auf keine Weise zu erobern ist. Damit aber ist in Wahrheit eine eigentümliche Sphäre geistigen Seins erschlossen, die, wie man sie auch bezeichnen mag, sich jeder Erkenntnis, jeder Daseinsform überhaupt überlegen zeigt. Da es nun aber in diesem Gefüge sich keineswegs um eine bloss freischwebende Funktion handeln kann, als ein Produkt etwa des reinen Denkens, herausgesponnen aus den Ergebnissen logischen Denkens, so bleibt keine andere Möglichkeit als in ihm den notwendigen Ausdruck eines eigentümlichen Geistesverhaltens zu erkennen, das in den übrigen Formen geistiger Stellungnahme nicht aufgeht, sondern umgekehrt sich ihm als überlegen erweist. Die Unantastbarkeit des logischen Gefüges ist nur dann verständlich, wenn es der Ausdruck des Geisteslebens selber in seiner kernhaften Struktur ist, es als Ganzes etwas Ueberragendes und Unableitbares bedeutet. Wenn man das „Logische“ aus seiner Isolierung herausnimmt und im wesenhaften Kern des Geisteslebens verankert, wird man sowohl der Forderung Husserls gerecht, der die reine Form des Gedachten an keine subjektiven Denkakte gebunden wissen will, der also am strengsten den reinen Logos begründet hat, als auch etwa Erdmann, der behauptet, es hänge allein von der Erfahrung ab, dass und wie wir denken, der also den reinen Logos in das Denkerlebnis im weitesten Sinne einbettet. Denn der wesenhafte Kern des Geisteslebens ist eben, auf einen Ausdruck gebracht, das logische Gefüge des im Wissen etablierten Begründungszusammenhanges, aber, in ein Erlebnis umgesetzt, der Inhalt des mit sich selbst beschäftigten Denkaktes.¹⁾ In der Substantialität des Geisteslebens berühren sich Logos und Erlebnis als in ihrer letzten Einheit und Wurzel.

Was vom Logos gilt, darf in noch höherem Masse von der Erkenntnis ausgesagt werden. Wie weit man auch den Objektcharakter der Erkenntnis ausweitet und ausdehnt, es wird immer ein X, ein „Ansich“ übrig bleiben, das als das Gegebene, die Aufgabe, das Ding an sich, das Reale u. s. w. sich jeder Verobjektivierung entzieht. Daran scheitert vor allem jede philosophische Erkenntnis, dass sie vergisst, sich selber mit unter die Objekte der Erkenntnis zu rechnen, dass sie deshalb irgendwo auf eine

¹⁾ natürlich nicht im psychologischen Sinne.

Grenze stösst, hinter der uneingefangen das Lebendige und Wirkliche ruhen bleibt. Erst wenn wir die Erkenntnis in den Kern substantiellen Geisteslebens versenken, wenn in dem Durchbruch überlegenen Geisteslebens sich zugleich die lebendige philosophische Erkenntnis eröffnet, fällt Wesenskern des Wirklichen und des Erkennens zusammen. Die philosophische Erkenntnis hat in der Tat bei den grossen Denkern in ihrem eigenen Erlebnis dieselbe Rolle gespielt, wie etwa das Glaubenserlebnis in der Seele grosser religiöser Naturen. Man denke nur an Descartes, an Kant u. s. w. Selbstverständlich ist die Werthöhe, die Daseinstiefe, die Wirklichkeitskraft, die die grossen Denker in dem Durchbruch ihrer grossen Ideen erlebt haben, durchaus verschieden von denen der Religionserlebnisse, selbstverständlich ist das Erlebnis bei ihnen in der Regel sogleich oder doch überwiegend in ein Gedankengefüge umgesetzt. Aber will man nicht blind die Augen gegen Tatsachen verschliessen, so leuchtet doch selbst aus den Worten des nüchternen Kant über seine Erweiterung der Entdeckung Humes die beseligende und erhebende Kraft siegreich durchgebrochenen Geisteslebens hervor. Wir haben uns viel zu sehr daran gewöhnt, die Philosophie als Lehrgebäude, als ein System von Problemen und Problemlösungen zu betrachten und übersehen nur zu leicht den Genius, die Kraft überlegenen Geisteslebens, das als etwas Neues in diesen Erlebnissen und Denkgebäuden durchbricht. Probleme kann man freilich auseinander ableiten, Lösungen kann man in eine geordnete Abfolge bringen, aber eine wirkliche Geschichte der Philosophie müsste in der Tiefe der Systeme grade das Neue, grade die Steigerung und Erhöhung der Stufen des Geisteslebens energischer herausarbeiten. Eine solche Geschichte der Philosophie würde dann freilich aufhören, bloss eine sorgsame Registratur ineinander verschachtelter Einzellehren zu sein, sie würde selber zu einer philosophischen Erkenntnis, sie würde das Geistesleben als Ganzes auf eine neue, höhere Stufe heben. Damit behalten jene anderen Versuche durchaus ihren Wert, ja sie bleiben unersetzlich und notwendig; denn nur auf ihrer Grundlage kann die Wendung erfolgen. Aber die Entscheidung auf dem Kampfplatze der Metaphysik wird doch in der Kritik d. U., d. h. in unserer Sprache, in dem substantiellen Kern des Geisteslebens gefällt.

Solange wir die Erkenntnis als einen blossen Gesetzeszusammenhang, nur als ein Geltungsgefüge betrachten, verschliessen wir uns gegen die ihr doch gewiss innewohnende Tendenz, irgendwie das

Wirkliche zu bemeistern. Wir mögen die umgestaltende Kraft der Erkenntnisfunktion noch so weit ausdehnen, so dass es schlechterdings nichts gibt, das nicht schon irgendwie logisiert wäre, bevor es in die Erkenntnis eingeht, schliesslich muss der Logos doch vor sich selbst halt machen. Es geht wirklich nicht an, auch der Erkenntnis selber jede Beziehung zum Sein abzuerkennen. Ein logisierter, nur „geltender“ aber nicht „seiender“ Logos ist ein Unding. Auch der Geltung kommt irgendwie ein Sein zu. Umgekehrt aber ist eine Wirklichkeit, die irgendwie vor den Toren der Erkenntnis bleibt, ein jeder Erfassung unzugängliches Gedankending. Ein Reales, ein Sein, das nicht völlig in das Logische übergehen kann, bleibt für immer verloren, zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis klafft solange eine unüberbrückbare Kluft, als es nicht gelingt, beide in einem überlegenen Dritten zu verankern. Welt erfassen und Welterkennen muss im Kern mit Weltsein und Welt-schaffen identisch sein. Die Erkenntnis muss in ihrem Wesenskern dasselbe Sein tragen, das sich im Logos in seiner eigentlichen Substantialität äussert. So führt die Lösung dieser Antinomie notwendig auf die überlegene Seinsgeltung des Geisteslebens, das sich als „Geist“ in der wirklichkeitserfassenden Erkenntnis auswirkt und das als „Erlebnis“ in das An-sich des Seins ausstrahlt. Seins- und Erkenntnisproblem wurzeln so in dem Problem eines überlegenen Geisteslebens. Dabei bleibt die Spaltung von Logos und Wirklichkeit durchaus zurecht bestehen; ja jedes von beiden wird so erst in seiner unableitbaren Eigentümlichkeit gesichert. Sie werden keineswegs im Geistesleben aufgehoben, als wären sie nur zwei Seiten desselben Geschehens. Im Gegenteil, je mehr wir betonen, dass sie gegenseitig auf einander nicht zurückzuführen sind und doch eine Verbindung eingehen müssen, in der sie in ihrem Kern zusammenfallen, desto notwendiger ergibt sich grade das Postulat eines überlegenen Geisteslebens, in dem beide verankert sind. Der Begriff und das Erlebnis des Geisteslebens schafft erst die Grundlage, von der aus sowohl das Erkennen als eine eigentümliche Geistes-sphäre als auch die „Wirklichkeit“ als ein besonderer Seinskomplex verständlich erscheint.

Wie man auch das Erkennen immanent begründet: gleichsam nach Aussen hin, als Objekt betrachtet, muss man es als mit Geistescharakter behaftet erkennen. Ich sehe aber nicht, woraus man dieses Spezifikum, das man als Erkennen, als Logos usw. bezeichnet, anders herleiten könne als aus der kernhaften Substanz

überlegenen Geisteslebens, man müsste denn Erkennen als eine unauflösliche Gegebenheit betrachten wollen. Allein selbst dann ist man nicht von der Verpflichtung entbunden, zum mindesten die Genesis des Erkennens und seine Seinsphäre — denn auch diese kommt ihm zu — aufzuweisen.

Wie irrational aber auch die Wirklichkeit gedeutet werden mag, die sich jeder Logisierung entzieht, so muss doch auch sie letzthin in einem Geisteserlebnis, ich möchte sagen, kosmischer Art wurzeln, wenn anders sie unserm Welterfassen zugänglich d. h. überhaupt Wirklichkeit sein soll.

Das Geistesleben wird so zum Schnittpunkt gleichsam des Logischen und des Wirklichen. Wir kommen nicht eher über die Abbildtheorie der Erkenntnislehre älterer Art hinaus, bevor wir nicht Welterkennen und Weltgeschehen als in ihrem Kern identisch erfasst haben. Denn auch Kants Wahrheitsbegriff ist ein Produkt aus zwei heterogenen Grössen, die nur scheinbar zusammenfallen. Seine Erkenntnis muss doch ein ihr an sich fremdes Sein aus sich herausprojizieren, muss doch seinen Formenbestand sowohl als Erkenntnisfaktor wie als Seinselement betrachten. Es ist wirklich nicht gegen Kant gerichtet, wenn wir das bald als Erkenntnis, bald als Wirklichkeit bezeichnete selbe Etwas in ein überlegenes Geistesleben umdeuten, das beides zugleich und doch mehr als beides ist. Gehört das „Objekt“ Kants wirklich ganz der Erkenntnisphäre an oder soll es nicht doch auch wieder als ein „Stück Sein“ bezeichnet werden müssen? Freilich nicht ein Sein im alten dogmatischen Sinn, aber darum doch nicht minder ein Sein! Das „Objekt“ muss doch irgendwo im Kosmos seinen Ort haben, es muss doch irgendwie, wenn auch nur logisch, existieren. Dieser kosmische Ort aber, wo der Logos existiert, wo das Sein logisiert wird, ist eben das überlegene Geistesleben, in dem beide wurzeln und verankert sind. Man könnte versucht sein, dieser These auszuweichen, indem man unter besonderer Betonung des Geltungscharakters der Erkenntnis es vermeidet, Erkenntnis als Gelten dem Sein so schroff gegenüberzustellen, vielmehr die Geltung gleichsam als die Vollendung des Seins, als die zur Inhaltlichkeit erhobene einfache Faktizität betrachtet.¹⁾ Aber auch dann bleibt das Problem im vollen Umfange bestehen, worin sich denn diese Vollendung, dieser Abschluss letzthin gründe. Denn eben das, was ein Sein

¹⁾ vgl. z. B. Liebert, das Problem der Geltung.

zur Geltung erhebt, kann weder aus dem Sein selber ableitbar sein, noch als Geltung gleichsam von aussen her zum Sein hinzukommen. Grade die Tatsache, dass ein Sein zu einem spezifisch davon Verschiedenen, dem Gelten, gesteigert werden könne, würde die Annahme eines dritten Ueberlegenen nötig machen, das in sich die Ursache dieser Steigerung sowohl als der beiden Verschiedenheiten und der Steigerungsmöglichkeit der einen in die andere enthält.

So abgeschlossen und in sich begründet auch die Geltung an sich sein mag, so weist sie doch als Ganzes notwendig über sich hinaus. Denn die Geltung bezieht sich zunächst auf ein Substrat, auf eine Grundlage, von der sie ausgesagt wird. Es muss immer etwas sein, was gilt, was einen Sinn, eine Bedeutung hat. Zweitens muss sie auch von irgendwo erfolgen, sie muss von irgendwo — logisch gesprochen — ihren Ausgang nehmen, m. a. W. es muss ihre Genesis, ihre logische Begründung, es muss ihr kosmischer Ort aufgewiesen werden können. Wir können das Urteil: „die Geltung gilt“ nicht völlig beziehungslos fällen; wir müssen den Geltungswert irgendwie in einen weiteren Komplex einordnen. Dabei sehe ich ebensowohl von einer metaphysischen Fundierung, die bestritten werden könnte, als von der sekundären Systematik ab, in die sie einzugliedern wäre. Durch die Zurückführung auch der Geltung auf den substantiellen Kern überlegenen Geisteslebens bleibt ihr Charakter an sich völlig unverändert, aber sie wird als Ganzes auf eine sichere Basis gestellt und mit festem Gehalt erfüllt, der ihr sonst mangeln würde. Wie weit aber diese Begründung von der alten Art der Metaphysik entfernt ist, werden wir später sehen.

Jede Erkenntnis im weiteren Sinn wird zurückgeführt auf ein Erlebnis, auf eine jederzeit auffindbare, nicht weiter zu begründende und abzuleitende Art des Geistesverhaltens. In der Tat ist das Erlebnis unendlich viel reicher als die Erkenntnis, die sich darauf gründet. Sie verhalten sich zu einander wie Anschauung und Begriff, die ohne einander leer oder blind sind. Das Erlebnis umspannt eine unausschöpfbare unendliche Totalität, die Erkenntnis vereinfacht und ordnet das Gegebene in ein festes Formengefüge. Jenes ist einmal und mit seinem Verschwinden unwiederbringlich dahin, diese ist jederzeit wiederholbar und immer erreichbar, wenn auch oft nur in ihren Ergebnissen und in ihrem Bestand. Worin

wurzelt das Erlebnis, das sich der Erkenntnis als Ganzes entzieht, aber in Teilen nur durch sie erreicht wird? Es muss ohne Frage in einer Unendlichkeit kosmischen Geschehens verankert sein, die mit ihm den geistigen Charakter und das Irrationale teilt. So führt auch eine Analyse des Erlebnisses schliesslich auf das grösste aller Erlebnisse, das eines überragenden und überlegenen Geisteslebens. In diesem Erlebnis erschliesst sich aber auch der volle Gegensatz zur Erkenntnis der alten Art in aller Deutlichkeit, und das ist es auch, was unserer Wendung den Begriff des Erlebnisses an sich sehr sympathisch macht. Man muss sich freilich hüten, Erlebnis zu eng zu nehmen, es etwa mit dem rein Psychischen gleich zu setzen, oder zu farblos, so dass man das Kernhafte in ihm übersieht. Die Erkenntnis in der alten Wendung betrachtet sich selbst, ihr System, ihren Inbegriff als etwas in den Grundformen Starres und Unveränderliches. Sie glaubt mit Kant, dass die Gesetzmässigkeit, in der sie sich vollzieht, für alle Zeiten festgelegt sei. Die philosophische Leistung bestehe mithin eigentlich nur darin, von dieser ewigen Formenverknüpfung „allmählich das Bessere findend“ den Schleier langsam fortzuziehen, um immer deutlicher die festeingemeisselten Konturen des Marmorbildes zu erkennen. Die Erkenntnis selber in ihrem gesetzmässigen Aufbau bleibe unverändert, nur die Einsicht in ihren Verlauf, ihr Wesen, die Erforschung ihrer selbst sei ewig wandelbar.

Ist das nicht im Grunde eine recht drückende Aussicht? Aber es ist ein Widersinn obendrein! Denn einmal soll die Vernunft als erkennende immer dieselbe sein! In Plato, in Descartes, in Kant hat grundsätzlich dieselbe Vernunft nach denselben Gesetzen, in derselben Wesensentfaltung gedacht, nur äussere, empirische Umstände haben die verschiedene Einsicht bewirkt, auch in uns ist die selbe Vernunft im Prinzip wirksam, und doch deuten wir alle den Zusammenhang ihrer Lehren anders und bemühen wir uns vergebens, das Entscheidende, Grundlegende ihrer Lehre einstimmig zu begreifen. Aber dann soll die Vernunft wiederum als die begreifende, die Erkenntnis erfassende, eine sich entwickelnde, der Wahrheit nur sich nähernde Vernunft sein. In beiden Fällen handelt es sich nicht etwa um das Zufällige des Inhalts, um die empirischen Daten, sondern um das Kernhafte der gesetzmässigen Struktur, das verschieden sein soll. Das Objekt, dem mein Forschen gilt, die Vernunfterkennnis etwa, wie sie Kant vor uns entwickelt, soll im Grunde immer dieselbe sein, aber dieselbe Vernunft nun subjek-

tiv tätig,¹⁾ erkennend, forschend soll ihrem Wesen nach nichts als ein Suchen und Streben nach Wahrheit sein, die sie zudem sicher nie erreichen wird und der sie sich doch nähern muss, soll ihr Spiel nicht völlig sinnlos sein. Dieser Vernunftbegriff widerspricht sich selbst, er hebt sich in seinem tiefsten Grunde auf, er lässt sich vor sich selbst nicht rechtfertigen. Letzten Endes bleibt auch Kant dogmatisch, er hat nur das Objekt seiner Forschung vertauscht. Ein Arzt bleibt Arzt, ob er seine Kunst an andern oder an sich selber übt. Die kritische Vernunft erforscht statt des Kosmos und der Dinge sich selbst; wer kann aber übersehen, dass die Vernunft-erkenntnis ebensowohl ein Objekt wie Welt und Dinge, vielleicht es noch eher ist als sie. Wer an eine gesetzmässige Struktur der Erkenntnis glaubt, in der sie sich erschöpft, wer sein Sinnen darauf richtet, dieses Wesen, diesen Zusammenhang der Erkenntnis zu erforschen, der setzt sich mit sich selbst in Widerspruch, wenn er dieselbe Erkenntnis subjektiv als Betätigung wiederum im Kern ihrer Struktur und Gesetzmässigkeit nur als ein Streben, ein Sich der Wahrheit Nähern bezeichnet. Oder gibt es etwa dem Wesen nach (nur darauf kommt es an) eine doppelte Erkenntnis, eine, die wir erkennen, und eine, durch die wir erkennen? Welchen Sinn hat denn das Forschen nach einem unverrückbaren festen Gefüge, wenn eben dies Unveränderliche in der erkennenden Erkenntnis nicht zur „Geltung“ gelangt. Alle forschende Erkenntnis also, die auf einen festen unzerstörbaren Wesensbestand gerichtet ist, ist ein Widerspruch in sich und ihr Begriff logisch völlig unvollziehbar. Eine Erkenntnis muss mehr sein als ein blosses, in sich ruhendes Gedankenspiel. Wie kommen wir über diese Schwierigkeiten hinaus?

Gewiss muss der Erkenntnis eine Struktur, ein substantieller Kern innewohnen, der sie eben zur Erkenntnis macht. Aber diese Struktur darf nicht als etwas Festes, Unveränderliches in der Erkenntnis selber gedacht werden. Kants Wahrheitsbegriff weist hier den Weg. Das Feste, Unverrückbare muss in die Erkenntnis von „anderswoher“ hineinkommen. Was vom „Objekt“ gilt, dass es von der Erkenntnis gesetzt werde, muss auch vom Gefüge der Erkenntnis selber ausgesagt werden, auch sie muss ihre Setzung, muss das Wesenhafte in ihr, das sie zur Erkenntnis macht, einem anderen, ihr überle-

¹⁾ Natürlich handelt es sich hierbei nicht um eine Psychologie des Philosophierens, die zu untersuchen an sich überaus reizvoll wäre.

genen Standort verdanken. Auch die Erkenntnis muss sich, wie alles andere nach ihr, nach etwas drittem richten, sie muss als gesetzt betrachtet werden vom überlegenen Geistesleben, in dem sie verankert ist.

Was aber gewinnen wir dadurch, dass wir die Erkenntnis im überlegenen Geistesleben verankern? Zunächst sehen wir in der Struktur der Erkenntnis nicht mehr die Richtung auf ein festes, unverrückbares Objekt und Ziel. Wir entbinden in ihr schöpferische Kraft und frei wirkende Betätigung, ohne dass wir ihren „gesetzmässigen“ Charakter antasten. In der Tat lässt sich keine Erkenntnis, die wir als bahnbrechend und wegweisend bezeichnen, letztthin auf ihren tiefsten Grund und Quell zurückführen. Wir müssen am Ende bekennen, wir verstehen und begreifen wohl, wie schliesslich diese Erkenntnis zu stande kam, — denn zu behaupten, sie sei im Grunde nichts als eine selbstverständliche Folgerung aus bekannten Prämissen, würde nicht bloss das Genie aus der Geschichte streichen, sondern die Philosophie der Persönlichkeit und der Seele zugleich berauben. Aber in jeder grossen philosophischen Entdeckung wie bei Plato, Descartes, Kant bleibt immer ein unerklärbarer Rest, der sich jeder Analyse entzieht, der auch keineswegs aus den Gedankengängen des Denkers selber heraus zu verstehen ist, den man nicht entwickeln und ableiten kann, der eben das Grosse, Schöpferische, Neue der Leistung ausmacht. Darum braucht der Erkenntnis keineswegs der Charakter des Gesetzmässigen zu fehlen. Es fehlt uns eine Geschichte der Philosophie, die zu diesen Tiefen hinabstiege; sie würde uns zeigen, dass diese grossen „Erlebnisse“ im tiefsten Kern in der Substantialität eines überlegenen Geisteslebens wurzeln müssen, weil sie den Durchbruch neuer geistiger Wirklichkeiten bedeuten und die Welt nicht klären, sondern bereichern.

Damit aber ist auch der neue Erkenntnisbegriff umrissen: es handelt sich weder um ein Abbilden gegebener Welten noch um Geltungsgefüge, in denen die Welten gesetzt erscheinen, sondern über beides hinaus, aber beides einschliessend, die Eröffnung einer neuen Wirklichkeit, einer völlig neuen Art des Geistesverhaltens in seiner Stellung zur Welt und ihren Inhalten. In der philosophischen Erkenntnis durchläuft das überlegene Geistesleben die möglichen Stufen seiner Erweiterung, Bereicherung und Vertiefung. Besonders zu betonen bleibt, dass die alte Art der Erkenntnis, die Aufnahme des Gegebenen und seine Umsetzung in

einen Geltungszusammenhang durchaus anerkannt wird, ja das notwendige Fundament für den weiteren Aufbau werden muss. Wir wollen nicht das eine durch das andere stürzen und beseitigen, sondern wir suchen das eine um das andere zu bereichern und zu vertiefen. Die aus den Tiefen überlegenen Geisteslebens durchbrechende und aufsteigende Erkenntnis hebt unsere seelische Lage auf eine höhere Stufe, sie erschliesst in uns eine neue Art der Geisteswirklichkeit, eine reichere Gesetzmässigkeit des geistigen Verhältnisses zum Ganzen der Welt. Darum muss dieses Welt-erfassen und Weltverstehen durchaus von jeder anderen Art, sich zur Welt zu stellen, wie es sich in Religion und Wissenschaft, in Kunst und Sittlichkeit bekundet, geschieden werden. So gewinnt die philosophische Erkenntnis eigenes Leben, eigene Kraft und eigene Methoden wieder. Aehnlich wie Anerkennung der Werthöhe religiöser Erlebnisse die Religion aus den Fesseln intellektualer Dogmatisierung und rationaler Deutung befreit,¹⁾ so muss auch die Philosophie die unnatürliche Verbindung mit der Wissenschaft aufgeben, als deren Dienerin sie jetzt beinahe ebenso erscheint wie früher als die der Theologie. Es wird einen harten Kampf kosten, bis es der Philosophie gelingt, sich aus den Banden der Wissenschaft zu befreien, ein eignes Leben zu beginnen, eigene Wege zu eröffnen. Denn sie darf niemals gegen die Wissenschaft sich wenden, niemals auch deren Resultate mit andern Mitteln erreichen wollen. Sie muss erkennen, dass ihr ein ganz anderer Aufgabenkreis zugewiesen werden muss, dass sie ein Recht darauf hat, nach eigenen Grundsätzen selig zu werden. Andererseits muss sie sich ebensowohl hüten, sich in Intuitionismus und Genialismus zu verflüchtigen; das Ganze der Wissenschaft muss in ihr eine unantastbare Begründung finden. Die Begründung und Anerkennung eines überlegenen Geisteslebens ist der erste Schritt zu dieser neuen Erkenntnis.²⁾

¹⁾ vgl. Konstantin Oesterreich, die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem.

²⁾ für die Religion habe ich die noologische Methode zu begründen versucht in d. Zeitschr. „Religion und Geisteskultur“ VII. Bd, vgl. ferner meine Kritik des Intuitionismus Bergsons im Monist (Chicago) vol. XXII N, 3. p. 404 ff.

Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung.

Von Heinrich Scholz.

Die religionsphilosophische Entwicklung Fichtes von der Offenbarungskritik (1791; erschienen 1792, zweite, vermehrte und verbesserte Auflage 1793) bis zu den Atheismusschriften (1798/99) war bis vor kurzem so zugedeckt, dass man darauf verzichten musste, sie irgendwie anschaulich darzustellen. Es fehlte fast gänzlich an Material. Weder die Schriften noch der Briefwechsel boten genügende Angriffspunkte.

Zwar soviel war immer schon bekannt, dass Fichte sich in der Zwischenzeit mit religionsphilosophischen Fragen beschäftigt hat. Der erste Atheismusaufsatz „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ beginnt mit einem Hinweis auf diese Beschäftigung. „Der Verfasser dieses Aufsatzes erkannte es schon längst für seine Pflicht, die Resultate seines Philosophierens, welche er bisher in seinem Hörsaale vortrug, auch dem grösseren philosophischen Publikum zur Prüfung . . . vorzulegen. Er wollte dies mit derjenigen Bestimmtheit und Genauigkeit tun, zu welcher die Heiligkeit der Materie . . . jeden Schriftsteller verbindet; indessen war seine Zeit durch andere Arbeiten ausgefüllt, und die Ausführung seines Entschlusses verzog sich von einer Zeit zur andern.“

Der aufmerksame Leser, der dieses Bekenntnis mit den durch den Druck veröffentlichten Hauptwerken vergleicht, wird unschwer in Fichtes Schriftstellerei seit 1794 ein bestimmtes Prinzip des Fortschreitens bemerken. Voran steht die neue Metaphysik (Fichtes Transscendentalphilosophie), dargestellt in der Wissenschaftslehre. Dann folgt, in offenbar planmässiger Anordnung, die Bearbeitung der wichtigsten Disziplinen unter dem Gesichtspunkt dieser Metaphysik. 1796/97 die Grundlage des Naturrechts

nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre¹⁾, 1798 das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Nun sollte augenscheinlich die Religionsphilosophie nach denselben Prinzipien folgen. Durch das Eingreifen Forbergs ist diese Entwicklung gestört worden.²⁾ Statt des zu erwartenden Systems haben wir vielmehr eine Reihe von einzelnen, alle Spuren eines noch in der Entwicklung begriffenen Denkens an sich tragenden Kundgebungen erhalten, die indessen trotz ihrer systematischen Mängel wegen der Kraft ihrer Diktion und der Grösse ihrer Gesichtspunkte zu dem Bedeutungsvollsten gehören, was Fichte je geschrieben hat.

Je unverkennbarer aber die religionsphilosophischen Absichten Fichtes in seinem Arbeitsplane hervortreten, um so empfindlicher war bis vor kurzem der Mangel an Zeugnissen für die Entwicklung seines religionsphilosophischen Denkens. Wohl enthält die Sittenlehre von 1798 Andeutungen einer religionsphilosophischen Position, die sich mit der des ersten Atheismusaufsatzes vollkommen deckt und zum Teil schon auf den modifizierten Standpunkt der „Appellation an das Publikum“ hinweist. Es heisst dort: „Wir sollen schlechthin tun, was die Pflicht gebet, ohne über die Folgen zu klügeln; aber um es nur tun zu können, müssen wir notwendig annehmen, dass dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden“ (WW IV 339). Und weiter: „Dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit.“³⁾ Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der

¹⁾ Der zweite Teil des Naturrechts ist nach dem Weidmannschen Messkatalog (Allgemeines Verzeichnis der Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse des 1798. Jahres entweder ganz neu gedruckt oder sonst verbessert wieder aufgelegt worden sind, auch inskünftige noch herauskommen sollen. Leipzig, in der Weidmannischen Buchhandlung S. 52 f.) sogar erst Ostern 1798, zugleich mit der „Sittenlehre“, im Buchhandel erschienen.

²⁾ Wohl um die Wende von 1797 auf 1798 (F. Medicus, Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit 1910, Einleitung p. IV). — Übrigens ist es sehr zu bedauern, dass die dazu gehörige Korrespondenz, von der in der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ (WW V 243) die Rede ist, verloren zu sein scheint.

³⁾ Der Ausblick auf die Unsterblichkeit ist dasjenige, worin die „Sittenlehre“ über den ersten Atheismusaufsatz hinausgeht. Das Unsterblichkeitsproblem wird hier gar nicht berührt.

Natur, die sich auf Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen . . . , weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht notwendig nach einer Regel fort, heisst: es ist ein Gott. — Ebensovienig schreiten wir planmässig fort zu unserem letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fort-dauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen“ (WW IV 350).

Indessen, die Sittenlehre von 1798 steht den Atheismusschriften zeitlich zu nahe, um als Beleg für die Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Religionsphilosophie gelten zu können. Auch ist sie in ihren Andeutungen einerseits zu knapp, andererseits zu souverän, um als Entwicklungsurkunde in Frage zu kommen.¹⁾

Was aufgrund des bisherigen Materials von Fichtes religionsphilosophischen Überzeugungen in dem zwischen der Offenbarungskritik und dem Atheismusstreit liegenden Zeitraum zu ermitteln war, hat neuerdings Emanuel Hirsch in seiner fleissigen und gründlichen Arbeit „Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes“ (Göttingen 1914) scharfsinnig festgestellt. Hier ist bewiesen, dass der Gottesbegriff in dieser Periode bei Fichte zwar nicht grundsätzlich ausfällt, aber tatsächlich zu einem Grenzbegriff herabsinkt, der die denkbare, aber nicht erweisliche Verwirklichung des reinen Ich in einem absoluten Wesen anzudeuten bestimmt ist und insofern mit dem Kantischen Grenzbegriff der intellektuellen Anschauung verglichen werden kann.²⁾

¹⁾ Die „Sittenlehre“ ist, wie ich feststellen konnte, gleichzeitig mit dem ersten Atheismusaufsatz Ostern 1798 erschienen. Für die Sittenlehre ergibt sich das aus dem Weidmannschen Messkatalog. — Der Atheismusaufsatz erschien im ersten Heft des ersten Bandes des Philosophischen Journals von Fichte und Niethammer. Dieses Heft ist, wie eine zufällig vorgedruckte buchhändlerische Nachricht des Verlegers Christian Ernst Gabler beweist, im April des Jahres 1798 erschienen. Die beiden Arbeiten fallen also nach ihrer Veröffentlichung zeitlich zusammen, und es ist anzunehmen, dass sie ziemlich unmittelbar nach einander niedergeschrieben worden sind: die Sittenlehre vermutlich in der zweiten Hälfte von 1797 (da das Jahr mit literarischen Arbeiten überhäuft war: die beiden grossen „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“, der „Versuch einer neuen Darstellung“ und anderes) höchstens noch in den ersten Wochen von 1798, der Atheismusaufsatz wahrscheinlich Februar — März 1798.

²⁾ Man vergleiche die lehrreichen Bemerkungen Hirschs über die religionsphilosophischen Ansätze bis zur Sittenlehre 1798 einschl., a. a. O. S. 39 ff. — Merkwürdiger Weise hat Hirsch bei seiner Musterung die re-

Das ist aber auch nahezu alles, was man bisher erkennen konnte. Nun wird uns auf einmal ein neues Licht. Von zwei Seiten zugleich ist unlängst ein Dokument veröffentlicht worden,

ligionsphilosophische Skizze am Schluss der Aenesidemus-Rezension von 1793 (WW I 21 ff.) völlig übergangen. Und doch sind hierin die wertvollsten Andeutungen über die Grundlinien einer Religionsphilosophie auf der Basis der kommenden Wissenschaftslehre enthalten. Hirsch sagt S. 50 seiner Untersuchung mit Recht: „Die Identifikation des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott ist die einzig mögliche, zudem durch Äusserungen Fichtes nahegelegte Weise, den Gottesgedanken im System unterzubringen.“ Er fährt fort: „Diese Möglichkeit scheint insbesondere vorausgesetzt in der Sittenlehre von 1798.“ Ganz recht; nur dass diese Identifizierung durch Fichte nicht nur nahegelegt, sondern ausdrücklich vollzogen worden ist, und zwar nicht erst in der Sittenlehre von 1798, sondern schon fünf Jahre früher in der Aenesidemus-Rezension von 1793. Dort heisst es wörtlich: „Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses [durch das Sittengesetz gebotenen] Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube (Glauben an Gott)“. „Dieser Glaube“, heisst es dann weiter, „ist aber so wenig bloss eine wahrscheinliche Meinung, dass er vielmehr, wenigstens nach des Rez. innigster Überzeugung, mit dem unmittelbar gewissen: Ich bin den gleichen Grad der Gewissheit hat, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche objektive Gewissheit übertrifft“ (WW I 23).

Diese Sätze sind in mehrfacher Hinsicht höchst wichtig. Zunächst wegen der in ihnen ausgesprochenen Gleichung von reinem Ich und Gott, die Hirsch nur glaubte erschliessen zu dürfen. Sodann nicht weniger wegen der Konstruktion eines unmittelbaren, evidenten Vernunftglaubens, der, zwar nicht in seiner Funktion, wohl aber in seiner absoluten Ursprünglichkeit und Selbstgewissheit, den Standpunkt des ersten Atheismusaufsatzes in überraschendster Weise antezipiert.

Wir ersehen aus diesen Sätzen, was Hirsch nicht gesehen hat, dass die Grundzüge der späteren Religionsphilosophie schon bei der ersten Andeutung der Wissenschaftslehre Fichte vor Augen gestanden haben, und dass ein Hauptstück dieser Religionsphilosophie, die Konstruktion eines unmittelbaren und völlig selbstgewissen religiösen Vernunftglaubens, schon 1793 vorhanden gewesen ist.

Die Aenesidemus-Rezension ist Ende 1793 in Zürich verfasst worden (Vgl. F. Medicus, Einleitung zu J. G. Fichtes Werken, Auswahl in 6 Bänden 1911 p. L. sq.), die Vorrede zur zweiten Auflage der Offenbarungskritik „zur Jubiläts-Messe 1793“ geschrieben. Der erste epochmachende Umschwung in Fichtes religionsphilosophischem Denken ist also gleichzeitig mit der Konzeption der Wissenschaftslehre, noch nicht ein Jahr nach der verbesserten Ausgabe der Offenbarungskritik, Winter 1793/94 in Zürich erfolgt.

dessen Echtheit nicht ernstlich bezweifelt werden kann, und das sich bei näherer Betrachtung als ein wichtiges Aktenstück zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung darstellt. Es sind zwei Vorlesungen über Gott und Unsterblichkeit. Um ihre Entdeckung und Herausgabe haben sich gleichzeitig und unabhängig von einander zwei jüngere Forscher verdient gemacht: der Halenser Privatdozent Friedrich Büchsel und der Leipziger Privatdozent Ernst Bergmann. Beide geben denselben Text, jeder hat eine Einleitung dazu geschrieben. Die Einleitung von Büchsel ist umfangreicher und gründlicher; doch ist auch die Einleitung von Bergmann recht gut und zur ersten Orientierung genügend.²⁾

Wir haben die Nachschrift zweier Vorlesungen vor uns, die Fichte — sagen wir zunächst: irgendwann — in den neunziger Jahren in Jena gehalten haben soll. Das so lange verborgene Dokument hat sich in einer kleinen anonymen Schrift — einer der vielen, die durch den Atheismusstreit hervor-

Nachschrift: Diese Anmerkung ist, wie der ganze Aufsatz, kurz vor Ausbruch des Krieges niedergeschrieben worden. Inzwischen hat Hirsch selbst zu den neuen Dokumenten Stellung genommen. Vgl. seine Abhandlung über Fichtes Religionsphilosophie in der Frühzeit der Wissenschaftslehre, Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 163 (1917). Diese Abhandlung, die ich gern als eine Ergänzung zu dem vorliegenden Aufsatz anerkenne, und die, wie ich ausdrücklich bemerken möchte, auch die vermisste Aenesidemus-Stelle nachträglich anführt, hat m. E. nur dadurch gelitten, dass der Verf. zu grosses Gewicht auf die Erbringung des Nachweises legt, dass er von seinen früheren Aufstellungen nichts zurückzunehmen habe. Mir liegt vor allem daran, zu zeigen, was wir aus den neuen Dokumenten hinzulernen. — Auf die bedauerliche Polemik, mit der der Verf. die von mir gewünschte Richtigstellung eines Vorurteils gegen meine Fichte-Auffassung beantwortet hat, gedenke ich sowohl im Interesse des Lesers, wie im Interesse der Aufklärung Fichtes, die dabei notwendig Schaden leiden muss, weder jetzt noch in Zukunft einzugehen. Der objektive Beurteiler wird schon aus der Form, oder vielmehr aus der Formlosigkeit dieser Polemik erkennen, dass ich keine Ursache habe, mit dem Verf., dessen Scharfsinn ich schätze, in eine weitere Diskussion über die Pflichten gegen seine Mitforscher einzutreten.

²⁾ J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Mit einer Einleitung herausgeg. von Friedrich Büchsel. Leipzig, Felix Meiner, 1914. 56 Seiten Quart, wovon jedoch 42 Seiten auf die „Einleitung“ gehen. — J. G. Fichte, Über Gott und Unsterblichkeit. Aus einer Kollegnachschrift von 1795 mitgeteilt von Dr. Ernst Bergmann. Berlin, Reuther und Reichard 1914. 32 Seiten gross 8°, davon 12 Seiten Einleitung.

gerufen worden sind — gefunden. Die Schrift trägt den Titel: „Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für ihn. Herausgegeben von einem wahrheitliebenden Schulmeister. Baireuth 1799. Bei Johann Andreas Lübecks Erben“. Der wahrheitliebende Schulmeister ist, wie die Herausgeber übereinstimmend festgestellt haben, ein gewisser Christian Wilhelm Friedrich Penzenkuffer (aus Nürnberg; geb. 1768, gest. 1828, studierte 1787 — 1791 in Altdorf im Nürnbergischen Theologie, Orientalia und Kantische Philosophie; seit 1796 Professor der biblischen Exegese am Egydischen Gymnasium zu Nürnberg; 1809 — 1824 Lehrer der neueren Sprachen an einem andern Nürnberger Gymnasium). Penzenkuffer war kein persönlicher Schüler Fichtes; aber er hatte einen Bruder Johann Friedrich, der am 21. Oktober 1794 in Jena immatrikuliert wurde und sehr wohl der Verfasser dieser Nachschriften sein kann.

Ein Urteil Fichtes liegt leider nicht vor; gleichwohl ist kein Grund zu bezweifeln, dass es zwei wirkliche Vorlesungen sind, die sich auf diese Weise erhalten haben. Ihre Veröffentlichung ist damals erfolgt, um den christlichen Charakter der Fichtischen Religionsphilosophie möglichst urkundlich aufzuzeigen, ähnlich wie Fichte das selbst in der „Appellation an das Publikum“ getan hat. Ein Fälscher würde das christliche Element vermutlich stark unterstrichen haben; davon ist jedoch keine Spur zu bemerken. Ferner ist der komplizierte Gedankengang Fichtes im ganzen und grossen so vorzüglich getroffen, dass eine Fälschung undenkbar erscheint. Der biedere Schulmeister und seine Hintermänner würden die letzten gewesen sein, die so etwas hätten erfinden können. Endlich — und das ist besonders beachtenswert — findet sich in der ersten Vorlesung eine charakteristische Abweichung von dem Standpunkt der Atheismusschriften, nämlich die Deutung Gottes als des persönlichen Urhebers der sittlichen Weltordnung. Diese Abweichung ist so augenfällig, dass ein Fälscher sie niemals hätte riskieren können, ohne sich selbst auf der Stelle zu entdecken, am allerwenigsten einer, der, wie der Herausgeber dieser Nachschriften, in feierlichen Worten Fichte selbst zum Zeugen für seine Redlichkeit anruft.

Diese Abweichung ist nun auch darum bemerkenswert, weil sie mindestens soviel zeigt, dass die fragliche Nachschrift auf alle Fälle vor 1797 entstanden ist. Da Fichte, wie Büchsel gesehen hat, die religionsphilosophischen Grundprobleme in seinem Sommer-

kolleg zu behandeln pflegte ¹⁾, so ist der letzte denkbare Termin der Sommer 1797. Wahrscheinlich aber sind diese Vorlesungen älter; die Sicherheit des Vortrags lässt darauf schliessen, dass Fichte die besonderen Eigentümlichkeiten des Standpunktes von 1798 nicht erst im Anfang dieses Jahres erreicht hat. Wir werden also zurückgehen müssen. Da nun der Sommer 1795 wegen der akademischen Störungen, die Fichte durch seine Reformen hervorgerufen hatte, ausfällt, so bleibt als wahrscheinlichster Zeitpunkt für die Ansetzung der Sommer des Jahres 1796 übrig ²⁾.

Die mitgeteilte Nachschrift enthält zwei Vorlesungen, von denen die erste das Gottesproblem, die zweite die Unsterblichkeitsfrage behandelt. Die Vorlesung über das Gottesproblem ist bei weitem die wichtigere. Die Untersuchung der Unsterblichkeitsfrage führt nicht recht in die Tiefe und ist nur dadurch bemerkenswert, dass sie das Ewigkeitsverlangen aus dem sittlichen Expansionsbedürfnis ableitet — also nicht wie Kant, aus dem sittlich erworbenen Glücksseligkeitsanspruch —, und dass sie in einer kühnen Spekulation als den nächsten wahrscheinlichen Schauplatz unsers Daseins die Sonne bezeichnet. Der eigentümlich schöne Gedanke des dem

1) Büchsel, Einleitung S. 10 f. — Das fragliche Kolleg hiess *logica et metaphysica*. Fichte „legte dabei die Aphorismen Platners zugrunde. Dieser behandelt Gott und Unsterblichkeit eingehend. So gewiss nun Fichte schwerlich alles, was Platner bringt, behandelt hat, so gewiss gehörten diese Themata nicht zu dem, was er überschlug. In den Rahmen dieses Kollegs würde auch das Mass der Ausführlichkeit in den Penzenkufferschen Vorlesungen gut passen“.

2) Gegen Bergmann, der sich schon im Titel seiner Veröffentlichung für das aus äusseren Gründen unmögliche Jahr 1795 ausspricht. Für eine frühe Abfassung spricht allerdings die merkwürdige Seelenmetaphysik am Schluss der zweiten Vorlesung, die mit ihren Andeutungen über die Sonne als den nächsten künftigen Aufenthaltsort der unsterblichen Geister an die bekanten Seelenwanderungsphantasien des 18. Jahrhunderts erinnert. Aber die äusseren Gründe nötigen dazu, und die innern erlauben es unbedingt, auf das Jahr 1796 zu gehen. Bergmann erwägt noch die Möglichkeit, dass wir in diesen Nachschriften Bruchstücke der nicht veröffentlichten Sonntagsvorlesungen vom November 1794 vor uns haben (S. 5 f.). Dazu passt allerdings die Immatrikulation von Penzenkuffers Bruder (21. Oktober 1794) vortrefflich; aber die Sicherheit des Vortrags scheint mir in Verbindung mit der umwälzenden Neuheit der Gedankenbildung für eine spätere Abfassung zu sprechen. Und warum sollte Penzenkuffer nicht vier Semester in Jena geblieben sein? Der im ganzen vorzügliche Zustand der Nachschrift spricht überdies für einen Hörer, der sich an Fichtes Diktion gewöhnt hatte und ihm sicher zu folgen vermochte.

sittlichen Menschen schon hier auf Erden innewohnenden Ewigkeitsbewusstseins, den Fichte schon am Schluss der dritten Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 so hinreissend ausgesprochen hat, und der dann seit den Atheismusschriften immer deutlicher an die Stelle des alten Unsterblichkeitsglaubens tritt¹⁾, ist gerade in dieser Vorlesung übergangen.

Wir wenden uns zu der ersten Vorlesung zurück, zu den „Ideen über Gott“, wie sie in der Nachschrift betitelt ist. Sie behandelt genau dasselbe Problem wie die Atheismusschriften. Das Thema ist der Grund, und zwar der vernünftige Grund unsers Gottesglaubens. Dieser Grund wird in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen nachgewiesen. Und zwar unter Voraussetzung eines Idealismus, der von der Offenbarungskritik weit ab und völlig in die Ideenwelt der Atheismusschriften hineinführt. Die Offenbarungskritik gründet den Gottesglauben bekanntlich noch ganz im Kantischen Sinne auf den Glücksanspruch des sittlichen Menschen. Der sittliche Mensch hat ein Recht auf Glück, das die Natur jedoch nicht befriedigt. Nun ist aber der sittliche Anspruch auf Glück in seiner Art ebenso unbedingt, wie das sittliche Gebot, aus dessen Befolgung er entspringt. Also ist ein Wesen zu fordern, das die sittlich begründeten Ansprüche befriedigt und das Sittengesetz von dem Widerspruch befreit, dem es erliegen würde, wenn es uns Rechte erteilt, die es niemals durchsetzen kann.

Von dieser kritisch-eudämonistischen Spekulation auf das Recht des sittlichen Menschen ist in der neu entdeckten Vorlesung nicht mehr die Rede. Jeder Versuch, den Gottesglauben auf andere als rein ethische Momente zu stützen, wird auf das bestmögliche abgewiesen. So fällt mit dem eudämonistischen Kalkül — denn so muss man ihn nennen, trotz der ethischen Grundierung, durch die er sich vom Aufklärungseudämonismus scharf unterscheidet — auch jedes bescheidenste Zugeständnis an das physikotheologische Argument, wie es sich in der Offenbarungskritik gelegentlich noch findet. „Jeder Glaube, der nicht aus der moralischen Überzeugung fließt, ist ein Aberglaube.“ (S. 49).²⁾ Damit ist der neue Standpunkt grundsätzlich festgestellt.

¹⁾ Z. B. Appellation an das Publikum (Medicus, Atheismusschriften S. 52): „Erzeuge nur in dir die pflichtmässige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen, und während du uns andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hinieden im ewigen Leben dich befinden“

²⁾ Die Seitenzahlen nach der Ausgabe von Büchsel.

Worauf beruht dann aber die Religion, wenn nicht auf dem Rechtsanspruch, der aus dem sittlichen Gehorsam folgt? Die Antwort lautet: er beruht auf dem Glauben an den unbedingten Sinn des Sittengesetzes. Dieser Sinn ist nun nicht mehr die psychophysische Beglückung des sittlichen Subjekts, sondern das Wirklichwerden des sittlichen Endzweckes. Der sittliche Endzweck ist aber das Gute, und der aus dem sittlichen Gehorsam entspringende Glaube ist jetzt der Glaube an den unbedingten Sieg des Guten. Dieser Sieg ist aber nicht nur von unserm Willen, sondern von Bedingungen abhängig, die ganz und gar nicht in unserer Macht stehen. Über den Willen haben wir Gewalt, über den Erfolg unsers Wollens nicht, oder doch nur in beschränktestem Umfange. Das Wirken für den sittlichen Endzweck ist Pflicht und unbedingtes Gebot des Sittengesetzes. „Aber dass dieser Zweck realisiert werde, steht nicht in der Macht eines Menschen, und doch soll der Sittliche schlechthin wollen, dass die Menschen an Sittlichkeit immer vorrücken; jeder hat aber nur über seinen Willen Gewalt, schlechthin nicht über den Willen eines andern. Der Wille des Sittlichguten hat demnach etwas zum Zweck, das abhängt von der Freiheit anderer ausser ihm.“ (S. 47). Was folgt daraus? Dass wir entweder am Sittengesetz verzweifeln müssen, oder, da wir das nicht dürfen, dass wir von der Realisierbarkeit des sittlichen Endzweckes eben so fest überzeugt sein müssen, wie von der Geltung des sittlichen Gesetzes selbst. So ist es. „Der wahre Glaube ist der Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes.“

Betrachten wir diesen Glauben genauer. Er ist kein Reflexionsprodukt, sondern eine das sittliche Handeln begleitende Überzeugung, nämlich der Glaube an die unbedingte Vernünftigkeit dieses Handelns. Damit ist sein Verhältnis zum Sittengesetz klar. Das Sittengesetz ist der indirekte Urheber dieses Glaubens. Es fordert unmittelbar vom Menschen nur den unbedingten sittlichen Gehorsam; aber dieser Gehorsam ist innerlich undenkbar ohne die ebenso unbedingte Überzeugung von dem sicheren Gelingen der sittlichen Absichten. Oder, mit Fichte selbst zu sprechen: „Das Sittengesetz gebietet zwar den Glauben, aber nicht unmittelbar, sondern es gebietet nur die moralische Gesinnung, die ohnehin den Glauben schon bei sich führt.“ „Wer das Gute befördern will, der muss auch glauben, dass er es könne; wer an seiner moralischen Besserung arbeitet, der glaubt doch wohl an

deren Möglichkeit. Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntnis, und wer theoretisch leugnet, was er praktisch annimmt, ist inkonsequent“. (S. 48). „Seine Pflicht von Herzen tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst.“ (S. 50). „Der Hauptzug des Religiösen ist daher eine gänzliche Ergebung in den Willen Gottes. Das Gebet des Gerechten ist: Herr, Dein Wille geschehe! Er denkt überhaupt an sich nicht, sondern nur an die Erfüllung seiner Pflicht.“ Dabei ist er nichts weniger als Fatalist, sondern glaubt im Gegenteil fest, „dass Gott die Vernunftzwecke hinausführen wird und kann.“ So wird uns Gott „unmittelbar durch die Anforderung des Sittengesetzes an uns gegeben; denn es wird dabei gesetzt, dass die Moralität etwas Mögliches sei, welches so viel heisst als: es ist ein Gott“. (S. 50). Der moralische Mensch glaubt also „praktisch“ an Gott. „Praktisch“ — besser hiesse es „faktisch“; denn der Fichtische Mensch glaubt nicht nur zum Zweck des Handelns, sondern in jedem Moment desselben an Gott, und wir haben schon oben gesehen, dass, wer theoretisch leugnet, was er „praktisch“ annimmt, dem Vorwurf der Inkonsequenz verfällt.

In diesen Sätzen ist bereits die volle Höhe des Standpunktes von 1798 erreicht. Es genügt, einige Hauptbestimmungen der Atheismusschriften ins Gedächtnis zu rufen. Zunächst einmal das Negative, die rücksichtslose Ablehnung aller nicht-moralischen Begründungsversuche der Religion. Also vor allem des Eudämonismus, und zwar auch gerade jenes kritischen Eudämonismus, den Kant gelehrt hatte¹⁾, und zu dem sich auch Fichte noch in der Offenbarungskritik ganz uneingeschränkt bekennt. Das sittliche Recht auf Glück ist dort noch die Grundlage des religiösen Bewusstseins. Gott ist der Vollstrecker dieses Rechtsanspruches. Freilich wäre es „sehr vermessen, aus einem blossen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objektes zu schliessen“ (S. 38).²⁾ Aber das gilt nur von den

¹⁾ Dass Fichtes Kritik des Eudämonismus fortan auch gegen Kant gerichtet ist, ergibt sich aus dem Satz des „Privatschreibens“: „Kant . . . lehrt, dass aus der Moralität eine derselben angemessene Glückseligkeit erfolgen müsse“ (Atheismusschriften, hrsg. von Medicus, S. 138).

²⁾ Die Seitenzahlen der Offenbarungskritik nach der Kirchmannschen Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek.

„müssigen“ Wünschen, d. i. von den Wünschen, die nicht aus einem bestimmten sittlichen Interesse entspringen.¹⁾

Hier aber liegen die Dinge anders. Hier handelt es sich um sittliche Erwartungen. Das sittliche Verhalten gibt uns nie inneres Recht auf Glück. Wenn nun „die Regel des Rechts nie allgemein geltend (d. i., wie wir sagen würden, wirklich)²⁾ werden weder würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Kausalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechts (nämlich des sittlichen Rechts auf Glück) in uns als Faktum da; aber es wäre schlechterdings unmöglich, dass sie (nämlich die durch das Sittengesetz gestellte Forderung eines glücksberechtigten Willens) *in concreto*, in einer Natur, wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch?, so müsste unsere theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin Unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Chimäre, ich handle offenbar unvernünftig; und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müssten wir urteilen: ich denke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Prinzip aller meiner Handlungen aufgestellt ist (nämlich die Erzeugung eines sittlich glücksberechtigten Willens) für unmöglich erkläre.“ (S. 39 f.). In diesem Sinne ist „Theologie“, d. i. die Annahme eines höchsten Wesens, als des zuverlässigen Vollstreckers aller sittlichen Glücksansprüche, eine moralisch notwendige Position, indem „sie allein durch Aufhebung des Widerspruches zwischen unserer theoretischen und unserer praktischen Vernunft eine fortgesetzte Kausalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.“ (S. 40.). Wenn also auch die Religion dazu dient, dem Sittengesetz Bestand zu geben, indem sie, durch die Annahme Gottes, den Widerspruch hebt, der zwischen dem aus dem Moralprinzip folgenden Glücksanspruch und der Wirklichkeit besteht, so entspringt sie doch nicht eigentlich aus einem rein moralischen, sondern aus einem moralisch-eudämonistischen Interesse. Oder wie Fichte selbst deutlich sagt: „Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfnis der Sinnlichkeit“ (S. 55).

¹⁾ So schon Kant, in der Auseinandersetzung mit Wizenmann, Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe von Vorländer S. 183 Anm.

²⁾ Die eingeklammerten Erläuterungen sind hier und im Folgenden von mir.

Das alles ist in den Atheismusschriften wie durch einen mächtigen Sturmwind weggeblasen und bis auf die letzte Spur verweht. Am deutlichsten ist der neue Standpunkt in der „Appellation an das Publikum.“ Hier ist jeder Rest von Eudämonismus bis auf die Wurzel ausgetilgt. „Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jeden erträglichen Menschen eckelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft“ (S. 61).¹⁾

Die neuentdeckten „Ideen“ stehen hier schon vollkommen auf der Seite der Atheismusschriften; denn es heisst ausdrücklich: „Jeder Glaube, der nicht aus der moralischen Überzeugung fließt, ist ein Aberglaube“ (S. 49). Unter moralischer Überzeugung ist nämlich hier nicht etwa, wie in der Offenbarungskritik, der Glaube an die Glücksberechtigung des guten Willens, sondern ganz und durchaus der Glaube an das unfehlbare Gelingen des Guten zu verstehen.

Dies ist auch die Basis der Religion in dem berühmten Aufsatz „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.“ Denn die sittliche Tat, das Gute schlechthin, ist augenscheinlich der sittliche Vernunftzweck, von welchem hier ausgegangen wird. Es ist sehr merkwürdig und bedeutet eine Lücke in Fichtes philosophischer Gedankenarbeit, dass er diesen Zweck, auf welchem so vieles ruht, in dem grundlegenden Aufsatz nicht klar formuliert hat. Es findet sich nirgend eine ganz deutliche Angabe darüber, sondern es wird immer nur von dem Zweck als solchem, ohne inhaltliche Bestimmung, gesprochen. Man muss versuchen, den Inhalt zu erschliessen. Dann kann nur die sittliche Tat gemeint sein; denn es heisst ausdrücklich: „Dass der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken

¹⁾ Die Seitenzahlen hier und im Folgenden, soweit es sich um die Atheismusschriften handelt, nach der Ausgabe derselben von Medicus 1910.

des freien Wesens erreicht werden; aber es wird dadurch auch ganz sicher erreicht. . . . Die sittliche Tat gelingt . . . unfehlbar, und die unsittliche misslingt unfehlbar“ (S. 10).¹⁾ In diesem Satz ist die Identität des sittlichen Vernunftzweckes mit der sittlichen Tat deutlich ausgesprochen. Und nun erst verstehen wir, was es heisst: „Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch. . . . Beide sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und eben derselbe unteilbare Akt des Gemüts“ (S. 9). Der sittliche Zweck ist die sittliche Tat. Also bedeutet der mit dem sittlichen Handeln identische Glaube an die Ausführbarkeit des sittlichen Zweckes den Glauben an das unfehlbare Gelingen des Guten. Und dieser Glaube ist es nun wieder, der in dem sittlich handelnden Menschen die Überzeugung von der notwendigen Existenz einer moralischen Weltordnung hervorruft, d. i. einer Weltordnung, in der für das Gelingen des Guten unfehlbar gesorgt ist, und der wir selbst, als sittlich, d. i. aus übersinnlichen Antrieben handelnde Wesen, mit unserm Willen schon angehören.

Fichte unterscheidet, um die Religion zu begründen, scharf zwischen dem Prinzip und der Stosskraft des Guten. Das Prinzip des Guten ist unser Wille. Er steht vollkommen in unserer Macht. Aber was nicht in unserer Macht steht, ist der Erfolg. Wenigstens in der Sinnenwelt bleibt dieser Erfolg oft gänzlich aus, wo er, nach sittlichen Denkgesetzen, unbedingt zu erwarten wäre. Daraus ergibt sich das entscheidende Dilemma: entweder wir bleiben in der Sinnenwelt stehen; dann ist das sittliche Handeln offenbar ein zweckloses, also unvernünftiges Handeln, und wir müssten als sittliche Menschen verzweifeln, da wir vom Zwang der Pflicht nicht loskommen und doch die Unvernunft dieses Zwanges erleben. Oder wir glauben an eine übersinnliche Weltordnung, in der sich der Wille unfehlbar verwirklicht und durch den Erfolg des Gelingens gekrönt wird. Es braucht kaum noch ausdrücklich gesagt zu werden, dass nach Fichte allein die zweite Denkart für den sittlichen Menschen in Frage kommt. Seine ganze Betrachtung gilt

¹⁾ Vgl. auch S. 13 f. : Es ist das „einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt . . . , dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt.“

ja dem Nachweise, dass man gar nicht sittlich handeln kann, ohne an das Gelingen des Guten zu glauben. „Wenn du bloss und lediglich Wille wärest und so etwas sich denken liesse, so möchtest du etwa sittlich wollen, und damit wäre alles zu Ende. . . . Nun bist du aber zugleich Erkenntnis; du betrachtetest und beobachtetest dich selbst, und hier insbesondere dein sittliches Wollen. . . . Wenn du nun aber dein Wollen betrachtetest, so wird es dir als vernunftwidrig erscheinen, wenn es dir als zwecklos und folgenlos erscheint, und zugleich wird das Gebot dieses Wollens dir als vernunftwidrig erscheinen. . . . So gewiss du aber diesem Gebote glaubst und dich entschliessest, ihm zu gehorchen, so gewiss hältst du es nicht für vernunftwidrig, d. i. den Gehorsam nicht für zweck- und folgenlos: du denkst, freilich ohne willkürlichen Entschluss, durch die blossen Gesetze des Denkens genötigt, eine Folge zur Moralität hinzu — und so tut schlechthin jeder Mensch, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich desselben je bewusst zu werden, noch über den Zusammenhang seines Denkens sich Rechenschaft abzugeben“ (S. 138 f.).

Die Sittlichkeit ist hier¹⁾ also geradezu als der unwillkürliche Glaube an das unfehlbare Gelingen des Guten definiert, und sie wird zur Religion dadurch, dass dieser Glaube die Überzeugung von der Existenz einer sittlichen Weltordnung voraussetzt oder vielmehr mit ihr identisch ist. Denn der Erfolg des sittlichen Handelns, auf den wir nicht verzichten dürfen, ist von der Pflichtmässigkeit unseres Willens allein so wenig abhängig, wie die Ernte von der Saat. Es gibt gewiss keine Ernte ohne Saat, und also auch kein Gedeihen des Guten ohne die sittliche Anstrengung; und wie die Güte der Ernte durch die Güte der Saat unzweifelhaft mitbedingt ist, so auch die Qualität der sittlichen Werte durch die Qualität des sittlichen Willens. Aber niemals bringt die Saat als solche schon die Ernte hervor, und niemals kann der gute Wille allein die siegreiche Durchsetzung des Guten verbürgen. Der Landmann rechnet auf die Kraft der Natur, der sittliche Mensch auf die Kraft der moralischen Weltordnung, wenn anders er sich selbst versteht.²⁾

¹⁾ Die Stelle ist aus dem wichtigen „Privatschreiben“ vom Januar 1800 (WWV 392) genommen.

²⁾ Vergl. die wichtigen Ausführungen aus dem „Privatschreiben“, Medicus S. 134 f.

Jetzt, zu der vorher entwickelten Gleichung von sittlichem und erfolgsüberzeugtem Handeln zurückkehrend, verstehen wir, was es heisst: „Das einzig mögliche Glaubensbekenntnis ist: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebet, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen“ (S. 11). Die Bedeutung dieses Satzes ist m. E. bisher noch nicht hinreichend aufgeklärt worden. Was sind das für Folgen, an denen hier gezweifelt wird, und wer ist das Subjekt dieses Zweifels? Man könnte an die eudämonistischen Folgen und an den eudämonistischen Zweifel denken. Aber das ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Es kann sich hier nur um die sittlichen Folgen handeln, um die Selbstdurchsetzung des Guten, nicht um den Vorteil, den man etwa vom Tun des Guten für seine Person zu erwarten hat. Dieser Vorteil steht gar nicht in Frage, sondern das Neue ist eben dies, dass hier zum erstenmale auf den objektiven Erfolg des Guten reflektiert wird, und dass das Klügeln über denselben als moralisch unzulässig, ja verwerflich bezeichnet wird. Das Subjekt des Zweifels ist damit ebenfalls eindeutig bestimmt. Es ist nicht der spekulierende Endämonist, sondern der kritische Realist, der im Hinblick auf die Wirklichkeit etwa sagt: das Sittengesetz ist wohl übersinnlich, denn es gebietet uns unbedingt; es ist aber eigentlich ein sinnloses Gesetz, denn es gebietet uns Dinge, deren Gelingen weder von uns noch von ihm abhängt — Dinge, auf deren Idealität die Natur nicht die mindeste Rücksicht nimmt. Das sittliche Handeln sei noch so erhaben: in der Welt der Erscheinungen — und eine andere kennen wir nicht — ist sein Erfolg dem Zufall anheimgestellt.

Nein, sagt Fichte, so geht es nicht. Empirisch ist es freilich so; aber eben, weil es so ist, kann der sittliche Mensch hier nicht stehen bleiben. Er muss über die sinnliche Welt hinaus zur übersinnlichen Welt emporsehen. Es steht ihm nicht frei, er muss es tun. Und er tut es tatsächlich in jedem Moment, wo er nicht nur aus sittlichem Pflichtgefühl, sondern mit sittlicher Überzeugung handelt. Ein Handeln mit sittlicher Überzeugung ist überhaupt nur möglich unter Voraussetzung des Glaubens an eine übersinnliche Welt. Denn nur durch den Glauben an diese Welt, in der jede sittliche Regung bemerkt wird und jeder sittliche Kraftaufwand fortreizend weiterwirkt, gelangt man überhaupt zu einem sittlichen Handeln, an dem man innerlich teilnehmen kann, weil es sinnvolles Handeln ist. Das Selbstbewusstsein des sittlichen

Menschen, wofern er das Rechte mit Freuden tut, ist überall schon religiöse Überzeugung. Es ist die Religion, die wir suchen und die nur deshalb so schwer zu finden ist, weil sie im sittlichen Idealismus — dem Handeln mit Freuden und nicht mit Seufzen — als latente Gesinnung schon immer enthalten ist.¹⁾

Das Lehrreiche ist nun, dass gerade dieser wichtige Gedanke auch schon in den „Ideen“ entwickelt ist. Fichte stellt sich dort die Frage: Wo bedarf man der Religion? und antwortet: „da, wo . . . Zweifel in uns entstehen, wie dies und jenes unsere Pflicht sein, wie es mit unserm Pflichtgefühl paßsen könne. In diesen Fällen wird uns die Ausübung unserer Pflicht durch die Religion erleichtert. Der Verstand macht nämlich zuweilen Schwierigkeiten, indem er sich fragt: kann denn dies geboten sein? Dann tritt erst die Religion ein und sagt uns: Handle, wie dir

¹⁾ Fichte hätte also besser getan, statt vom Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung von der unerkannten Tatsache dieses Glaubens zu sprechen. Denn darauf kommt seine ganze Ideenbildung hinaus. Indem er dem Grund unseres Glaubens nachgeht, entdeckt er die religiöse Funktion an einer Stelle, wo sie niemand vor ihm so scharf gesehen hat. Grund unseres Glaubens ist nach Fichte das unbedingte Vertrauen in die sinnvolle Struktur des Sittengesetzes, und Glaube selbst nichts anderes als der ins Selbstbewusstsein erhobene, charaktervolle Ausdruck dieser Vertrauens, das seinerseits eine göttliche Weltregierung voraussetzt und die Anerkennung derselben zur Folge hat. — Das Verhältnis zu Kant ist hiernach leicht zu bestimmen. Kant geht vom sittlichen Gehorsam aus, erblickt in diesem den Hebel der Sittlichkeit und unterscheidet ihn scharf von jenem Vertrauen, das die religiöse Gemütslage hervorruft und selbst durch jenen Gehorsam bedingt sein muss, wenn es die Probe bestehen soll. Fichte zeigt, dass dieses Vertrauen mit jenem Gehorsam identisch ist, dass Sittlichkeit freudigen Gehorsam verlange, freudiger Gehorsam Vertrauen sei, dass mithin auf dieses Vertrauen das Merkmal der Unbedingtheit übergehe, welches Kant dem Gehorsam vorbehalten hat. Nach Kant gibt es Sittlichkeit ohne Religion, wenn auch um den Preis einer gewissen Ziellosigkeit; nach Fichte ist Sittlichkeit ohne Religion undenkbar, weil ein Widerspruch in sich selbst. Soweit die Kantische Religionsphilosophie auf dem Glücksmotiv aufgebaut ist, greift sie auf ein psychophysisches Moment zurück, dem die feinste Empfindung des Sittlichen widerspricht. Je sittlicher, um so uneigennütziger, um so uninteressierter am Gedanken des Glückes, also schliesslich — um so irreligiöser, oder, um so freier von Religion. Bei Fichte ist diese Ausweichung undenkbar. Hier sind nicht Glücksinteressen im Spiel, sondern lediglich das Vertrauen in die Sinngemässheit des sittlichen Prinzips — ein Vertrauen, das mit der sittlichen Lebensverfassung selbst nur wachsen und steigen kann.

geboten ist, und das übrige überlasse Gott. Alles weitere ist leere Sophisterei und blinder Aberglaube“ (S. 50).

Ich leugne nicht, dass diese Sätze zur Not auch anders interpretiert werden können. Auf dem Wortlaut bestehend könnte man sagen: der Verstand bezweifelt das Pflichtgebot selbst und nicht nur die Sinngemässheit des sittlichen Prinzips. Es könnte also unter dem zweifelnden Verstande die aus sinnlicher Befangtheit entspringende Skepsis gegen das Moralprinzip als solches gemeint sein. Aber notwendig ist diese Auslegung nicht. Sie ist sogar sehr unwahrscheinlich. Freilich ist in den angeführten Sätzen von einer Erleichterung unserer Pflichtübung durch Religion die Rede. Das erinnert an gewisse Stellen der Offenbarungskritik¹⁾ und entspricht noch nicht dem strengen Standpunkt der Atheismusschriften, die jede solche Deutung verwerfen. Indessen, wenn man genauer zusieht, so besteht die Erleichterung gerade darin, dass der Zweifel gehoben wird, der sich fragt, wie dieses oder jenes Handeln „mit unserm Pflichtgefühl passen könne“. Hier wird also das Pflichtgefühl vorausgesetzt und lediglich seine Sinngemässheit in Zweifel gezogen. Dann aber wird man die ganze Stelle nach dieser Andeutung auslegen müssen; denn es ist allerdings begreiflich, wie sich um diesen neuen Gedanken ältere Formulierungen herumwinden konnten, während das Gegenteil sich viel schlechter erklären liesse. Mindestens sehen wir hier in den innersten Gährungsprozess des Fichtischen Denkens hinein und dürfen bemerken, wie sich das Neue aus dem Schosse des Alten losringt.

Das bestätigt ein Vergleich mit der Offenbarungskritik. Dort ist die Religion auch eine Rettung; aber nicht eine Rettung der Moralität gegen die Skepsis der Vernunft, sondern gegen die Skepsis der sittlichen Unsicherheit, die in gewissen kritischen Fällen das Sittengesetz als solches bezweifelt und seiner Vergöttlichung bedarf, um ihm völlig zu gehorchen. Fichte tadelt an diesem Standpunkt den „Mangel an Achtung für die Vernunft“

¹⁾ S. 45 der Kirchmannschen Ausgabe: „Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die blosse Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Verstellung bedarf, dass eine gewisse Handlung durch Gott geboten sei“. So würde durch die Religion die Willensbestimmung „erleichtert“ werden (ibid.), übrigens auch hier schon, wie in den „Vorlesungen“, unter Voraussetzung eines ernsthaften, sittlichen Strebens (S. 78 unten und S. 84 oben).

(S. 46), nämlich die Vernunft, die dem Sittengesetz selbst inneohnt. „Wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches . . . dieser Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit grössere Verehrung zu fühlen als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf“ (S. 48) ¹⁾.

Der Atheismus ist hier also in gewissem Sinne sogar etwas Rühmliches, wenigstens der moralische Atheismus, auf den es hier ankommt, und welcher besagt, dass das handelnde Subjekt das Sittengesetz aus eigener Einsicht und nicht erst um Gottes willen befolgt. Freilich kennt Fichte in dieser ersten Periode seines Denkens noch einen andern Atheismus, den Standpunkt der Gleichgültigkeit gegen Gott, der durch einen die Tiefen menschlicher Sehnsucht und die Grenzen menschlicher Unzulänglichkeit kühn überfliegenden sittlichen Heroismus erreicht wird. Fichte nennt diesen Atheismus, mit Rücksicht auf seinen historischen Ursprung, Stoizismus.²⁾ So nahe er selbst ihm zu stehen scheint, so wenig hat er ihn anerkannt. Er erblickt in dem stoischen Verzicht auf die Kongruenz zwischen Tugend und Wohlergehen damals noch einen Mangel an Einsicht in die seelische Verfassung des sittlichen Menschen. Das Correlat der Ich-Vergötterung hat er schon in der

¹⁾ In dieser Verurteilung liegt der Schlüssel zur Verständigung über den Fortgang von Fichtes religionsphilosophischem Denken. Die prinzipielle Bejahung des Sittlichen ist auch hier schon vorausgesetzt; aber sie erfolgt ohne Rücksicht auf Gott. Die Beziehung des sittlichen Bewusstseins auf Gott in Fällen sittlicher Unsicherheit ist eine Schwachheit, die überwunden werden muss. In den „Vorlesungen“ dagegen ist diese Beziehung mit der grundsätzlichen Bejahung des Sittlichen verschmolzen, und nur, insofern sie dies ist, kann sie uns über die Momente sittlicher Unsicherheit hinweghelfen. Hier ist also die religiöse Deutung des Sittlichen nicht mehr Ausfluss der menschlichen Schwäche, sondern Ausdruck des innersten Gehaltes des Sittlichen selbst, die richtige Auslegung des sittlichen Prinzips. In den Atheismusschriften wird schliesslich gezeigt, wie bei solcher Auffassung des Sittlichen Momente sittlicher Unsicherheit überhaupt nicht mehr aufkommen können. Sicherlich ist das ein bedeutsamer Fortschritt; aber bei unbefangener Betrachtung wird man den Schritt von der Offenbarungskritik zu den „Vorlesungen“ doch als den wichtigeren und grösseren bezeichnen müssen. Hier handelt es sich um einen Wandel in der Deutung des religiösen Prinzips, dort um eine veränderte Beurteilung der Folgen dieses Prinzips für das Leben.

²⁾ So nicht erst in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 (WWI 278 Anm.), sondern schon in der Offenbarungskritik S. 26 Anm. der Kirchmannschen Ausgabe.

Wissenschaftslehre von 1794, mitten im Aufbau seiner Ich-Meta-physik, als eine unkritische Übersteigerung abgelehnt.¹⁾

Die Religion des kritischen Eudämonismus, die er zunächst noch mit Kant gegen die Stoa verteidigt — Glaube an Gott um der Güter willen, auf die sich der Gute ein Anrecht erwirbt — hat er später ganz aufgegeben und in der „Appellation an das Publikum“, wie unten genauer gezeigt werden wird, als schlimmsten Atheismus gebrandmarkt.

Dafür tritt jetzt das Interesse an den objektiven Folgen des Guten um so gewichtiger in die Erscheinung. Es wird zur sittlichen Lebensfrage. Insofern die Stoa auch dieses Interesse übergeht, wird sie jetzt einer nachdrücklichen Korrektur unterzogen. Der sittliche Mensch sieht sich im Ernstfall des Handelns, wenn nicht bewusst, so doch unwillkürlich vor die Frage gestellt: was folgt daraus? Zwei Möglichkeiten stehen ihm frei. Entweder macht er den sittlichen Gehorsam von dem Kalkül über den voraussichtlichen sittlichen Ertrag seiner Bemühungen abhängig, oder er geht mit dem unbedingten Vertrauen auf die gute Sache an die sittliche Arbeit. Dies wäre ein Handeln mit Religion — denn es trägt den frohen und zuversichtlichen Glauben an eine sittliche Weltordnung in sich; im andern Falle erhält sich nur jener kümmerliche Rest von Sittlichkeit, der auf dem Standpunkt des Atheismus noch übrig bleibt. Atheismus ist in diesem Zusammenhange jedes durch den Verzicht auf das Göttliche in die Grenzen vernünftiger, aber lähmender Berechnung eingeschlossene sittliche

¹⁾ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794 (WWI 278 Anm.): „Im konsequenten Stoizismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoizismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoizismus notwendig sein muss, wenn er konsequent verfährt“. — Diese Anmerkung ist auch deshalb wichtig, weil sie offenbar bestimmt ist, den vermutlich schon damals gegen den Verfasser der Wissenschaftslehre von gewissen Seiten erhobenen Vorwurf des Atheismus zurückzuweisen.

Handeln. „Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rat über den Rat Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht“¹⁾. Demgegenüber empfindet der religiöse Mensch in jedem Moment des sittlichen Tuns die Sicherung seines Strebens durch Gott und gibt sich mit diesem in Gottes Hand. „Nicht mein Wille, sondern seiner geschehe, nicht mein Rat, sondern der seinige gehe von statten, ist der Wunsch seines Lebens; und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Dasein“²⁾.

Es sei hier wenigstens im Vorbeigehen bemerkt, dass dieser neue Begriff von Atheismus durch die sogenannten Atheismusschriften nicht eindeutig hindurchgeht. In der „Appellation an das Publikum“ tritt ein wesentlich anderer Begriff unvermittelt an seine Stelle. Hier wird nämlich geradezu die Religion der Offenbarungskritik als Atheismus bezeichnet.³⁾ Atheismus heisst hier jener eudämonistische Theismus, der das Dasein Gottes zum Zweck einer jenseitigen Entschädigung für die diesseitigen sittlichen Bemühungen fordert. Die Gegner, mit denen Fichte sich hier so scharf wie gewaltig auseinandersetzt, sind Anhänger jener Glückseligkeitslehre, die das Sittengesetz zwar anerkennt, aber für die sittliche Leistung in einer andern, besseren Welt, persönliche Aequivalente erwartet. Nun ist zwar noch immer ein grosser Unterschied zwischen einer Sittlichkeit um der Glückseligkeit willen und einem Glückseligkeitsanspruch um der Sittlichkeit willen, wie Fichte ihn im Anschluss an Kant konstruiert hatte. Aber dieser Gegensatz spielt hier keine Rolle. Entscheidend ist das eudämonistische Motiv, das in beiden Fällen zum Gottesglauben führt und das höchste Wesen zu einem Glücksvollstrecker macht. Diese Religion der persönlichen Wünsche wird jetzt sehr scharf als Atheismus zurückgewiesen, und ihre Bekenner als Götzendiener. „Was sie Gott nennen, ist mir ein

¹⁾ Über den Grund unsers Glaubens u. s. w. Medicus S. 11.

²⁾ Appellation an das Publikum, Medicus S. 54. Man vergleiche die fast wörtliche Antezipation dieses wichtigen Gedankens in den „Ideen“, oben S. 402.

³⁾ Daher wohl auch die scharfe, selbstkritische Bezeichnung der Offenbarungskritik als eines schlechten Buches in „Friedrich Nicolais Leben und sonderbaren Meinungen“ 1801 (WW VIII 80 Anm.).

Götze. Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welche mich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann. . . . Ihren Gott leugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menschlichen Verderbens, und werde dadurch keineswegs zum Gottesleugner, sondern zum Verteidiger der Religion. . . . Aber sie sind ohne Gott; und sind in dieser Rücksicht Atheisten“ (S. 62).

Wir haben demnach im Rahmen der Atheismusschriften zwei Begriffe von Atheismus zu unterscheiden. Das eine Mal ist Atheismus die durch den Zweifel an einer göttlichen Weltregierung bewirkte Zersetzung des sittlichen Idealismus. Im andern Falle ist Atheismus ein sogenanntes sittliches Leben mit falscher, selbstsüchtiger Rücksicht auf Gott. Beide verhalten sich zu einander etwa wie Unglaube und Aberglaube. Der Gang des Streites brachte es mit sich, dass Fichte, ohne es selbst zu bemerken, von jenem zu diesem abgedrängt wurde. Die Klarheit des Standpunktes hat dabei gelitten, nicht aber die Kraft, mit der er ihn deckte. Im Gegenteil, sie hat noch gewonnen. Nirgend ist Fichte gewaltiger, als in dem abgenötigten Kampfe gegen den eudämonistischen Theismus vorkritischer und kritischer Observanz. Auch die Kantische Religionsphilosophie, soweit sie als idealisierter Eudämonismus auftritt, hat damals einen Stoss erlitten, der als tödlich bezeichnet werden muss, und der in unseren geschichtlichen Darstellungen keineswegs ausreichend gewürdigt wird.

Mit dem Begriff des Atheismus hat sich auch der der Religion eigentümlich verwandelt. Religion ist nicht mehr, wie in dem ersten, Ärgerniss erregenden Aufsatz, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, die das unfehlbare Gelingen des Guten verbürgt, sondern die vor allem sittlichen Streben vorhandene apriorische Sehnsucht nach einem seligen Leben¹⁾. „Es drängt sich öfters unter den Geschäften und Freuden des Lebens (also nicht

1) Für die Erkenntnis dieser Veränderung ist grundlegend eine Stelle in der „Appellation“, die scheinbar nur eine korrekte Erläuterung des in dem Atheismusaufsatz vertretenen Standpunktes sein will, in Wahrheit aber unter der Form dieser Erläuterung eine ganz neue Anschauung vorträgt. In dem Atheismusaufsatz (Medicus S. 9) hatte Fichte gesagt: „Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich.“ Dieser hier nicht näher bestimmte Zweck kann nach dem Kontext,

nur im eigentlich sittlichen Handeln!) aus der Brust eines jeden nur nicht ganz unedlen Menschen der Seufzer: unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung sein; es muss, o es muss noch einen ganz andern Zustand für mich geben“ (S. 45). Dieser andere Zustand ist, wie wir bald genug erfahren, die Seligkeit. Und diese Seligkeit besteht nicht etwa, wie man erwarten könnte, in dem Anschauen jener sittlichen Weltordnung, in der sich das Gute unfehlbar durchsetzt, sondern in der Vollen dung des Lebens, das mit dem sittlichen Handeln beginnt, nämlich in der vollen Vergeistigung unserer Existenz. Diese Vergeistigung beginnt mit dem sittlichen Leben; aber sie vollendet sich nicht in ihm. Denn hier befreit sich nur der Wille von den Fesseln der Sinnlichkeit, während das übrige Wesen des Menschen

wie oben gezeigt, nur die Arbeit am Guten sein, und es ist schlechterdings keine Andeutung zu finden, die darauf hinwiese, dass er auch noch irgend etwas anderes sein könnte. In der „Appellation“ dagegen wird dieser Zweck ganz anders gedeutet, nämlich auf die Erwerbung eines seligen Lebens bezogen. „Indem ich jenen durch mein eigenes Wesen mir gesetz-Zweck (der Seligkeit) ergreife“ u. s. f. (Medicus S. 49). — Diese Seligkeit ist nun nicht etwa mit der Arbeit am Guten identisch, sondern so stark von ihr verschieden, wie im ersten Aufsatz der Erfolg des Guten vom Willen zum Guten. Sie fällt auch nicht, wie man weiterhin annehmen könnte, mit dem Glauben an den Erfolg des Guten zusammen, sondern ist etwas ganz Neues und auch von diesem verschieden (siehe oben im Text). Ich sage: verschieden, nicht unterschieden, um anzudeuten, dass Fichte sich dieser Differenz mit ihren ungemeinen Folgen bei der ersten Konzeption des neuen Gedankens nicht im geringsten bewusst gewesen zu sein scheint.

Sollte der Anschluss an den volkstümlichen Sprachgebrauch, zu welchem Fichte in der „Appellation“ genötigt war, ihm selbst diese Wandlung verborgen haben? Denn eine solche ist sie jedenfalls, und zwar ein Durchbruch in der Richtung auf den letzten Standpunkt! Liegt etwa in diesem exoterischen Ereignis der Anstoss (nicht Grund!) zu seinem letzten Denken? Ich werfe die Frage lediglich auf, um sie zu stellen und um zu zeigen, wieviel unerledigte Probleme hier noch stecken. Die Lage wird dadurch noch komplizierter, das schon die „Sittenlehre“ Ähnliches andeutet (siehe die nächste grosse Anmerkung), während die „Bestimmung des Menschen“ nur den Erfolgsgedanken des Atheismusaufsatzes fortgedacht und durch strengere Unterscheidung seiner immanenten und transscendenten Elemente vertieft hat.

Übrigens bin ich dem Leser die Bemerkung schuldig, dass ich diese wichtige Differenz nicht selbst entdeckt habe, sondern ihre Erkenntnis der Aufmerksamkeit meiner Seminarmitglieder, insbesondere den Herren Bronisch, Nahnsen und Dr. Siegfried, sowie Frau Charlotte Hagedorn verdanke.

an diese Fesseln gebunden bleibt. Der Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion ist nun der, dass die Vergeistigung unsers Willens die Hoffnung auf absolute Vergeistigung nach sich zieht und so einen Gottesglauben hervorbringt, nach welchem das höchste Wesen von sich aus vollendet, was unser Wille begonnen hat, und das, was in unsern Kräften steht, durch das ergänzt, was wir von uns aus nie schaffen können. An das Bewusstsein, „unsere Pflicht um ihrer selbst willen getan zu haben, knüpft sich unmittelbar ein neues an: die uerschütterliche Zuversicht, dass man durch Befreiung seines Willens von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben in Absicht seines ganzen Zustandes wenigstens würdig werde, und dass, nachdem man nur getan hat, was von uns abhing, das, was nicht in unserer Gewalt steht, von selbst sich allmählich einfinden werde.“ (S. 47.)¹⁾

¹⁾ Diese Seligkeit wird weiterhin auch als „absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft“ beschrieben (S. 48). Das heisst aber nicht so viel wie „Autarkie“, also Verzicht auf transscendente Vollendung, sondern bedeutet den transscendenten, seligen Zustand des vollkommenen In-sich-selber-seins der Vernunft, im Gegensatz zu ihrer endlichen Existenzform im Element der Sinnlichkeit: also volle Vergeistigung des vernünftigen Wesens. — Dieser Seligkeitsbegriff taucht flüchtig schon in der Offenbarungskritik auf — Seligkeit nicht mehr ein Zustand, in dem alle Wünsche befriedigt sind, sondern in dem das Prinzip aller Wünsche, die Sinnlichkeit, überwunden ist, „in dem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken hat, weil keine da ist“ (S. 30 der Kirchmannschen Ausgabe) —, deutlicher alsdann im „System der Sittenlehre“ von 1798. Hier wird sie, bei gleicher Inhaltsbestimmung, bereits in der Sprache der Mystik beschrieben. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder Gott ist letztes Ziel der endlichen Vernunft“, und „der Irrtum der Mystiker“ beruht nur darauf, das sie „das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende vorstellen als erreichbar in der Zeit“ (WW IV 151). — In dieser Andeutung ist die erste klare Ankündigung der späteren Religionsphilosophie Fichtes enthalten. Die ersten Anfänge derselben gehen also nachweislich bis auf das Konzeptionsjahr der „Sittenlehre“ 1797 zurück. Die Idee der Religion ist die Idee des seligen, d. i. völlig durchgeistigten Lebens. Vorher — in der Offenbarungskritik — war es die Idee eines in seinen moralischen Glücksansprüchen bestätigten Lebens; im „Grund unsers Glaubens“ war es schliesslich die Idee eines sittlich erfolgreichen Lebens. Wir haben also im ganzen drei Ideen. Zwei davon sind personalistisch: auf das Schicksal des sittlichen Subjektes gerichtet; die dritte ist sachlich: auf das Schicksal der sittlichen Werte bezogen. Von den personalistischen Fassungen ist die frühere (a) eudämonistisch (Seligkeit = moralisch verdienter Glücksgenuss),

Ich kehre zur Hauptbetrachtung zurück und bemerke nur kurz, dass die „Ideen“ mit den Atheismusschriften auch in der Art und Weise zusammengehen, wie sie das religionserzeugende Pflichtbewusstsein zur Stütze des Glaubens an die Sinnenwelt machen. Dieser Gedanke ist ja an sich nicht neu. Er ist im Grunde so alt wie Fichtes Wissenschaftslehre und folgt aus der Einsicht, dass das konkrete Pflichtbewusstsein immer ein inhaltlich bestimmtes ist. Diese Inhaltsbestimmtheit aber empfängt es nicht aus der reinen Vernunft. Die Vernunft gibt dem Willen nur die Richtung auf die Pflicht. Sie erzeugt nur die Idee des pflichtmässigen Handelns. Insofern bleibt sie zwar immer der erzeugende Grund des Pflichtgefühls, und jeder Versuch, ihr diese Würde zu nehmen, führt zur Verkenning des Sittlichen. Aber auslösende und von Fall zu Fall bestimmende Ursache des Pflichtbewusstseins ist sie nicht. Die liegt in der Welt, im lebendigen Leben. Aus der Umwelt erwächst dem sittlichen Menschen in jedem einzelnen Falle die konkrete sittliche Aufgabe. Und auf die Umwelt erstreckt sich in jedem einzelnen Falle das konkrete sittliche Handeln. Die Vernunft sagt mir nur, dass ich sittlich zu handeln habe. Wann und wie ich sittlich handeln muss, darüber entscheidet der Zusammenhang des empirischen Lebens. Der sittliche Mensch bedarf also der Welt und des Lebens in demselben Sinne, in welchem das erkennende Subjekt bei Kant der Dinge ausser ihm bedarf. Die Dinge sind freilich nicht die Erkenntnis, und Welt und Leben sind nicht das Sittliche; aber die Dinge sind die unerlässliche Mitbedingung der Erkenntnis

die spätere (b) spiritualistisch (Seligkeit = sinnenfreies Leben im Reich des Geistes). Die sachliche Fassung (c) verlegt die Seligkeit in das Bewusstsein von der Erhaltung der sittlichen Kraft.

Die Entwicklung ist nun die, dass (a) seit 1796, dem mutmasslichen Zeitpunkt der „Ideen“, ein für allemal verschwindet; (b) beherrscht den „Grund unsers Glaubens“ und merkwürdiger Weise auch die „Bestimmung des Menschen“; (c), zuerst angedeutet in der „Sittenlehre“ (siehe oben), wird erstmals fassbar in der „Appellation an das Publikum“ und gelangt von da aus unter Umgehung der „Bestimmung des Menschen“ in die „Anweisung zum seligen Leben“.

Alle drei Standpunkte stimmen insofern miteinander überein, als sie sämtlich zugleich mit einer Willensvoraussetzung und einer nicht mit dem Willen identischen, höheren, übersinnlichen Weltordnung rechnen. Vielleicht hat diese formale Identität Fichte den Übergang von einem Standpunkt zum andern erleichtert.

und Welt und Leben ebenso die unerlässliche Mitbedingung des Sittlichen. Die Welt ohne die sittliche Vernunft ist blind; aber die sittliche Vernunft ohne die Welt wäre leer. Die Anerkennung der empirischen Welt ist also logisch die Folge des Pflichtbewusstseins: ich glaube an sie, weil ich an meine Pflicht glaube, die in *concreto* immer eine Funktion in der Welt ist. In psychologischer Hinsicht ist die Anerkennung der Welt sogar die Voraussetzung des Pflichtbewusstseins: um überhaupt pflichtmässig handeln zu können, muss ich die Welt als wirklich voraussetzen, da sie mir die immerwährenden Antriebe zu diesem Handeln liefert. Zusammengefasst: das Pflichtbewusstsein gründet sich auf die Vernunft; es entsteht aber aus dem Weltbewusstsein, als dem Coefficienten, der uns die sittlichen Aufgaben stellt, an denen wir uns zu erproben haben.

Oder, mit Fichte selbst zu sprechen: „Was du zufolge der moralischen Ordnung der Dinge wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich aufdringt, ist ein moralischer Zwang¹⁾. — So, als das Resultat

¹⁾ Also das äusserste Gegenbild jenes logischen Zwanges, den Kant in der tief sinnigen „Widerlegung des Idealismus“ herauszubringen versucht hat, indem er die äussere Erfahrung zur Voraussetzung für die Möglichkeit der innern macht. Fichte macht es umgekehrt: er leitet die Realität der äusseren aus der Realität der inneren Erfahrung ab. Das ist sein „konsequenter“, über Kant in der Tat weit hinausstrebender Idealismus. Und Fichte hätte recht — sofern es gelänge, die Kantische „Widerlegung“ selbst zu widerlegen. Das ist m. E. bisher nicht geschehen. Dass die innere Erfahrung in substantieller Beziehung eine ganz andere Tiefendimension als die äussere Erfahrung hat, darin haben die deutschen Idealisten von Fichte bis Schopenhauer zweifellos recht; und auf der Ausbreitung dieser inneren Erfahrung, des „Lebens“ im nicht-erkenntnistheoretischen und nicht-biologischen Sinne des Wortes, beruht ihre unvergessliche Grösse. Da reichen sie weit über Kant hinaus, der eigentlich doch nur die sittliche Erfahrung mit seinem Tiefsinn erleuchtet hat. Aber die grossen Nachfolger Kants haben übersehen, dass gleichwohl in formaler Beziehung die von Kant behauptete wechselseitige Beingtheit der inneren und äusseren Erfahrung bestehen bleibt, dass es keine innere Erfahrung ohne äussere gibt, und dass es darum unmöglich

einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl eine Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart“. (Über den Grund unsers Glaubens u. s. f. S. 11).¹⁾

Nämlich insofern, als sie sich in ihr, und in ihr allein, konkretisiert. Denn „dem Menschen im wirklichen Leben (und, wie sich versteht, auch dem, der Philosophie treibt, inwiefern er handelt)²⁾ kann das Pflichtgebot nie überhaupt, sondern immer nur in konkreter Willensbestimmung erscheinen“ (Rückerinnerungen u. s. w. S. 108). Die konkrete Bestimmung aber liefert die Welt. Das sagen schon die „Ideen“ mit einer erfreulichen, in den Atheismuschriften so kaum erreichten³⁾, erst in der „Bestimmung des Menschen“⁴⁾ ganz wiedergewonnenen Deutlichkeit. „Das Sittengesetz gebietet allgemein; was aber in dieser und in jener Lage meine Pflicht sei, das wird durch Erkenntnis bestimmt. Meine besondere, bestimmte Pflicht ist immer das Resultat der Umstände“ (S. 51).

Das alles ist nun nicht eigentlich neu, sondern liegt in den Wurzeln des Fichtischen Systems; aber neu ist doch die präzise Formulierung und vor allem die doppelte Verknüpfung aller sinnlichen und übersinnlichen Gewissheit mit dem Pflichtbewusstsein. Diese wahrhaft tief sinnige Deduktion ist erst das Resultat der

ist, die äussere Erfahrung logisch aus der inneren abzuleiten. Das hat zwar Fichte noch nicht getan. Er hat eine moralische Ableitung versucht. Aber auch diese wird — mindestens überflüssig, wenn die logische Reziprozität beider Erfahrungsarten erwiesen ist oder erwiesen werden kann.

¹⁾ Diese letzten beiden Sätze sind nicht ganz einwandfrei formuliert. Das Prinzip unsers Glaubens an die Realität der Sinnenwelt ist das Pflichtbewusstsein. Soll dieses Offenbarung heissen, so kann es sich nur in dem Glauben an die Realität der Sinnenwelt und nur uneigentlich in dieser selbst offenbaren. Es wird also richtiger heissen: Unsere Pflicht ist's, die sich in ihm (nämlich dem Glauben an die Realität der Sinnenwelt) offenbart. „In ihr“ kann nur auf die Sinnenwelt selber gehen. In welchem Sinne, siehe oben im Text.

²⁾ Ausdrücklicher Zusatz Fichtes.

³⁾ Doch vergl. Appellation S. 53: „Der unmittelbare Ausspruch meines Gewissens, was meine Pflicht sei . . ., bestimmt mir mein Verhältnis in der Reihe anderer sittlicher Wesen; und dieses Verhältnis allein ist es, welches meinem sinnlichen Auge nach nachzuweisenden Gesetzen sich in eine Körperwelt verwandelt“.

⁴⁾ Reclam S. 100 f. und S. 140.

mittleren Fichtischen Spekulation, und die „Ideen“ lassen uns auch hier schön in den Werdegang hineinschauen.¹⁾

An Einem Punkte bleiben die „Ideen“ sichtlich hinter den Atheismusschriften zurück. In der Frage nach dem Verhältnis Gottes zur moralischen Weltordnung, Hier unterscheiden die

¹⁾ Rickert, in seiner schönen und eindringenden Abhandlung über Fichtes Atheismusstreit 1899, scheint mir den Fichtischen Standpunkt nicht genau zu treffen, wenn er ihn mit dem seinigen identifiziert oder doch in allerengste Verbindung bringt. Für Fichte handelt es sich lediglich um die Gewissheit der Aussenwelt, nicht um die logischen Prinzipien als solche; und das Prinzip dieser Gewissheit ist das Pflichtbewusstsein überhaupt. Rickert dagegen denkt, wenn ich ihn recht verstehe, an die logischen Prinzipien als solche, und sein Begründungsprinzip ist der Wille zur Wahrheit. Nun ist dieser Wille zur Wahrheit zwar eine besondere Form des allgemeinen Pflichtbewusstseins, aber, wie ich glaube, gerade die Seite desselben, auf die es Fichte hier am wenigsten ankommt. Er denkt an das Handeln. Und wenn auch der Erkenntnisakt selbst ein Handeln genannt werden kann, so ist er gerade doch das Handeln nicht, das Fichte hier im Sinne hat, und das man am besten als Tun bezeichnet. Nicht weil wir die Wahrheit erkennen wollen, glauben wir nach Fichte an die Realität der Welt — was ja auch ganz ungereimt wäre —, sondern weil wir handeln sollen und ohne eine Welt gar nicht handeln könnten. Rickerts Wille zur Wahrheit bezieht sich daher auch ganz konsequent auf die logischen Prinzipien. Aber eben darin liegt auch zugleich seine charakteristische Abweichung von Fichte. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: die Gewissheit der Sinnenwelt ist eine moralische, oder: die Gewissheit der logischen Prinzipien ist eine moralische. Jenes ist Fichte, dieses ist Rickert. Und es wäre noch zu bemerken, dass man Fichtes Moralprinzip mit Rücksicht auf seinen Tatcharakter sehr angemessen als pragmatisch bezeichnen kann. Der Unterschied ist dann noch deutlicher. Fichte sagt: die Gewissheit der Sinnenwelt ist eine pragmatische (auf den Willen zum Handeln, und zwar zum sittlichen Handeln, gegründet); Rickert sagt: die Gewissheit der logischen Prinzipien ist eine moralische (auf den Willen zur Wahrheit gegründet). Ich sage nicht, dass das eine das andere ausschliesst; aber man kann auch nicht sagen, dass Rickerts Standpunkt in dem Fichtischen enthalten sei. Muss man von Fichtes Standpunkt aus zu Rickerts Positionen kommen? Ich glaube, nein; denn man kann die Gewissheit der Aussenwelt theoretisch für unerweislich halten und doch an der rein logischen Begründung der Denkprinzipien, z. B. des Satzes vom Widerspruch, streng festhalten.

Auf die glänzende Darstellung, die Fichtes Lösung des Realitätsproblems seither in Ernst Cassirers schönem Buche „Freiheit und Form“ (Studien zur deutschen Geistesgeschichte; 1916) erfahren hat, möchte ich nachträglich wenigstens hinweisen. Sie gehört zu dem Besten, was über diesen schwierigen Punkt bisher gesagt worden ist.

„Ideen“ genau. Gott ist, ganz im Sinne Kants und auch im Sinne der Offenbarungskritik, der von der sittlichen Weltordnung verschiedene und aus ihr erschlossene Herr. Er ist Urheber und Erhalter der sittlichen Weltordnung, und als solcher eine mit Verstand und Willen begabte höchste Persönlichkeit. Der wahrhaft Gläubige nimmt hier nach Fichte eine fortschreitende Verbesserung des Menschengeschlechts an, „folglicly auch eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortgangs der Beförderung des Vernunftzwecks. Die Ursache muss daher selbst moralisch sein; denn sie ist Ursache des Fortgangs in der Natur. Sie ist also über diese letztere erhaben, hat eine Oberherrschaft über dieselbe, und wir nennen diese Ursache Gott. Diesem Gott wird nach unsern Denkgesetzen Substantialität, Wille, und zwar moralischer Wille zugeschrieben; und da er Beförderer des Vernunftzwecks ist, so ist er der Alleinheilige und der Alleinvermögende“ (S. 49).

Hier geht nun der Atheismusaufsatz bekanntlich ganz andere Wege. Er hebt diese Unterscheidung gänzlich auf und drängt in pantheistischer Verschmelzung Gott und die moralische Weltordnung in eins zusammen. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen“ (S. 12). Die Gründe für diese Gleichsetzung sind bekannt, wenn auch nicht so scharf auseinanderzusetzen, wie Fichtes Deduktion es erfordert. Es sind zunächst zwei Gründe erkenntniskritischer Natur, der eine aus der Logik, der andere aus der Absolutheitsidee geschöpft. Der Schluss von der sittlichen Weltordnung auf den sittlichen Welturheber ist grundlos. „Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung hinauszugehen, und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen“ (S. 12). „Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut wie zuvor; und ihr habt in der Tat, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloss mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert“ (S. 13). Sodann ist der erschlossene persönliche Gott ein widerspruchsvolles, unmögliches Wesen. Er ist die Verendlichung des Unendlichen, und also ein unerträglicher Anthropomorphismus. „Was nennt ihr denn Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was

ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. . . . Ihr seid endlich, und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“ (S. 13).

Damit ist denn auch klar, „dass der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist“ (S. 14); denn „Substanz bedeutet notwendig ein im Raum und in der Zeit sinnlich existierendes Wesen“ (S. 58). Oder: „ein substantieller Gott ist notwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe“ (S. 59)¹⁾.

¹⁾ Übrigens ist nach Fichtes ausdrücklicher Erklärung in der „Appellation an das Publikum“ die Personifizierung der sittlichen Weltordnung durch den religiösen Menschen an sich kein Verbrechen, sondern im Gegenteil „unschädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als zu dem Zusammenfassen der unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu ihm“ (S. 50). — Ferner ist die Kritik der Bewusstseinsübertragung auf Gott nicht ein Bekenntnis zur Unbewusstheit, sondern lediglich zur Unbegreiflichkeit Gottes. „Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloss als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten triftigen Sinn.“ „Derselbe Satz, als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz, ist ganz unbrauchbar; denn wir wissen ebensowenig, worin das Wesen eines Geistes, als wir wissen, worin das Wesen Gottes bestehe.“ „Auf diese entschiedene Ablehnung der Begreiflichkeit Gottes gründet sich dasjenige, was ich in jenem Aufsätze über die Unmöglichkeit, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben und Bewusstsein, beigebracht habe.“ „Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit, habe ich das Bewusstsein Gottes geleugnet. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit“ (Gerichtliche Verantwortungsschrift WW V 264 ff.). In einem undatierten Brief an Reinhold (mitgeteilt bei I. H. Fichte, Joh. Gottl. Fichtes Leben² I 1862 S. 280 f.) drückt Fichte sich folgendermassen aus: „Der Ausdruck, ‚Bewusstsein Gottes‘ möchte noch hingehen. Wir müssen einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserm Wissen annehmen, den wir füglich nicht anders denn als ein Wissen der Materie nach denken können, nur nicht der Form unsers diskursiven Bewusstseins nach. Nur das letztere leugnete ich und werde es leugnen, solange ich meiner Vernunft mächtig bin“.

Demnach ist die Gottheit im Fichtischen Sinne als unendliche, aber unpersönliche und subjektlose Geistigkeit zu bestimmen, in genauer Ana-

Das dritte, einleuchtendste Argument gegen den sittlichen Welturheber ist rein moralischer Natur. Es bezieht sich auf die Entwertung, der die sittliche Weltordnung ausgesetzt wird, wenn man sie von etwas Höherem abhängen lässt. Sie ist dann nicht mehr das Höchste und Ehrwürdigste, sondern hat etwas Grösseres über sich. Sie ist dann auch nicht mehr das absolut Gewisse, weil sie etwas über sich hat, von dessen Existenz oder Nichtexistenz sie abhängt. Das ist der Nerv der Fichtischen Kritik. „Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte oder auch nicht . . . , dass ihr ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermitteltst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimieren müsstet?“ „Ihr könnt jene Erklärung gar nicht versuchen, ohne in euch selbst dem Range jener Annahme Abbruch zu tun und sie wankend zu machen. Ihr Rang ist der, dass sie absolut durch sich gewiss ist und keine Klügelei duldet. Ihr macht sie abhängig von Klügelei“ (Über den Grund unsers Glaubens u. s. w. S. 12).

Die Distanz zwischen diesem neuen Standpunkt und den Ausführungen der „Ideen“ ist so beträchtlich, dass man trotz aller gemeinsamen Tendenzen, die scharf genug ins Auge fallen, einen grösseren Zeitraum zwischen beiden annehmen möchte. Diese An-

logie zu dem absoluten Denken Spinozas, dem ebenfalls wegen seiner Unendlichkeit Persönlichkeit und Subjektfähigkeit nicht zukommen können. Am schönsten hat Fichte den neuen Standpunkt ausgesprochen in der Anrede an den erhabenen lebendigen Willen, den kein Name nennt, und kein Begriff umfasst, in der „Bestimmung des Menschen“ (Reclam S. 141 f). Hier werden zugleich dem Agnostizismus die religiös notwendigen, aber auch allein in Betracht kommenden Grenzen gezogen. „Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie du selbst werden kann“. „Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allem Endlichen, liegen offen vor meinem Auge“ (a. a. O. S. 142).

Es verdient noch bemerkt zu werden, dass Fichte, in der Konsequenz seines impersonalistischen Standpunktes, dazu fortgeschritten ist, den personalistisch empfundenen Ausdruck „Gott“ durch den impersonalistischen Ausdruck, „das Göttliche“ zu ersetzen. „Die moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen“ (Über den Grund unsers Glaubens u. s. w. S. 11). Durch diese Wendung ist er einer der Bahnbrecher des modernen religiösen Sprachgebrauchs geworden. In diesem Sprachgebrauch spielt „das Göttliche“ bekanntlich eine sehr grosse, noch völlig ununtersuchte Rolle.

nahme wird durch die Beobachtung verstärkt, dass die neue Auffassung durchaus nicht tastend, sondern mit der denkbar grössten Sicherheit vorgetragen wird. So spricht man nicht von einer Überzeugung, die man erst gestern gewonnen hat. Ist unsere Ansetzung der „Ideen“ richtig, so ist der wichtigste religionsphilosophische Fortschritt Fichtes zwischen dem Sommer des Jahres 1796 und dem Anfang des Jahres 1798 in der Wendung zur pantheistischen Denkart zu erblicken. Der Atheismusstreit ist denn auch in Wahrheit ein Streit um den Pantheismus gewesen.¹⁾ Pantheismus nicht im Sinne der Identifizierung von Gott und Welt, wohl aber im Sinne der rücksichtslosen Gleichsetzung von Gott und sittlicher Lebensordnung.

Ich fasse zusammen. Die Anfänge der eigentümlich Fichtischen, über Kant hinausgreifenden Religionsphilosophie fallen mit der ersten Konzeption der Wissenschaftslehre in den Züricher Winter 1793/94. Es ist an ihnen besonders bemerkenswert, die Konstruktion eines mit der sittlichen Überzeugung auf gleicher Stufe stehenden religiösen Bewusstseins — ein Ideal, das Kant nicht nur nicht erreicht, sondern nicht einmal erstrebt hat. Diese Konstruktion erreicht ihren Höhepunkt in dem ersten Atheismusaufsatz von 1798, hier noch durchaus unter dem Gesichtspunkt des Glaubens, später, seit der „Bestimmung des Menschen“ immer mehr unter dem Gesichtspunkt des mystischen Schauens, das in der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) völlig an die Stelle des Glaubens tritt. Die vernichtende Kritik des idealistischen Eudämonismus (der Kantischen Theorie der Glückswürdigkeit) durch den reinen Idealismus tritt uns zuerst in den neu entdeckten „Vorlesungen“ von 1796 entgegen. Sie erreicht ihren Höhepunkt in der „Appellation an das Publikum“ und klingt noch einmal gewaltig an in der siebenten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“.

Fichte ist nie Atheist gewesen; aber innerhalb seiner Gottesempfindung, die zur Zeit der Begründung der Wissenschaftslehre stark hinter dem sittlichen Selbstgefühl zurücktritt, haben sich bedeutende Wandlungen vollzogen. Vom theologischen Personalismus, den er, in sichtlicher Anlehnung an Kant, noch in den Vor-

¹⁾ Das hat zuerst Hans Vaihinger, in seiner „Philosophie des Als ob“ (1911 S. 752 Anm. 1) mit dem gehörigen Nachdruck ausgesprochen.

lesungen von 1796 vertritt, ist er, unter dem Druck gewichtiger idealistischer Erkenntnisse und Motive, zum Pantheismus übergegangen: Gott ist Geist, unendlicher Geist, also nicht Person oder Persönlichkeit, da diese immer nur psychophysisch und individuell gedacht werden kann. Das erste Dokument des pantheistischen Standpunktes ist der Aufsatz über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung vom April des Jahres 1798. Fichte hat diesen in der „Sittenlehre“ noch nicht erkennbaren, aber spätestens zu Anfang des Jahres 1798 gewonnenen Standpunkt nicht wieder verlassen, sondern ihn im Gegenteil immer stärker ausgebaut und in dieser befestigten Stellung sowohl gegen den naiven und kritischen (Kantischen) Theismus, wie gegen den naturandächtigen Pantheismus Schellings und Goethes, einsam und unter der bösen Last eines ihm fälschlich angedichteten Atheismus, angekämpft. Die anfänglich vorherrschende Ich-Metaphysik geht ohne Schädigung des ethischen Personalismus mehr und mehr in die verklarte Anschauung des Göttlichen über, von dem das Ich sein geistiges Dasein und, durch dieses, die Welt empfängt.

Die Religion ist inzwischen für Fichte aus einer spekulativen Hoffnung auf ein höchstes, nach sittlichen Prinzipien vergeltendes Wesen zu einem intuitiven Glauben an die Erhaltung der sittlichen Arbeit geworden. Und zwar so, dass diese erhaltende Tätigkeit zunächst noch auf Gott zurückgeführt, dann als das Göttliche selbst verehrt wird. Das erste geschieht in den neu entdeckten „Vorlesungen“, das zweite im ersten Atheismusaufsatz und dann noch einmal in der „Bestimmung des Menschen“. In der „Sittenlehre“ hat sich inzwischen eine dritte Auffassung angebahnt: Religion die Anweisung zu einem seligen, in reiner Geistigkeit hinströmenden Leben. Zunächst — in der „Sittenlehre“ selbst und in der „Appellation an das Publikum“ — unter der Form der Hoffnung und Sehnsucht, als künftiges, zeitlich jenseitiges Leben; dann, seit der „Bestimmung des Menschen“ sich anbahnend, unter dem Gesichtspunkt des gegenwärtigen Besitzes, als überirdisches Leben in Gott mitten im Gefüge des endlichen Daseins.

Fichtes Religionsphilosophie ist, wie man sieht, kein einfaches Gewebe. Sie ist vielmehr an dem Webstuhl einer Metaphysik entstanden, die selbst das getreue Spiegelbild beträchtlicher und nicht nur unter logischem Gesichtspunkt erfolgreicher innerer Wandlungen ist. Eine gewisse Unstetigkeit ist die Folge dieses Entstehungsprozesses. Es werden Fäden aufgenommen, um wieder fallen ge-

lassen zu werden. Getrennte Fäden werden zusammen- und dann, nachdem dies eine Zeitlang geschehen ist, von einem dritten übersponnen. Das Ganze musste darunter leiden und hat tatsächlich darunter gelitten. Wenn trotzdem nicht nur das einzelne herrlich, sondern auch das Ganze in seiner Weise immer noch sehr eindrucksvoll wirkt, so ist die Ursache für diese Wirkung in Fichtes grosser Art zu denken und in der Beharrlichkeit zu suchen, mit der er als Philosoph von Gesinnung der Religion einen Platz unter den höchsten Gütern der Menschheit erkämpft hat.

Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus.

Von Paul Natorp.

Die neue Darstellung der Philosophie Kants¹⁾, auf die die nachfolgenden Ausführungen sich beziehen, will „historisch“ sein, aber historisch „im Dienste des Systems des kritischen Idealismus“.²⁾ Die Durcharbeitung des urkundlichen Materials ist darin die „selbstverständliche Voraussetzung“, aber sie ist „nur das Mittel zu dem Zwecke, den Geist und den Gehalt der Kantischen Philosophie . . . zu verarbeiten.“³⁾ — Diese Fassung der Aufgabe ist voll anzuerkennen. Sie lässt sich noch dahin verschärfen, dass überhaupt keine Untersuchung, wie es eigentlich gewesen, zuletzt anders Wert hat, als sofern sie irgendwie, mittelbar oder unmittelbar, zur Fortarbeit an eben dem geistigen Gute dient, dessen geschichtlicher Werdegang untersucht wird. Sonst wird es mit Recht heissen: Lasst die Toten ihre Toten begraben. Gerade so tritt die Geschichte der Philosophie zugleich in den vollen Zusammenhang der menschlichen Geistesentwicklung. Ist doch Philosophie überhaupt nichts anderes als das Bewusstsein der zentral begründeten Einheit, der unzerstückten, nie zu zerstückenden Ganzheit des Kulturerlebens. Also wird die Behandlung der Geschichte der Philosophie, je mehr philosophisch, um so mehr auch im echten Sinne historisch sein.⁴⁾

Misst man nun das vorliegende Werk an dieser seiner erklärten Absicht, so stellen sich von selbst die zwei Fragen: Ist die systematische Aufgabe, der die Geschichtsuntersuchung nur dienen soll, in hinreichender Tiefe erfasst, und: Ist das geschichtliche Material, im Sinne dieser zuletzt leitenden systematischen Absicht, genügend durchforscht? In beiden Richtungen sind durch die unermessliche, bisher schon auf Kant gewendete Arbeit an eine neue Darstellung seiner Gesamtleistung hohe Anforderungen gestellt. Noch besondere Verpflichtungen schliesst die Aufgabe in sich für den Angehörigen einer Schule, die zum historischen und sachlichen Verständnis Kants wie zur Neubegründung des von ihm angestrebten Systems so bedeutendes schon beigetragen hat, wie es durch Windelband, Rickert und die ausgezeichnetsten ihrer jüngeren Nachfolger, ich nenne nur Lask und Kuntze, geschehen ist. Im Hinblick auf alle diese Leistungen, auch

1) Immanuel Kant. Von Bruno Bauch. Berlin und Leipzig, Göschensche Buchhandlung, 1917. XIV und 475 S. gr. 8^o.

2) Vorwort S. XI.

3) S. X.

4) Vgl. „Über Philosophie, Geschichte und Philosophie der Geschichte“ (mit Bezug auf Diltheys und Euckens Aufsätze in der „Kultur der Gegenwart“), Hist. Zeitschr. C, 1908, S. 564 ff.

auf Bauchs eigene frühere Arbeiten (so den Aufsatz „Über den Begriff des Naturgesetzes“ in den Kantstudien Bd. XIX), bedeutet es schon nicht wenig, wenn ausgesprochen werden kann, es seien von den Erwartungen, die man gerade seinem Werke entgegenbringen durfte, vielleicht nicht alle, vielleicht nicht die letzten, aber manche und keineswegs die geringsten erfüllt. Der Vorwurf, in einer so schweren Sache nicht alles geleistet zu haben, was geleistet werden konnte, träfe uns alle gemeinsam. Daher darf eine solche vorwärts gewandte Kritik nicht als Bemängelung des Gebotenen aufgefasst werden, sondern nur als weitere Aufgabenstellung. In didaktischer Absicht kann es sogar ratsam sein, bei dem näheren Ziel stehen zu bleiben. Gerade nach didaktischer Seite aber hat das vorliegende Buch unverkennbare Vorzüge. Die Darstellung ist übersichtlich, flüssig, nicht zu knapp, nicht zu scholastisch, in Einzelformulierungen manchmal recht glücklich, an die Kantischen Texte, die reichlich doch nicht in Übermass angeführt oder auszugsweise wiedergegeben werden, überall sachlich eng angeschlossen, durch lichtvolle Erläuterungen an Beispielen aus neuerer Wissenschaft erfreulich belebt, durch die grundsätzlich nur „immanente“ Kritik kaum je störend unterbrochen. So wird das Buch jedem für Kant reifen Jünger der Philosophie ein nützlicher Führer sein und, ohne ihm gleich die allerstärksten Gedankenanstrengungen zuzumuten, ihn doch tiefer in die Sache hineinführen, als dies weit den meisten erläuternden Schriften über Kant nachgesagt werden kann. Aber da sich nun der Verfasser sein Ziel wesentlich höher gesteckt hat, so darf und muss gefragt werden, ob auch dies höhere Ziel ganz erreicht ist.

Ernst Cassirer hat jüngst ¹⁾ die weltgeschichtliche Tat, welche die Kantischen drei Kritiken ²⁾ bedeuten, dadurch in ein neues Licht zu rücken vermocht, dass er, statt der theoretischen, die praktische Philosophie, den Freiheitsbegriff, in die Mitte stellte. Das ist, in Erinnerung nicht etwa nur an Fichte, sondern an Kant selbst, voll berechtigt. Mit nicht minderem Recht nimmt Bauch, um Kants Lehre vollends unter die Frage des Systems zu stellen, seinen Standpunkt in der „Kritik der Urteilskraft.“ ³⁾ Diese Standpunktwahl wird dadurch gerechtfertigt, dass der Systemgedanke, obgleich bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ entschieden leitend, doch erst in der dritten Kritik, sogar, abgesehen von den bedeutenden Vorblickten der Einleitung, erst in deren Anhang bis zur letzten von Kant erreichten Ausprägung gediehen ist. Deutlicher als in den beiden

¹⁾ Freiheit und Form (Berlin 1916), 3. Kap.

²⁾ Ich zitiere sie im folgenden durch KRV, KPV, KU, nach der Originalpaginierung; die beiden ersten Auflagen der KRV als ¹ und ².

³⁾ Vorw. S. VIII. Nicht ganz gerecht ist der Vorwurf gegen Cohen, er habe seine Untersuchung vor der Teleologie, dem Hauptteil der KU, enden lassen. Die letzten Kapitel von „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl.) behandeln die Teleologie, und in der „Logik der reinen Erkenntnis“ wird ihr Kerngedanke mit besonderer Eindringlichkeit, zwar nach der ganz selbständigen Absicht dieses Werkes frei, aber durchaus auf Kantischer Grundlage entwickelt. Eine ausführlichere Interpretation durfte Cohen deshalb sparen, weil sein Schüler August Stadler in seiner bekannten, auch von unserem Autor hoch gewerteten Schrift diesem Punkte eine ausgezeichnete monographische Darstellung ganz im eigensten Sinne seines Lehrers gewidmet hat.

anderen Kritiken lässt gerade hier zugleich die Richtung sich erkennen, in der Kant über sich selbst hinausweist. Auch ich bin durch das erneute Studium besonders der KU, in Verbindung mit dem Fichtes, Schleiermachers, Hegels, freich zu allermeist durch die Beobachtung des gegenwärtigen Standes der philosophischen Forschung und durch das Bewusstsein der ungeheuren, durch die Weltlage ihr gestellten Aufgaben, zu einer Vertiefung der Systematik der Philosophie geführt worden, von der ich bald in grösseren Darstellungen volle Rechenschaft geben zu können hoffe. Es liegt mir daher nahe und liegt zugleich nicht ausser der Sache, die gebotene Gelegenheit zu benutzen, um gleichsam programmatisch von dem, was mich schon seit mehreren Jahren unablässig und intensiv beschäftigt, einiges hier zu äussern. Es ist übrigens, nicht im Vulgärsinn des Wortes „merkwürdig“, aber darum nicht weniger bemerkenswert und bisher zu wenig bemerkt, wie die neueren Richtungen systematischer Philosophie in Deutschland fast alle, von zum Teil weit auseinanderliegenden Ausgangspunkten her, nahezu in den gleichen letzten Problemstellungen sich begegnen. Alle, und gerade die vordringendsten, mögen sie von Dilthey oder Eucken, Windelband, Rickert, oder von Husserl, Riehl, Lipps, von der „Marburger Schule“ oder wo sonst herkommen, sehen sich auf nahezu die gleichen letzten Systemfragen geführt. Daher zeigen auch die jüngeren Forscher mit gutem Grunde immer weniger Verständnis für eine Spaltung in so und so viel philosophische Schulen oder Richtungen, vielmehr ist jeder von jedem zu lernen bereit. Auch wir im weissen Haar denken solonisch genug, von diesem nicht blossen Burgfrieden sondern Dauervertrag keineswegs ausgenommen sein zu wollen, oder auf vermeintlich erworbene Führerrechte zu pochen. Zwei Fragen möchte ich hier herausheben, denen für die Weiterbildung des philosophischen Systems, wie ich glaube, schlechthin entscheidende Bedeutung zukommt, die deshalb auch den Standort, von dem aus ein Werk wie das vorliegende zu beurteilen ist, sogleich deutlich zu bezeichnen geeignet sind: die der letzten Verallgemeinerung des Problems des Logischen, und die seiner letzten Zuspitzung auf die Frage des Individuellen.¹⁾ In dieser doppelten Richtung strebt ersichtlich auch unser Autor die kritische Philosophie weiterzubilden. Indem er, als Hauptsache, eine letzte „Logizität des Alogischen“, oder wie er vorsichtiger sagen möchte, des „logisch Amorphen“ vertritt, ist zugleich beides, eine letzte, allem sich überordnende, schlechthin uneingeschränkte Allgemeinheit des Logischen, und (folgich) die restlose Durchführung der logischen Gesetzlichkeit bis zum letzten Individuellen (denn dies meint das „logisch Amorphe“) gefordert. Es wird sich nur fragen, wie weit diese beabsichtigte Vertiefung des Kritizismus auch mit zulänglicher Begründung vollbracht, ja ob die Aufgabe selbst wirklich in voller Klarheit und nach ihrer vollen Tragweite erkannt ist. In diesen beiden Beziehungen habe ich einige Vorbehalte zu machen. Man erhält bisweilen den Eindruck, als habe der Autor, neu ergriffen von der Grösse des in allen krausen Verwickelungen seiner Gedankengänge doch von genialer Intuition überall geleiteten machtvollsten Denkers seit Plato, sich nicht recht getraut, über ihn, wengleich seiner eigenen Intention getreu, mit der Entschiedenheit hinauszugehen, zu der man

¹⁾ So z. B. Kuntze, Die kritische Lehre von der Objektivität (im Vorwort und durchweg). Ähnlich bei Lask, in seinen verschiedenen Schriften, und sonst nicht selten.

heute, nach nahezu vier Menschenaltern angestrengtester Fortarbeit an den gleichen Problemen, nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist.

1. Gleich in der etwas knapp geratenen Vorführung der Entwicklungsgeschichte der Philosophie Kants (1. Hauptteil und 2. Hauptteil, Kap. I) fällt auf, dass einige der in der genannten Hinsicht wesentlichsten Fragepunkte, wenn nicht übergangen, doch allzuweit im Hintergrunde geblieben sind. So die Frage der geschichtlichen Herkunft und sachlichen Begründung der Unterscheidung von Anschauung und Denken, wie auch der beiden weiteren, mit dieser und unter sich eng zusammenhängenden Unterscheidungen von analytischem und synthetischem Urteil und von logischem und realem Verstandesgebrauch. Der Verfasser vermisst in der Dissertation von 1770 die „synthetische Einheit“. Es wird sich weiter unten ergeben, dass sie in Sect. I vorliegt. Aber diesen grundlegenden Abschnitt der sonst sorgfältig beachteten Schrift übergeht der Verfasser. Damit verschwindet die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der Antinomie. Aber selbst die von Kant so stark betonte Humesche Anregung, die für ihn nichts geringeres als die Entdeckung des synthetischen Apriori bedeutete, wird nur grade berührt. Zur Sache möchten folgende Punkte besonderer Beachtung wert sein. Erstens: Es ist richtig (Kant bemerkt es selbst in dem Briefe an Herz 1772), dass die Verstandesfunktion in der Dissertation nur negativ, als nicht-sinnliche, definiert war. Aber sie wird, insbesondere in Hinsicht des mathematisch Stetigen und (aktuell!) Unendlichen, sehr bestimmt herausgehoben und, nur eben als für uns nicht anschaulich, behauptet; auch deutlich als Funktion der Einheit, nämlich qualitativer, als Einheit des Unendlichen; diese ist auch ihres Gegenstandes durchaus sicher, nämlich des Dass, nur nicht auch des Wie, denn das würde eben „Anschauung“ fordern. Sodann: der Nerv der Unterscheidung von Anschauung und Denken, Sinnlichkeit und Verstand liegt im Problem der Einzigkeit. Deswegen wurde Eulers Bemerkung, dass der Raum kein Genericum sei, für Kant bedeutend (Cassirer hat darauf hingewiesen). Die Wichtigkeit dieses Punktes liegt darin, dass diese Einzigkeit auf das Problem der Individualbestimmung hinweist. Diese ist eigentlich von Anfang bis zuletzt das Problem, worauf Kants Begriff der „Anschauung“ Antwort geben will. Aber es findet in diesem Begriff darum keine befriedigende Beantwortung, weil das Individuelle, als das in aller Absicht Bestimmte, nicht nur überhaupt logische, sondern die höchste und letzte logische Bestimmung fordert. Sie schliesst Unendlichkeit, und zwar aktuelle, ein, also muss sie wohl, nach der eben angezogenen Kantischen Bemerkung, wenn irgend etwas, rein intellektual sein. Damit wird aber die „Anschauung“, in der eigensten Rolle, in der sie von Kant eingeführt wird, eigentlich überflüssig, zugleich für sie untauglich. Diese „Anschauung“ kann also höchstens als ein vorläufiger, sehr unzulänglicher Ausdruck des allerdings tiefen, aber in diesem Begriff tief versteckt bleibenden, nur gestellten nicht gelösten Problems gelten, des Problems eben der Individualbestimmung. Diese kann gewiss, als die der Einzigkeit eines Unendlichen und zwar aktuell Unendlichen, nur „synthetisch“, nicht „analytisch“ sein (daher der Zusammenhang der Begriffe Anschauung und Synthesis: synthetisches Urteil als auf Anschauung gegründetes, und umgekehrt), aber synthetisch in einem buchstäblich „unendlich“ vertieften Sinn, den das Wort „synthetisch“ nicht mehr recht auszudrücken taugt; eine unendliche „Zusammensetzung“ ist keine Zusammensetzung mehr. Cohen hat deswegen die „synthetische“ durch die Ursprungseinheit er-

setzt. Diese schlummert noch tief in der Dissertation, sie erwacht und reibt sich die Augen als „Spontaneität“, als „transzendente Einheit der Apperzeption“, deren Ursprungs- und Erzeugungssinn ja fort und fort betont wird. Sie dringt ganz siegreich zwar auch nun und bis zuletzt nicht durch, aber rückt doch dem Siege näher und näher in der „Idee“, besonders der Freiheitsidee, im „Intellectus archetypus“, in der durch die KU (unter dem Titel der „reflektierenden Urteilskraft“) der Sache nach erreichten Methode der Individualbestimmung. Eine tiefere Erfassung Leibnizens, den der Verfasser im einzelnen zwar wohl beachtet, auch von Wolf und besonders den Wolfianern richtig unterscheidet, hätte auf diese mitten ins Herz der heutigen Systemfragen treffenden Beobachtungen führen müssen. Gerade in Absicht auf die letzte systematische Klärung der innersten Tendenz, die in Kant arbeitet, erweist sich hier die historische Orientierung des Verfassers der ganzen Höhe und Schwere der Aufgabe doch nicht gewachsen. Wertvoll bleibt der Hinweis auf den Zusammenhang, der von der vorkritischen Theologie Kants zu dem Systemabschluss der KU hinüberreicht und so Anfang und Ende der Kantischen Arbeit in eins schlingt. Aber dieselbe Kontinuität der Kantischen Gedankenentwicklung hätte durchweg aufgezeigt werden können. So in der von Anfang bis zuletzt durchwaltenden beherrschenden Bedeutung der Modalitätskategorien, die nicht ohne Grund in der Dissertation (§ 8) obenan stehen. Auch von der Genesis des Begriffs und der Methode der „Kritik“ erfährt man zu wenig. Am meisten ausgeschöpft ist die „Deutlichkeit der Grundsätze“; richtig bemerkt die Voranstellung des Urteils vor den Begriff. Aber gerade als Urbegriffe, nicht Urteile treten die Ursynthesen auf, das Urteil wird vorerst nur als Analysis verstanden. Warum? Ich vermute: weil beim Urteil an das sukzessive Hervorgehen, beim Begriff an die logische Simultaneität — zuletzt des Unendlichen — gedacht ist. In jenem schlummert die „Synthesis“, in diesem die „synthetische Einheit“, nach dem Sprachgebrauch der KRV. Aber da vertritt gerade das Urteil diese Einheit, die Begriffe sinken herab zu blossen „Prädikaten möglicher Urteile“.

2. Bei der Behandlung des Problems und dann der Methode der Erkenntnislehre (2. Hauptteil Kap. II, 1. und 2. Abschn.), welches beides wir zusammenfassen, ist es ja durch Kants eigene Formulierungen gegeben, dass einzig nach der Begründung allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis, nicht auch nach einem „Prinzip der Individuation“ gefragt wird. An sich aber ist die Individualbestimmung (auch für Kant selbst) wahrlich nicht minder problematisch als die Allgemeinbestimmung, und ist durch die Entscheidung über die letztere keineswegs etwa über die erstere zugleich entschieden. Zu den ernstesten kritischen Bedenken aber gibt die von Kant behauptete Faktizität des synthetischen Apriori Veranlassung. Es wäre „Beleidigung des wissenschaftlichen Denkens“, sagt der Verf., dies Faktum in Frage zu ziehen. Man ist versucht zu antworten: es wäre Beleidigung des philosophischen, des transzendentalen Denkens, diese Faktizität nicht in Frage zu ziehen. Was heisst es denn, dass eine Erkenntnis, es sei des Allgemeinen oder des Individuellen (im Grunde ist das eine falsche Disjunktion) „Faktum“ sei? Es ist Faktum, darf in jedem Falle nur heissen: es ist Problem. Aber reales Problem. Erkenntnis „ist“ gar nicht, sondern wird, sie wird geboren, wird erzeugt, vielmehr sie erzeugt sich; erzeugt sich immer neu, aus ewigem — Ursprung. Das „Faktum“ ist ein Selbstbetrug, wenn es etwas andres bedeuten will als das Korrelat des Ursprungs: nicht abge-

schlossenes Erzeugnis, Resultat, sondern, nach Cohens nur für einen Augenblick paradox lautendem Wort: „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis“. — Solange aber die Tatsächlichkeit nicht geklärt ist, kann auch die Rechtsfrage nicht zu durchgreifender Klarheit gelangen. Kant unterscheidet aufs bestimmteste seine „deductio iuris“ von der Aristotelischen Apodeixis. Unser Verfasser scheint beides, der methodischen Bedeutung nach, gleichzusetzen (S. 131). Kants Apriori erscheint gleichbedeutend mit der Ratio des alten Rationalismus, sein Aposteriori mit der „Erfahrung“ des Empirismus (133), sein Verdienst, beides verbunden zu haben. Aber im Sinne des alten Gegensatzes schlossen doch Vernunft- und Erfahrungsbegründung sich aus. Wie hat Kant der zeitgenössischen Philosophen gespottet, die die Lösung der Erkenntnisfrage in einer friedlichen Verständigung der beiden Todfeinde zu freundwilligem Entgegenkommen suchten! Dass Kants „transzendente“ Deduktion vielmehr in einem regressiven, analytischen Verfahren besteht, konnte dem Verfasser natürlich nicht entgehen. Von da aus aber hätte es gerade ihm naheliegen müssen, sich auf den Unterschied bestimmender und reflektierender Urteilskraft, auf den letzten Sinn und Grund dieser sehr radikal gedachten und durchgeführten Unterscheidung zu besinnen. Der Unterschied ist kein geringerer als der zwischen „Vogel habe ich“ und „Vogel hätt ich“. Zurückwenden muss sich das auf Ableitung zielende Urteilen, wo es vorwärts nicht gehen kann, weil kein Ausgangspunkt zu progressiver Ableitung gegeben ist. Warum und wieso nicht gegeben? Weil der Ausgangspunkt im Unendlichen liegt. So kann aber die „Ableitung“ unmöglich — wie es dagegen die Aristotelische Apodeixis ausdrücklich verlangt — endlich abgeschlossen, sie muss selbst unendlich sein, und zwar nach beiden Seiten ins Unendliche offen. Wie sie gleichwohl „möglich“ ist, das ist die recht eigentlich „transzendente“, über die Ebene der „Erfahrung“ (die immerhin „Faktum“ sei) schlechthin hinaus, in eine neue Dimension sich erhebende Frage; eine Frage, die auch nur gestellt zu haben philosophisch mehr ist als alles, was in der Ebene der Erfahrung von sicheren Problemlösungen erreicht werden mag. Dies radikale Fragestellen, das ist der ernste Sinn „transzendentalen“ Vorgehens. Nur gerade angetippt, möchte man sagen, ist die Frage, wenn es (S. 146), dunkel genug heisst: Nicht das Faktum in seiner Tatsächlichkeit, sondern in seiner wissenschaftlichen Geltung sei gemeint. Inwiefern ist denn die Geltung selbst — Tatsache? Wiederum nicht in ihrer Tatsächlichkeit, sondern in ihrer — Geltung? Versteht man die Geltung, wie man muss, als Rechtfertigung aus dem Ursprung (dem letzten Logischen), so kann in der Tat nicht fraglich sein, ob ein Ursprung sei, da doch eine Erzeugung aus ihm ist, sondern nur, welches der Ursprung sei. So wird das Faktum und die Bindung der Rechtsfrage an es klar: Es ist notwendig ein Ursprung, weil eine Erzeugung ist. Von der Erzeugung gilt auf den Ursprung deshalb ein sicherer Schluss, weil beide nur von zwei Seiten dasselbe ausdrücken. Das Bewusstsein der Erzeugung schliesst das Bewusstsein des Ursprungs unmittelbar in sich. Nur das Ursprungsdenken selbst kann sich selbst entdecken, eben damit, dass der gesamte Inhalt des Bewusstseins ihm als Erzeugung aus dem Ursprung bewusst wird. Das besagt es, dass das Faktum das Korrelat des Ursprungs sein muss. Dann aber muss das „Faktum“ den bestimmten logischen Charakter der Wissenschaft zeigen. Der Verf. selbst beruft sich doch für die notwendige Anerkennung des Faktums des Apriori auf das „wissenschaftliche“ Denken, und versteht das Faktum als das

der „wissenschaftlichen“ Geltung. Dann aber durfte er nicht vorübergehen an der durch Cohen von neuem aktuell gewordenen Frage: Muss nicht die transzendente Methode notwendig in allen Richtungen des Erkennens an dem Faktum „Wissenschaft“ orientiert sein, oder sollte dies nur für die „theoretische“ Erkenntnis gelten, daneben aber noch andere, nichtwissenschaftliche Fakta bestehen, auf die dennoch die transzendente Methode in gleicher Weise anwendbar wäre? Tatsachen also von nicht wissenschaftlicher Geltung — und doch wohl „geltende“, denn wie könnte sonst nach einer transzendentalen d. i. logischen Begründung für sie gefragt werden! Aus den eigenen Voraussetzungen des Verfassers scheint vielmehr klar zu folgen, dass die transzendente Frage sich in völlig gleichem Sinne auf jeder Art — sagen wir: Erfahrung: praktische, ästhetische, religiöse so gut wie theoretisch-wissenschaftliche zu richten hat, auf sie alle aber nicht anders als „logisch“, das heisst: sofern und auf dass sie Wissenschaft werde, sich richten kann. Dann aber ist unerlässlich gefordert eine übergreifend allgemeine Logik, das heisst eine Logik synthetischen, nicht bloss (wie die „allgemeine“ Logik Kants) analytischen Denkens, welche nicht sofort und als solche Logik des theoretischen oder praktischen oder ästhetischen oder religiösen, sondern schlechtweg des Gegenstands, der Gegenstandsbeziehung überhaupt sein, und aus der alle diese Sonderrichtungen des Erkennens, der Gegenstandssetzung als notwendige Ausstrahlungen erst hervorgehen müssen. Es möchte wiederum zu gewagt scheinen, eine so weitführende Neuerung gleich anfangs einzuführen und gar die ganze Darstellung und Beurteilung der Transzendentalphilosophie unter den Gesichtspunkt dieser Frage zu stellen. Aber bis zum Schluss kommt diese unausweichliche Verallgemeinerung des transzendentalen Problems nicht klar zutage. Ohne sie kann aber der Systemgedanke auf transzendentalen Grunde zur letzten Klarheit nicht gebracht werden. Dieser Gedanke, in sich so einfach wie das „Ei des Kolumbus“, fordert freilich zu seiner gründlichen Durchführung eine lange Reihe neuer Untersuchungen. Ansätze dazu liegen in älter und neuer Philosophie überall vor, aber sie haben, aus Ermangelung dieser schlichten Fragestellung, nirgends bisher eine solche Ausführung gefunden, wie sie zum Behufe der Begründung einer haltbaren Systematik der Philosophie im besagten Sinne einer allgemeinen Gegenstandslogik erfordert wäre.

Auch die Seite der Methodenfrage, der der Verfasser vergleichsweise die meiste Beachtung geschenkt hat, die Frage nach dem Verhältnis von Objektivität und Subjektivität in der Erkenntnis und in der Logik der Erkenntnis kann zu sicherer und reiner Entscheidung nur im Zusammenhang mit der Frage der allgemeinen Logik gebracht werden. Kein anderer Standpunkt ist dazu radikal genug. Aus Sorge, in den „Psychologismus“ zu geraten, neigt der Verfasser durchweg dazu, der Frage der Subjektivität auszuweichen, fast sie zum Verschwinden zu bringen. Aber nicht das ist für die Transzendentalphilosophie eine Gefahr, in der Subjektivität überhaupt ein Problem zu sehen, sondern vielmehr das ist die Gefahr, dass man kein Problem in ihr sieht, sie fraglos hinnimmt und dann die Objektivität aus ihr hervorzaubern will. Bei Kant selbst bleibt in dieser Hinsicht eine letzte Unklarheit grade deswegen bestehen, weil er nicht, auf gleicher Linie mit der Objektivität und im genauen Gegenverhältnis zu ihr, auch die Subjektivität zum Problem macht. Darum erscheint bei ihm die Subjektivität bald als ausschliessender Gegensatz der Objektivität, bald geradezu als ihr Grund, zwischen welchen gleich unhaltbaren Extremen er nun

unsicher hin- und herschwankt. Subjektiv und darum nicht an sich oder im transzendentalen Sinne objektiv gültig sind die Bedingungen der Sinnlichkeit, subjektiv und darum gerade objektiv gültig die reinen Verstandesbedingungen als die Bedingungen, überhaupt etwas als Gegenstand zu erkennen; aus welchem Grunde sie dann, obschon Bewusstseinsbedingungen, doch wiederum auch selbst „objektiv“ heissen. Das lässt sich nur so vereinigen, dass die Verstandesbedingungen letztgültige, die Bedingungen der Sinnlichkeit nicht letztgültige Bedingungen der Gegenstandserkenntnis vonseiten des Subjekts sind. So scheint es auch Kant im allgemeinen angesehen zu haben. Erstere gelten darum für jede Intelligenz, letztere, soviel wir wenigstens wissen und wissen können, nur „für uns“, öfters heisst es geradezu: nur für uns Menschen. Offenbar sofern sie eine engere Bedingtheit bedeuten, über die die reine Intelligenz hinausreicht. An dieser aber haben doch auch „wir“ Teil. Nur der „reine“ Verstand kann die Sinnlichkeit (auch als „reine“) dahin „begrenzen“, dass sie nur bedingt objektive, an sich aber oder transzendental bloss (im einschränkenden Sinne) subjektive „Gültigkeit“ oder „Realität“ habe. Aber diese ganze Ansicht setzt die Zweiweltentheorie auf Grund der ursprünglichen Dualität der Erkenntnisbedingungen, im Sinne der Dissertation von 1770, voraus. Unser Verfasser aber ist mit der „Marburger Schule“ darüber einverstanden, dass dieser Dualismus systematisch nicht haltbar und von Kant selbst, obgleich aus seiner vorkritischen Periode zunächst festgehalten und vielleicht niemals ganz ohne Rückhalt preisgegeben, doch in seinen tiefsten Ausführungen grundsätzlich überwunden sei. Damit müsste nun die reine Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand sich herstellen: nicht nur die Einheit des Gegenstandes ist Einheit des Bewusstseins, sondern auch diese, die letztgültige, „transzendente“ Einheit des Bewusstseins (Kants Einheit der Apperzeption) ist nicht weniger letztgültig und transzendental Gegenstands- als Subjektseinheit. Verschwindet aber damit die Subjektivität in die Objektivität, oder diese in jene? Keineswegs. Dass die eine die andere „ist“, kann nicht Einerleiheit der Begriffe, sondern nur Koinzidenz, Einheit der Korrelation besagen. Aber was unterscheidet zuletzt die Korrelate? Wodurch sind es zwei und nicht nur Eines? Das kommt zu keiner Klarheit, solange das Gegenverhältnis als ruhend und nicht vielmehr beweglich und in seiner Beweglichkeit unendlich gedacht wird. Aber unter dem Gesichtspunkt des „Ursprungs“ wandelt sich das starre Sein des Gegenstands in den ewigen Prozess seiner Erzeugung, damit die „Einheit“ des Bewusstseins in die „Funktion“ der Vereinigung, einer Vereinigung, die zugleich Sonderung, Ersonderung (aus dem Einheitsgrunde) ist. Das „Sein“ des Gegenstands ist vielmehr ewiges Werden, Hervorgehen, aus dem Unendlichen ins Unendliche. Im „Prozess“ aber liegt notwendig die Korrelation gleichsam einer Plus- und Minusrichtung, die nicht bloss auf jeder Stufe, sondern noch in der letzten Begrenzung des Prozesses, im absolut Unendlichen, trotz der Koinzidenz, als Doppelheit eben des Vorzeichens fortbestehend gedacht wird. So kann nie der Unterschied der Beziehungsrichtung, in den damit der scheinbar starre der Objektivität und Subjektivität sich verwandelt, sich verwischen, aber auch nie Subjektivität Nichtobjektivität, Objektivität Nichtsubjektivität (ausser beziehungsweise) bedeuten. Zugleich bleibt beides, die Objektivierung des Subjektiven, die Subjektivierung des Objektiven, und beides gleichsehr, Aufgabe, Problem.

Beim Verfasser kommt es trotz fortgesetzten Bemühens hierüber zu keiner

Klarheit. Er versteht das Subjektive in der Regel nur als das Psychologische, und dieses in dem engen Sinne, der allerdings der landläufige ist.¹⁾ Logik aber, Transzendentalphilosophie dürfe um keinen Preis Psychologie werden. Nun, uns wird die Logik nicht zur Psychologie, viel eher umgekehrt Psychologie, eben als Psychologie, in einem Sinne Logisierung, nämlich letztlich logische Begründung des Psychischen. Nicht die Psychologie kommt in Gefahr die Logik zu verderben oder zu desorientieren, da sie vielmehr ganz und gar in ihr wurzelt. Psychisch und Logisch sind nicht mehr logische Gegensätze, sondern Korrelate. Wie und weil eine Logisierung des Psychischen, gibt es freilich auch eine Psychisierung des Logos; nichts Logisches, das nicht zugleich ein Psychisches wäre und als solches dargestellt zu werden verlangte. Aber damit hört das Logische doch nicht auf, als Logisches nicht bloss Psychisches zu sein, es ist und bleibt immer die Gegenseite des Psychischen, sogar — das ist hier von besonderer Wichtigkeit — alles Psychischen. Nur so wird die „Logisierung des Alogischen“ zur ganzen Wahrheit.

Vergebens strebt der Verfasser der Gefahr der Subjektivierung des Logischen zu entgehen durch die subtile Auseinanderhaltung von „blinder Synthesis“, „gesetzmässiger Synthesis“ und „Gesetz der Synthesis.“ Synthesis sei freilich subjektiv, psychologisch, aber das Gesetz, obgleich Gesetz der Synthesis, als solches objektiv. Also hätte Kant nicht recht mit der Behauptung, dass Gesetze ebenso nur „relativ auf das Subjekt, sofern es Verstand hat“, wie Erscheinungen, sofern es Sinne hat, existieren? Gesetz ist Urteil, es besagt den allgemeinen Bestand einer Relation. Gibt es Urteil, Beziehung, Allgemeinheit anders als für ein urteilendes, beziehendes, eine Mannigfaltigkeit in eine Einheit beziehendes Bewusstsein? Ebenso wenig befreit von der Subjektivität die Unterscheidung von Verhalten und Verhältnis (137). Das Bewusstsein wird man auf keine Weise los, in ihm liegt unweigerlich die Subjektivität, aber ebenso gewiss die Objektbeziehung. Es gibt keinen Gegenstand als für ein Bewusstsein, aber auch kein Bewusstsein ohne Gegenstandsbezug. „Wir“ legen die Gesetzlichkeit in die Dinge hinein, nach Kant; aber nicht „wir als Subjekte oder subjektive Funktionen“, sagt der Verfasser. Unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach unsrer Erkenntnis; aber beileibe nicht „wir“ als Subjekte „bestimmen die Objekte.“ Sondern? Die transzendente Methode, die als solche auf die Gegenständlichkeit, nicht auf das Subjekt und seinen Zustand gerichtet ist; zuletzt das objektive — Bewusstsein der transzendentalen Einheit (139 f.). Also doch das Bewusstsein. Wie wäre es auch anders möglich? Was wäre eine „Methode“, die auf das Objekt sich „richtet“, ohne die Gegenseite des Subjekts? Ein Weg, eine Richtung hat nun einmal gleich notwendig ein Woher und ein Wohin.

Mit meiner Betonung des Werdens- nicht Seinscharakters der Erkenntnis und damit des „Objekts“ wie des „Subjekts“ setzt sich der Verfasser an einer späteren Stelle (S. 206 in der Anm.) auseinander. Ich nehme sie des sachlichen Zusammenhangs wegen gleich hier voraus. In dieser „genetischen“ Ansicht sieht er einen „schwachen Rest von Psychologismus“. Nicht den Begriffen selbst dürfe ein „Wandel“ zugeschrieben, vielmehr gerade auf ihre Wandellosigkeit müsse der

¹⁾ Über Psychologie und Psychologismus vgl. m. Abhandlung im Logos, Bd. IV, und m. Allg. Psychologie.

ewige Wandel und Fortschritt der Forschung und des Kulturschaffens überhaupt gegründet werden. Zwar betrachte er selbst, mit Rickert, das System der transzendentalen Begriffe als offenes, nicht starres, und damit das System der Philosophie, wie überhaupt das System, als Idee, als ewige Aufgabe. Aber doch müssten die Begriffe selbst als wandellose, ewige, unbewegte Prinzipien der ewigen Bewegung des Kulturschaffens verstanden werden. Geschlossen müsse das System sein hinsichtlich der Wechselbeziehung der Begriffe untereinander, gleichwohl nicht starr sondern offen in seiner Ganzheit. Eingehender hat der Verfasser dasselbe in den Kantstudien (Bd. XIX S. 311 ff.) ausgeführt. Er nennt es dort wieder einen sublimiertesten Rest von Psychologismus, wenn man die Unendlichkeit des Kategoriensystems selbst, nicht bloss dessen Erkenntnis, in eine unendliche Aufgabe verwandle; aber ein „noch stärkerer“ Rest von Psychologismus wäre es, wenn man die Begriffe selbst, nicht bloss deren Erkenntnis, dem Wandel preisgebe. Dagegen wäre sogleich zu fragen: gibt es Begriffe und ein System von Begriffen anders als in einer Erkenntnis, wenn doch Begriffe, wie der Verfasser fortwährend, im Einklang mit Kant und mir, behauptet, nur Funktionen zu Urteilen sind? Gerät der Verfasser hier nicht, um der Gefahr des Subjektivismus zu entgehen, in die eines vollends unhaltbaren Begriffsrealismus? Er glaubt die Frage zu lösen durch eine Unterscheidung analog der Cantors zwischen potentiell und aktuell Unendlichem: nur ersteres sei ein veränderliches, letzteres ein in sich festes, konstantes, jenseits aller endlichen Grössen liegendes Quantum. Um dem subjektiven Fortgang der Erkenntnis ins Unendliche objektive Sicherung zu geben, müsse im Unendlichen selbst aktual unendliche Geltung, Festigkeit, Einheit und Konstanz liegen. So allein sei man auch gegen den schwächsten Schein von Subjektivismus und Psychologismus gesichert; in dem in sich festen, konstanten, jedoch jenseits aller endlichen Grösse liegenden Kategorieensystem seien zugleich die Kategorien selbst dem Wandel nicht preisgegeben. So habe es jedenfalls auch Plato gemeint, dem doch die Ideen immer als ewig wandellos gelten, trotz der (im „Sophisten“) ihnen zugeschriebenen Kinesis. -- Es ist schwer zu sagen, wieso der Verfasser mit diesem allen nicht dem Begriffsrealismus verfallte. Die Berufung auf Cantor ist in dieser Hinsicht mindestens unvorsichtig, da Cantor seine wundervolle mathematische Theorie ganz unnötiger, für seine Sache eher schädlicher Weise mit einer unhaltbaren Philosophie, eben einem (nach der Vulgärauffassung platonischen) Realismus der Begriffe belastet hat. Indessen hat man und hat auch der Verfasser bei allem etwas Richtiges im Sinn, das, was ich damit auszudrücken pflege, dass in einem letzten logischen Sinne des „es ist“ auch das Werden, auch das Sollen selber „ist“¹⁾. In solchem Sinne behaupte auch ich, mit Plato, *πάντα κινητὰ καὶ ἀκίνητα*. Die unendliche Variabilität der Beziehungen selber „ist“, besteht und variiert nicht wiederum; oder wenn sie variiert, wäre es auch ins Unendliche, so besteht wiederum diese, und so jede etwa weiter sich herausstellende Variation. Mehr kann nicht behauptet werden. Dass in solchem Sinne aber auch Cantors Transfinite ebensowohl *κινητὰ* wie *ἀκίνητα* sind, liegt auf der Hand, denn jedes Transfinite verhält sich zum Transfiniten nächsthöherer Ordnung in der hier fraglichen Beziehung durchaus wie das Endliche zum ersten Überendlichen, es ist variabel

¹⁾ Ich darf mich hier der Kürze halber auf m. Schrift „Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme“ (2. Aufl. S. 39f. 34f.) beziehen.

und invariabel ganz im gleichen Sinne wie dieses. Absolut invariabel wäre erst das absolut Unendliche — welches aber überhaupt kein wissenschaftlich (in diesem Falle mathematisch) brauchbarer, kein Funktionsbegriff ist. Ich selbst habe öfters die „Idee“ dem „unendlichfernen Punkt“ der Mathematik verglichen. Dieser Vergleich entspricht dem des Transfiniten. Aber der unendlichferne Punkt „liegt“ nicht irgendwo „jenseits“ der endlichfernen Punkte. Dies Jenseits und dies Liegen (welches doch beim Verfasser das Tertium comparationis ist) hat weder hier noch beim Transfiniten einen wissenschaftlich fassbaren Sinn, es ist ein ganz unmathematischer Mystizismus, von dem die nicht philosophierende Mathematik mit Recht nichts wissen will. Durch den reinen Bestand durchweg streng bestimmbarer Relationen, nämlich Zuordnungen, die, wie alle Beziehung, vom beziehenden und zwar von Punkt zu Punkt fort beziehenden, selbst in sich bestimmten, bestimmt bestimmenden Denken schlechterdings untrennbar ist, lässt sich alles schlicht wissenschaftlich, ohne alle Mystik, repräsentieren. Nur in solchem Sinn, der allein der der Mathematik selbst ist, sollte auch die Logik sich solcher mathematischen Vergleiche bedienen. Für das Problem der Subjektivität aber wird damit, in dem vom Verfasser gemeinten Sinne, durchaus nichts gewonnen. Wenn schon Endliches gedacht sein muss, um zu „gelten“, dann erst recht Unendliches, sei es nun potentiell oder aktuell, transfinit oder selbst absolut Unendliches. Das Endliche könnte man etwa noch für „gegeben“ nehmen, das Unendliche ist es, im Vulgärsinn, keinesfalls. Aber für die radikal verstandene Subjektivität ist es allerdings „gegeben“, in einem Sinne, der für die Gegebenheit des Endlichen vielmehr primär ist. Die Festigkeit, Konstanz, Invarianz, die der Verfasser sucht, kommt dem letzten Subjektsbezug (Kants „Bewusstsein überhaupt“) nicht weniger als dem letzten Objektbezug („Gegenstand überhaupt“) zu, wie umgekehrt Variabilität dem nicht letztgültigen Objekt- ebenso wie Subjektsbezug. Gerade auch darin bewährt sich die strenge Korrelativität beider. Dann aber kann nicht Subjekts- gegen Objektbezug definiert werden durch Variabilität gegen Invarianz. Richtig bleibt indessen soviel (und das erklärt den Irrtum): die Objektbeziehung, obgleich auf jeder Stufe, von der untersten bis zur höchsten, Objektivierung des Subjektiven und von diesem durchaus unablösbar, betont die Seite der Invarianz, stellt alles unter ihren Gesichtspunkt; dagegen die Subjektsbeziehung, ebenso von der ersten bis zur letzten Stufe Subjektivierung des Objektiven und wiederum von diesem unablösbar, betont die Seite der Variabilität. Ebendamit aber ist jenes Abstraktion, dieses Konkretion; die nur beide wiederum bloss wechselbezüglich zueinander bestehen. Seinem letzten Sinn nach also wäre das Subjektive das absolut Konkrete, das Objektive das absolut Abstrakte. In Wahrheit aber ist beides, die Abstraktion und die Konkretisierung, nur bedingt vollziehbar, ja nur als bedingte von bestimmbarem Sinn, als unbedingte nur Begriffs- grenze, letzter Fragesinn, „Gesichtspunkt“. Diese Erwägung mag, so abstrakt hingestellt, wenig fruchtbar scheinen. Aber nicht nur befreit sie von den endlosen Verwirrungen über die Begriffe des Objektiven und Subjektiven, sondern sie wirft helles Licht auf gradezu alle philosophischen Probleme. Plato behält ewig recht wenn er behauptet, man würde nicht bloss Erkenntnis, sondern Leben, Kraft, Seele, Gottheit zum Verschwinden bringen, wenn man die Kinesis der Eide nicht anerkennt. Möge der Verfasser, der die Transzendentalphilosophie vor der Psychologie schützen möchte, aber sie in eine — Theolo-

gie ausmünden zu lassen gar nicht scheut, hiernach urteilen, ob gerade er sich gegen die Variabilität des Logischen so sehr sträuben darf. Oder ist Gott etwa noch immer bloss der „unbewegte Beweger“? Ist er ein toter oder lebendiger, ein Gott der Toten oder der Lebendigen? — Doch davon später. Für diese Stelle genügt noch das Eine auszusprechen: Das Konkrete bedeutet, nach dem Gesagten, das Subjektive, doch nicht ohne die Objektsbeziehung, denn eben als das Konkrete ist es die Konkretion des Abstrakten; das Abstrakte dagegen bedeutet das Objektive, doch nicht ohne die Subjektsbeziehung, denn eben als das Abstrakte ist es die Abstraktion des Konkreten. Ist es nun, nach des Verfassers wie nach meiner Auffassung, der tiefste Mangel des Kantischen Systems, dass es zu sehr im Abstrakten stehen bleibt, das Konkrete zwar sucht, aber nicht voll erreicht, so versteht sich jetzt, inwiefern dieser Mangel sich fast deckt mit dem, der oben dahin ausgedrückt wurde, dass Kant nicht die Subjektivität zum Problem gemacht habe. Sie ist das um ebensoviele grössere Problem, wie das Konkrete mehr ist als das Abstrakte.

3. Die Prinzipien der Sinnlichkeit (Abschn. 3). Das Apriori der Sinnlichkeit, sagt der Verfasser, beweiße, dass diese doch nicht „von allem Logischen verlassen“ sei; in ihm kündige sich der Gedanke eines Logischen im Alogischen an (154). Mathematik sei nicht als solche und an und für sich anschaulich, wohl aber sei Darstellbarkeit in der Anschauung ihr spezifisch eigen. — Aber der neueren Mathematik gegenüber ist auch das Letztere schwerlich haltbar. Ist das Infinitesimale, das Imaginäre etc. in der Anschauung darstellbar? Stellt man sich aber einmal ganz auf den Boden der modernen Mathematik, so wird man sagen müssen, dass auch das Endliche und Reelle vom Unendlichen und Imaginären gar nicht unabhängig zu denken, sondern logisch ihm nachgeordnet ist; man prüfe etwa Dedekinds Ableitung der Zahl. Grenzsetzung und Unendlichkeitsbezug gehören schlechterdings zu einander, ganz nach Fichtes (übrigens schlicht Platonischem) Satz: Kein Unendliches, keine Begrenzung, keine Begrenzung, kein Unendliches. — Das Merkwürdigste ist, dass Kant selbst, von dem wir mit diesen Sätzen uns weit zu entfernen scheinen, in der Dissertation von 1770 die Sachlage im Grunde erkannt — und doch die falschen Schlüsse daraus gezogen hat. Gerade die (potentiell unendliche) Fortschreitung von Glied zu Glied in der Reihe setzt voraus, dass die Reihe als ganze „gegeben werden kann“, „gebbar“ (dabilis) ist; wozu nichts weiter erforderlich ist, als dass die, obgleich unendliche, Allheit der Reihenglieder gedacht werden kann als zu Einem gehörig, als Universitas (hier die vom Verf. in der Dissertation vermisste „synthetische Einheit“, Sect. I, § 2, III). So richtig hat Kant die Sache selbst gesehen — um nun zu folgern, und in die transzendente Aesthetik unverändert zu übernehmen: Anschauung und Verstandesdenken seien also nach Inhalt und Ursprung verschieden! Gewiss liegt eine Verschiedenheit vor, und zwar nicht des „Grades“, sondern des „Inhalts“. Aber nicht des Ursprungs, nämlich Erkenntnisursprungs. Sondern es handelt sich ersichtlich nur um die beiden streng zu einander korrelativen Seiten eines Verfahrens des Erkennens, und keines andern als des Denkens, des Intelligierens überhaupt; um das Denken der Einheit, die als solche Einheit des Mannigfaltigen, des Mannigfaltigen, das als solches Mannigfaltiges der Einheit ist. Punkt-um-Punkt-denken, Diskretion, und Denken der Totalität, Ganzheit der Reihe, kraft der Allheit, Universität der Punkte, Kontinuität, dies beides ist eins, ist die „synthetische“ Einheit. Und es ist beides Denken,

Intelligieren, nicht aber ersteres „Anschauung“, letzteres „Denken“ — oder gar umgekehrt. Das Eine kann gar nicht ohne das Andere bestehen, wie könnten also beide aus grundverschiedenen Erkenntnisquellen stammen? Höchstens gibt es ein Punkt-um-Punkt-denken, bei dem man aus dem Gedanken verliert, dass es nur Sinn hat im Kontinuum; kaum ein Denken des Kontinuum, nicht als Kontinuation der diskreten Setzungen selbst. Denn das hiesse: einer Totalität der Reihe, die nicht Totalität der Reihe wäre, sondern etwas jenseits dieser. Aber auch bei der diskreten Setzung kann man jederzeit, und muss man, wenn man durchdenkt, sich auf das Kontinuum, dessen Diskretion zur Frage steht (d. h. bei der Folge der Reihenglieder darauf, dass es die Glieder eben der Reihe, als ganzer, sind) zurückbesinnen. Das Merkwürdigste aber ist, dass Kant selbst darüber unsicher ist, welches der beiden Momente die „Sinnlichkeit“, welches der „Verstand“ zu verantworten habe. Nach der eben angeführten, schärfsten Darlegung wäre reines Denken das der Totalität, der Einheit, der Universitas (omnitude compartium absoluta, definiert er vortrefflich), die ja auch sicher nur „gedacht“, nicht „sinnlich angeschaut“ werden kann; während die (sukzessive oder simultane) „Koordination“, als auf der Bedingung der Zeit beruhend, der „sinnlichen Anschauung“ zugewiesen wird. Dagegen soll hernach gerade die Einheit, die Einzigkeit, das Vorhergehen der Ganzheit der „ihrem Wesen nach nur einigen“ Zeit, des seinem Wesen nach nur einigen Raumes vor aller Teilvorstellung den Anschauungs- und nicht Denkcharakter — keineswegs etwa den Apriori-Charakter — beider beweisen (§ 15 E, vgl. § 14, 2 etc., und entsprechend in der tr. Aesthetik). Die Momente der Zeit, heisst es an einer weiteren Stelle (§ 22, Anm. z. Schol.) folgen nicht aufeinander, das würde eine zweite Zeit voraussetzen, in der sie aufeinanderfolgen, sondern durch die sinnliche Anschauung wie durch eine stetige Reihe von Momenten laufen die Wirklichkeitsmomente (actualia) ab (descendunt) die Zeit selbst steht (vgl. auch hier KRV² 183. 225). Also grade das zugrundeliegende, stehende Kontinuum, die Einheit, Einzigkeit des Kontinuums ist jetzt „sinnliche Anschauung“, im Unterschied vom „diskursiven“, von Punkt zu Punkt fortschreitenden Denken! Nur ist dieser diskursive Charakter nicht der ursprüngliche, an sich notwendige Charakter des Denkens (während der Anschauung in jedem Fall, auch für einen „intuitiven Verstand“, der Charakter der Einzigkeit, Totalität verbleibt), sondern nur dem eingeschränkten und einschränkenden menschlichen Denken ist dies „sukzessive Durchlaufen“ eigen. Ja es wird sogar (§ 22 Schol.) als eine mögliche Erklärung dieser ganzen merkwürdigen Sachlage in Erwägung gezogen (freilich dann wieder zaghaft zurückgezogen), dass die Vorstellung der Zeit als einziger, unendlicher, unwandelbarer Grundlage alles Seins und aller Dauer das Phänomen die versinnlichte Darstellung der Ewigkeit (Zugleichgegenwärtigkeit) des intelligiblen Einen, als der Ursache — wie der im gleichen Sinne allem Ortsunterschied invariant zugrundeliegende einige und stehende Raum das Phänomen, die versinnlichende Darstellung der Allgegenwärtigkeit desselben intelligibeln Einen als Substanz (der „Kompräsenz“ aller Dinge) sei, welcher Ansicht die „mystische“ des Malebranche am nächsten stehe, dass wir alle Dinge in Gott anschauen! Es ist ersichtlich, wie schon hier die eben erst aufgestellte, angeblich wurzelhafte Verschiedenheit von Anschauung (jedenfalls als „reiner“) und (reinem) Verstand sich in nichts auflösen auf dem Wege ist: Ursprüngliche, Grund-Anschauung und ursprüngliches, Grund-Denken, d. h. beide in ihrer Totalität und Universalität genommen (beide sind aber so zu nehmen!)

würden völlig in eins zusammenfallen — wie andererseits Teilanschauung und Teildenken zusammengehen. Nicht länger aber dürfte dann die Totalität auf die eine, die Partialität auf die andre Seite verlegt werden. Der wirkliche Unterschied, den Kant im Sinn hat, ist offenbar kein anderer als der des Konkreten und Abstrakten. Darstellung in der Anschauung ist Darstellung im Konkreten, dagegen wird ihm Denken = Abstraktion. Denken ohne Anschauung ist leer d. h. abstrakt, dagegen Anschauung ohne Denken blind, undurchleuchtet, nämlich es bedarf der Abstraktion, um die Konkretion durchsichtig zu machen. Für den aber, der durchdenkt, gibt es kein Abstraktes anders als in Zurückbeziehung auf ein Konkretes, kein Konkretes anders als aus andererseits durch Abstraktion auseinanderzuhaltenden Momenten. Beides sind nur wieder die zueinander streng korrelativen Richtungen eines und desselben beziehenden Denkens. Das Problem des Konkreten ist kein andres als das des (intensiv) Unendlichen. Weil und sofern die Konkretion unendlich ist, bedarf sie der Auseinanderlegung in abstrakte Momente, und da ergibt sich nun die grosse Inkongruenz, die zu all den harten Scheidungen verleitet: dass die abstrakten Momente die Konkretion in ihrer Unendlichkeit freilich nicht erschöpfen. Aber warum verlangt man vom Endlichen, dass es die Unendlichkeit erschöpfe, vom Unendlichen, dass es sich erschöpfen lasse? Warum fordert man, die Einheit sollte selbst die Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit selbst die Einheit sein? Warum soll nicht genügen, dass jene die Einheit des Mannigfaltigen, diese die Mannigfaltigkeit des Einen ist? Und so die Begrenzung Begrenzung des Unendlichen, die Unendlichkeit Unendlichkeit der Begrenzungen? Warum muss Korrelation durchaus in absolute Identität, Einerleiheit der Begriffe umgedichtet werden?

Auch in dieser Frage erreicht der Verfasser, im noch viel zu engen Festhalten am Kantischen Buchstaben, nicht die volle Konsequenz seiner über Kant hinausführenden, dessen eigner tieferer Tendenz aber gerade entsprechenden systematischen Denkrichtung. Er findet in der „reinen Anschauung“ den haltbaren Sinn, dass dadurch dem Aposteriorischen seine logische Stelle angewiesen und es von vornherein dem Logischen als zugehörig unterstellt werde. Die reine Anschauung bedeute geradezu das Apriori des Aposteriori (S. 156. 157). Das heisst, es liege darin der Hinweis auf die transzendentale, synthetische Gesetzlichkeit, auf die Spontaneität des Denkens, obgleich sie selbst der Rezeptivität, aber als ihre Form d. h. Gesetzlichkeit zugerechnet wird (159). So entspricht es gewiss Kants eigner Gedankenrichtung. Aber damit wird dem Aposteriori noch eine viel zu unabhängige, losgelöste, auf sich gestellte Bedeutung eingeräumt. Das Aposteriorische muss sich vielmehr aus dem Apriorischen im gleichen Sinne erzeugen, wie die Einzelglieder der Reihe durch deren Gesetz, einzig in Beziehung auf die ganze Reihe, bestimmt, ja durch sie überhaupt nur sind, was sie sind. Das Aposteriori liegt in keinem Sinne ausserhalb des Apriori, so wenig wie umgekehrt. Am wenigsten ist das Aposteriorische erst da und ordnet dann dem Apriorischen sich ein. Nicht die Punkte, die Jetzt und die Hier sind etwas für sich und an sich, das dann in die Formen Zeit und Raum sich einstellt, sondern eines ist, wie Kant wenigstens einmal ganz direkt erklärt hat, nur des andern „Korrelatum der Synthesis“¹⁾. Die

¹⁾ KR V² 457 Anm. Vgl. dazu die Beweise der drei Analogieen, bes. * 245. 255. 262.

Einzelglieder ergeben sich, mit ihren gegenseitigen Stellungen und ihren dadurch allein bestimmten Sonderwerten, aus der ganzen Reihenordnung, wie diese umgekehrt die ganze nur ist, indem alle Glieder sie ausmachen. Dann aber muss der Gegebenheit ein aktives Geben entsprechen. Woher aber dieses? Was ist das Gebende? Das Gebende, d. i. Bestimmende muss wohl zuletzt das „Apriori“, der Intellekt selbst sein. Und so stellt es sich, wie sich zeigen wird, bei Kant auch schliesslich heraus.

Tritt nun in der transzendentalen Aesthetik als das Gebende das „Ding an sich“ auf, so muss darin wohl irgendwie der gebende „reine Verstand“ sich verbergen. Auf dem Boden der Dissertation war das auch wohlverständlich, beinahe selbstverständlich. Dem Verfasser aber, der diese Zusammenhänge bei Kant nicht durchschaut, muss nun das „Ding an sich“ und die im Hinblick auf dieses behauptete Subjektivität der „Bedingungen der Sinnlichkeit“ die grössten Schwierigkeiten bereiten. Gewiss komplizieren sich hier alle jene Unstimmigkeiten, die aus der Dissertation gänzlich unentwirrt in die tr. Aesthetik übergegangen sind. Ganz unnötig aber ist auch hier die Furcht vor dem Gespenst des Psychologismus. Das Apriori dürfe nur logisch, nicht psychologisch verstanden werden; man könne doch nicht die Zeit vor der Zeit erkennen. Die „ursprüngliche Erwerbung“ besage nichts „Mystisches“, sondern „einfach“ eine — psychologische bzw. anthropologisch-biologische Lebensfunktion, so wie auch die moderne Psychologie und Biologie von Gedächtnis, Denken, Wollen, Nahrungs- und Geschlechtstrieb ohne Bedenken rede und reden dürfe. Es besage nichts mehr, als dass „ein Grund dazu im Subjekte“, dass Potenz von Aktion zu unterscheiden sei (169 f.). — Der Psychologie entgeht also der Verf. doch nicht, ihr ist auf keine Weise zu entgehen. Aber diese oberflächliche, zu einem wirklichen Verständnis schlechterdings nichts fruchtende Psychologie der einfachen Rückübersetzung der Aktion in die Potenz wäre doch wohl ersetzbar durch eine tiefere, die zwar auch nur vom Objektiven auf den „Grund“ in der Subjektivität zurückfragen kann (nichts andres ist überhaupt möglich), aber beides, das Objektive und das Subjektive, soviel möglich, in seiner letzten Tiefe zu fassen sucht. Doch geht uns hier vorzugsweise an, dass nach dem Grunde in der Subjektivität zu fragen denn doch nicht umgangen werden kann. — Aber Subjektivität und Realität, Wirklichkeit, heisst es dann weiter, müssen sich wohl nicht ausschliessen, da eine „subjektive Realität“ den Bedingungen der Sinnlichkeit zugeschrieben wird. Die Subjektivität selbst (so deutet er es sich) sei wirklich, diese Realität liege grade in der empirischen (? es handelt sich doch um das Apriori!) Subjektivität (S. 171). Als subjektiv gerade seien die Vorstellung des Raumes und der Zeit „apriori objektiv“ (172). Sie sind nach Kant, wie man weiss, „an sich, ausser dem Subjekt nichts; nichtsdestoweniger in Ansehung aller Erscheinungen . . . notwendig objektiv“. Allerdings in Ansehung der Erscheinungen, nicht als Objekte oder Gegenstände „an sich“. Also (schliesst der Verf.), insofern wirklich, sind sie subjektiv, insofern nicht wirklich, objektiv (173). Wie ist das zu verstehen? Nach dem Verfasser so, wie Descartes lehrt, dass das Mathematische, obwohl nirgends ausser mir wirklich, dennoch ist und gänzlich unabhängig von mir besteht d. h. gilt; oder wie Frege dagegen streitet, dass man das „objektiv Unwirkliche mit dem Subjektiven vermenge“. Der Raum, ebenso die Zeit, sei „zwar subjektiv, nämlich der Realität nach, aber darum nicht bloss subjektiv, sondern auch objektiv, objektiv aber nicht der Realität sondern der Gültigkeit

nach“ (174), was besage, dass „ihre Grundsätze als Regeln gelten“ (175). Die Regel also, das Gesetz sei es, was die objektive Gültigkeit bedingt. Damit aber werde die transzendente, synthetische Gesetzlichkeit nun auch zur eigentlichen Grundlage der Anschauung. Sonst bliebe diese unbestimmt, alle Bestimmung beruhe ja auf der transzendentalen Gesetzlichkeit der Synthesis (175—177). — Dies alles ist als Interpretation recht anfechtbar. Von allem andern aber abgesehen: die Begründung der objektiven Gültigkeit der Mathematik durch die tr. Analytik ist ganz etwas andres als die Begründung der nur bedingt objektiven, letztlich aber „bloss“ subjektiven Realität des Raumes und der Zeit, welche die tr. Aesthetik gegeben haben will. Die Verquickung beider Gedankengänge ist interpretatorisch nicht haltbar. Die Behauptung der tr. Aesthetik ist, dass Raum und Zeit als besondere, unterscheidende Beschaffenheiten unserer Sinnlichkeit für diese allein gelten, damit zwar auch für Gegenstände, aber nur sofern sie dieser Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit gemäss uns „gegeben“ werden, also wiederum nur für uns. Um die „Bestimmung“ dieser Gegenstände handelt es sich hier noch gar nicht, nach dieser fragt erst die tr. Analytik. Sie wird nur im Sinne der Vorwegnahme in der tr. Aesthetik schon mitberührt, nämlich da wo (in der 2. Aufl., unter dem besonderen Titel der „transzendentalen Erörterung“) die Bedeutung der reinen Anschauung als Wissenschaftsgrundlage schon mit herangezogen wird; sie bildet nicht den Fragepunkt der tr. Aesthetik an sich. So enthält das „subjektiv und objektiv“ für Kant aber gar nicht die Schwierigkeit, der des Verfassers (jedenfalls also unkantische) Interpretation abhelfen möchte. Worauf es für Kant hier entscheidend ankommt, ist vielmehr, dass die zeit-räumliche Beschaffenheit der Gegenstände subjektiv nicht bloss in dem allgemeinen Sinne ist, in dem überhaupt alle Erkenntnis natürlich einen Grund im Subjekt haben muss, sondern dass durch eine spezifische Subjektivität dieser unterscheidenden Art unseres Anschauens die absolute Objektivität ausgeschlossen ist; dass der abgesehen von dieser besonderen Bedingtheit unserer Anschauung etwa denkbare, vom reinen Intellekt vielmehr geforderte absolute Gegenstandscharakter eine ganz bestimmte Einschränkung erleidet, welche das Wort „Erscheinung“ ausdrücken soll. Diese ganze Aufstellung aber ist allein aus den Voraussetzungen des grundsätzlich doch nun von Kant verlassen Standpunktes von 1770 verständlich, mit dem Ergebnis der tr. Analytik dagegen unvereinbar. An deren Ende (in dem Abschnitt über Phänomene und Noumena) wird denn auch dies alles nachträglich richtiggestellt. (1248 ff. Die Hindeutung auf die Diss. ist hier mit Händen zu greifen. Weniger offen ist sie in der, sachlich dafür um so einschneidenderen, Darstellung der 2. Aufl. S. 305 ff.) Diese Sachlage durfte nicht verschoben, sondern musste in voller Deutlichkeit vorgelegt werden, wenn der Leser Kants in der Frage irgend klar sehen soll. Die Harmonisierung, die der Verf. zwischen der tr. Aesthetik und der tr. Analytik durch die oben wiedergegebene Gedankenreihe leisten will, wird jeder strenger Nachprüfende sofort als unhaltbar erkennen. — Eine schlagende Bestätigung seiner Ansicht, überhaupt den „exaktesten Ausdruck“ für die transzendental-kritische Bedeutung von Raum und Zeit glaubt der Verfasser schliesslich (S. 178) in einer Kantischen „Reflexion“ (II N. 409) zu finden, wo beide als ideale „Komposita“ von Relationen bezeichnet werden. In dem Ausdruck Komposita nämlich liege die Synthesis, also besage der Ausdruck: Raum und Zeit seien begründet in der transzendentalen Gesetz-

lichkeit der Synthesis. Aber der Ausdruck steht vielmehr ganz im Gedankengange der Dissertation, die (§ 1) eben von der Frage des Compositum ausgeht. Danach ist die compositio in Zeit und Raum allerdings genetice i. e. per synthesis möglich, aber ebendamit einem eigentümlichen Gesetze der Anschauung und nicht des reinen Verstandes angehörig. Die reine Verstandeseinheit (hier noch nicht Synthesis, synthetische Einheit genannt) ist etwas ganz andres, wir haben sie oben kennen gelernt.¹⁾

4. Die Prinzipien der Verstandeserkenntnis (Abschn. 4). Die Kategorien müssen nach einem Prinzip abgeleitet werden, als die Einheitsfunktionen des Urteilens (S. 197 f.), als die „Arten der tr. Apperzeption“ (Fortschr. d. Metaph., S. 228). Wie sind sie zu finden? Ist Vollständigkeit „im enumerativen Sinne“ zu fordern? Wir hörten schon, dass der Verfasser sich, mit Rickert, für ein „offenes System“ entscheidet, und wie dies gemeint ist. Eingehend wird die „subjektive“, dann die „objektive Deduktion“ erläutert. „Gegeben im absoluten Sinne“ ist das Sein des Gegenstands nicht, „aufgegeben“ nur im subjektiven Sinne, „Ergebnis“ in logischer Bedeutung (216¹). — Aber Ergebnis eben auch nicht „im absoluten Sinne“, sondern im ewigen Prozess synthetischer Vereinigung hervorgehend! Das tritt, hier und durchweg, gar nicht als die für Kant entscheidende Frage heraus. — Der Gegenstand ist von der Erkenntnis zwar unterschieden, aber dennoch ausserhalb ihrer nichts: diese „Antinomie“ zu lösen sei Kant durch die Unausgeglichenheit seiner Lehre vom Ding an sich gehindert worden. Für den Verfasser löst sie sich so, dass der Gegenstand nicht ausserhalb der Erkenntnis existiert, aber unabhängig vom Erkennen gilt (217). — Aber das ist nicht das Problem, ob er überhaupt, sondern ob er schlechthin gilt! — Der Gegenstand ist weder bloss Bewusstsein, noch bloss seine formale Einheit, sondern das, was diese notwendig macht. Er ist „regelbestimmt im Verhältnis zum Begriff und darum notwendig einheits-

¹⁾ Auf die Anmerkung über Kuntze kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden. Der von diesem hervorgehobene Unterschied der Bestimmtheit zwischen Zeit und Raum scheint mir der zu sein, dass die Zeitfolge, als die schlechthin einfache (eindimensionale) des Vor und Nach keiner anderweitigen Bestimmungsstücke bedarf, während die räumliche Koordination in ihrer Mehrdimensionalität auf unendlich verschiedene Weise möglich, also durch den Raum selbst noch nicht bestimmt ist. Dort aber wie hier liegt in der Anschauung als solcher überhaupt nicht Bestimmung, auch nicht allgemeinste, sondern nur Bestimmungsmöglichkeit. Durch diese ist aber der wirklichen Bestimmung (die in jedem Fall von der Regel des Verstandes abhängt, s. z. B. 262) bei der Zeit der Weg auf eine einzige Art gewiesen, beim Raume auf unendlich verschiedene Weise möglich. Dieser Unterschied hilft vielleicht erklären, warum beim Schematismus nur auf die Zeit, nicht ebenso auf den Raum Rücksicht genommen wird, während doch die „Restriktion“ der reinen Verstandesbegriffe auf beide Bedingungen der Anschauung gleichmässig gefordert ist. Indessen ergibt sich aus der bedeutsamen „Allgemeinen Anmerkung“ der 2. Aufl. zum System der Grundsätze (S. 288 ff.), dass der Raum in der Tat mindestens in gleicher, eigentlich in erster Linie hätte herangezogen werden müssen. Zeitliche Bestimmung, als wirkliche, ist selbst nur durch räumliche möglich, trotzdem die Zeit als „Bedingung der Möglichkeit“ der Anschauung dem Raum vorgeht.

bestimmend im Verhältnis zum Bewusstsein“ (218). — Richtig soweit. Aber die blosse allgemeine Regel „bestimmt“ niemals die Bewusstseinseinheit schlechthin das ist die „Antinomie“, zu deren Lösung soweit noch gar nichts beigetragen ist. Kants Lösung der Gegenstandsfrage ist, so wie sie in der tr. Analytik gegeben wird, richtig, soweit sie reicht, aber nicht zureichend. Sie begründet die Gegenständlichkeit nur als bedingte, aber sie ist schlechthin gefordert. Davon spricht der Verfasser gar nicht, es ist aber für Kant die eigentliche Kernfrage. Hier wie durchweg ist es das Problem der Einzigkeit der Bestimmung, an dem der Verf. vorbeigeht. Die tr. Apperzeption wird nur gewürdigt als allgemeine Funktion der Vereinigung, aber diese führt als solche nur zur Regel, zum Gesetz, nicht zur Individualbestimmung. Und doch weist Kant auf dies Problem deutlich genug hin mit dem Merkmal der „numerischen“ Einheit, welches er der Apperzeption beilegt. Und: „Es ist nur eine Erfahrung“, wie nur ein Raum, eine Zeit (110). Woher? Das hätte wenigstens gefragt werden müssen. Die Antwort freilich ist nicht hier, sondern erst in der tr. Dialektik und KU zu suchen.

Dagegen bemüht den Verfasser auch hier fort und fort die leidige Frage der Subjektivität. Nur das Bewusstwerden können (dass das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen „muss“ begleiten „können“) werde behauptet, darin liege schon die Erhebung vom Subjektiven zum Transzendentallogischen (S. 220). Das Ich der tr. Apperzeption sei kein Ich der „Wirklichkeit“, sondern dem „Vermögen“ nach; auch nicht wirkliches Vermögen „im Sinne der Psychologie“, sondern transzendente Bedingung der „Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses“ (222). So nur verstehe sich, wie „subjektive Bedingungen sollen objektive Gültigkeit haben“ (230). Also eben nicht als subjektive. Nicht ein absolutes Subjekt im Sinne des subjektiven Idealismus oder Spiritualismus sei die Voraussetzung, die Subjektserkenntnis überhaupt von keiner höheren Dignität als die Objektserkenntnis. Die Lehre Kants, dass der innere Sinn, „auch sogar uns selbst nur, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein darstelle“, sei mit systematischen Schwierigkeiten zwar behaftet, aber sichere wenigstens gegen den subjektiven Idealismus (231¹). Auch der innere Sinn werde ja erst durch die kategoriale Gesetzlichkeit, also von der objektiven Seite her bestimmt (231, Text). Freilich durch die Kategorien allein wird kein Gegenstand bestimmt, sondern nur auf Grund der Kategorien. — Wodurch also? — „Mag das Material der Sinnlichkeit auch immer gegeben sein müssen . . .“ — Ein solches „Mag auch immer“ verrät beim Verf. hier wie öfters ein gewisses Ausweichen vor dem letzten Ernst der Frage. — Bestimmung und Bestimmbares sind nichts ohne einander, doch darum keines mit dem andern identisch, auch liegt nicht eines im andern, aber beide bilden eine unlösbare Korrelation. „Keine Anschauung, die nicht kategorial bestimmt wäre, aber auch kein kategorial Bestimmbares ausser der Anschauung“ (231). — Richtig die „Korrelation“. Aber die Anschauung ist als solche kategorial nicht bestimmt, sondern nur bestimmbar. Wie sie bestimmt werde, bleibt unbeantwortet. Mit Worten wie „gegeben“, „Material“ ist das Problem allenfalls nur gestellt, nicht gelöst. Und es bleibt die Dualität der Erkenntnisbedingungen, die doch überwunden werden sollte.

Darum muss der Verfasser sich daran stossen, dass durch den Schematismus eine Ungleichartigkeit der beiden Erkenntnisfaktoren Anschauung und Begriff erst vermittelt werden soll (S. 234 ff.). Aber die Ungleichartigkeit liegt

doch wirklich vor. Die Einzigkeit der „Anschauung“ fügt sich nicht von selbst der „Identität der Funktion“, die auch in fortgesetzter Spezifikation immer allgemein bleibt. „Subsumtion“ ist wohl kein hinreichend präziser Ausdruck, aber die Forderung eines vermittelnden „Dritten“ darum nicht weniger begründet. Das „Bild“ leistet die Vermittlung nicht. Es ist einzeln, und ist Repräsentant des Allgemeinen, aber woher? Daher, dass wir dieses bei ihm denken. Aber damit stehen wir scheinbar wieder im Allgemeinen und kommen nicht zum Einzelnen. Dennoch ist Kants Lösung richtig intendiert. Die Regel der Zeitbestimmung ist als Regel allgemein, dennoch gerichtet auf Bestimmung des Einzelnen. Nun gehört auch die räumliche Bestimmung dazu (s. o. S. 442 g. E.); und dann die Schematisierung nicht der oder jener, sondern stets aller Kategorien auf beide als feste Bezugssysteme; wie es dann in den Grundsätzen zwar nicht rein durchgeführt, aber als Leitgedanke wohl erkennbar ist (am deutlichsten im Beweise der zweiten Analogie). Die „produktive Einbildungskraft“, als „Ausübung der Spontaneität“ bestimmt von dieser selbst unterschieden (§151), strebt dieselbe Vermittlung an, aber macht den Schematismus darum nicht überflüssig, denn sie bleibt ganz im Allgemeinen der „Erzeugung“ (d. i. Konstruktion) stehen und fragt noch nicht nach den Mitteln und Wegen, wie sie zu vollführen sei. Dazu gehört nicht bloss die Kategorie, sondern das System der Kategorien, wie es durch den Schematismus zum System der Grundsätze sich entfaltet. Wer das verkennt, hat das Problem gar nicht gesehen. Alles Bemängeln der (gewiss anfechtbaren) analytischen Fassung des Schematismus kann von der Genialität des Kerngedankens nichts abstreichen. Der Verfasser fühlt etwas davon, trifft aber nicht den Kernpunkt des Problems, und darum auch nicht der Lösung. Zuletzt (S. 241) erkennt er selbst Kategorie, Schema und Bild immerhin als dreierlei, zwar nur in der Reflexion und Abstraktion verschieden, für sich Eines, aber doch dimensional so verschieden wie Kategorie und Anschauung. Auch das trifft nicht ganz die Sache. Der Unterschied des Allgemeinen und Individuellen ist nicht bloss dimensional, nicht bloss ein Unterschied der Reflexion, so wenig wie der des Endlichen und Unendlichen, auf den er zurückgeht. Die Vermittlung zwischen beiden ist der Fortgang in der Reihe. Dieser geht eigentlich nicht vom Endlichen, als dem „Gegebenen“, zum oder „ins“ Unendliche, sondern aus dem Unendlichen zum Endlichen; er „gibt“ es erst, d. h. „erzeugt“ es, durch die Begrenzung. Das ist der Sinn der „Reihe“. Darum darf nun (§195) das (in der tr. Deduktion schon mannigfach vorbereitete) aktive „Geben“ d. h. „unmittelbar in der Anschauung Darstellen“ auftreten.¹⁾ Der Schematismus ist die Methodik der Reihenbildung.

¹⁾ KRV §221: geben d. i. zu Stande bringen, dann: erzeugen, konstruieren. 254. 271. 287 u. ö. Vgl. 180: Verfahren, einem Begriff sein Bild zu verschaffen . . . 182 dadurch dass ich die Zeit selbst . . . erzeuge. Und dazu wieder (in der tr. Deduktion) 138 synthetisch zu Stande bringen; 149: weil ich keine Anschauung habe geben können. 151f.: korrespondierende Anschauung geben = den Sinn, seiner Form nach, der Einheit der Apperzeption gemäss, bestimmen (= produktive Einbildungskraft); 154f. ziehen . . . beschreiben . . . sukzessiv bestimmen etc. 156: Darstellungsart, 158 Anm.: Actus (Spontaneität) des Bestimmens; 160 Anm.: da durch sie (eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört), indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt, der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden etc.

Damit ist die bloße „Korrelation“ (260) weit übertroffen; mit der es übrigens seine Richtigkeit hat.

Die nicht volle Würdigung der Bedeutung dieser Frage erklärt einigermaßen, warum das System der Grundsätze, der Kern des aufbauenden Teils der Kritik, nur ganz kurz vorgeführt wird. Eine eingehendere Untersuchung erfährt dagegen der Abschnitt über Phänomene und Noumena (S. 261 ff.). Die Hypostasierung des „An sich“ zum absoluten Ding wird natürlich abgewiesen. Aber auch das Noumenon „im negativen Verstande“ bezeichnet für unseren Verstand nur eine leere Stelle (263). Dagegen ist im „transzendentalen Gegenstand die Sicherung der Objektivität gesetzt, die der reine Verstand als Gesetz garantiert“. Er ist nicht Erscheinung, aber das allgemeine Etwas = X, auf das alle Erscheinungen bezogen sind; die „logische Bedingung, das logische Gesetz, dass die sinnlichen Data aufeinander (?) zur Einheit bezogen sein müssen, damit aus ihnen die Erscheinung als Erscheinung aufgebaut werden kann“; das Korrelatum der Einheit der Apperzeption, d. h.: „Wie die tr. Apperzeption Gesetz des Aufbaus, so ist der tr. Gegenstand Gesetz des Aufgebautseins der Erscheinung“ (264). Sein Sein liegt nicht in dinghafter Existenz, sondern in seiner Geltung. Aber, eben als Gesetz für alle Erscheinungen einerlei, ist er noch nicht bestimmte Bedingung der bestimmten Erscheinung. Diese vertritt dagegen, nach dem Verfasser, das recht verstandene Ding an sich (265). Es ist „Bestimmungsgrund für bestimmte Mannigfaltigkeitssynthesen“ (266), oder der „Besonderheit des tr. Gegenstandes.“ Deshalb spreche Kant im Plural von „Dingen an sich“, dagegen vom tr. Gegenstand nur im Singular. — Ich vermisze für diese Interpretation des Dings an sich überzeugende Belege. Aber auch wenn man sie zugäbe, wäre nicht einzusehen, wieso damit eine „befriedigende Auflösung“ des Problems der „bestimmten Mannigfaltigkeiten“ gegeben wäre. Dies bemerkt der Verf. dann auch selbst (267f.). Doch seien damit, wie auch im „wertvollen Teil des Schematismus“¹⁾, „die wichtigsten Mittel dargeboten, die nicht allein historisch für die KU, sondern auch prinzipiell-systematisch für die Problemlösung von entscheidender Bedeutung sind.“ Ich vermag das, namentlich soweit das „Ding an sich“ dafür in Frage kommt, nicht zu erkennen. Darin wäre, die ganze Deutung einmal zugegeben, das Problem doch wieder nur bezeichnet, nicht gelöst. In der Tat bleibt auch für den Verfasser die entscheidende Lösung für die KU vorbehalten. Zwar der „Gegenstand an sich selbst“ vertritt nach ihm jene „logische Erkenntnisgesetzlichkeit, die, unabhängig von unserem Verstande, für unseren Verstand gilt, in der der reine Verstand für die bestimmte Erscheinung als ihre Bedingung die Einheit der Form und der Materie fordert“. Aber diese Forderung bedarf einer Erfüllung „neuer Art“. Ihre tiefste und reifste Erfüllung wird sie erst finden durch einen „höheren

¹⁾ Erst hier (S. 267) erfährt man, dass schon der Schematismus auf das Problem der bestimmten Mannigfaltigkeiten überhaupt Bezug hat. Zwar wurde das Schema schon vorher (S. 239) mit der „bestimmenden Urteilskraft“ in Verbindung gebracht, aber diese, d. h. die bloße Deduktion aus allgemeinen Obersätzen, reicht ja zur Individualbestimmung nicht hin, sondern diese erfordert die „reflektierende“ Urteilskraft. Dass aber in der Tat durch die Methodik der Reihenbildung, die der „gute“ Sinn des Schematismus ist, für die refl. Urteilskraft die Möglichkeit gegeben ist, wird sich weiter unten ergeben.

Verstand“, der jetzt noch ein „Problema“ ist, sich aber dereinst als „höchsten Verstand“ enthüllen wird (269).

5. Im Zentrum der Kantischen Philosophie steht, nach dem Verfasser, die tr. Dialektik, als die Lehre von den Prinzipien der Vernunftkenntnis (Abschn. 5). Sie leitet von der theoretischen Philosophie hinüber zur praktischen und bereitet die Synthese vor, welche die KU vollzieht. (Dass ursprünglich die KRV das Ganze der kritischen Grundlegung gegeben haben wollte, der nur noch das „System“, — die Metaphysik der Natur und der Sitten, keine weitere — folgen sollte, habe ich in der Einl. zur Ausg. der KPV, Akad.-Ausg. V 489 ff. nachgewiesen.) Ueberwiegend beschränkt sich der Verf. gleichwohl auch hier auf Bericht und Erläuterung. Aus Anlass der regulativen Bedeutung der Ideen wird (S. 285) gebührend betont, dass diese nicht eine bloss subjektive ist, in ihrer objektiven Geltung aber schon ein überregulatives, ein in einem neuen Sinne konstitutives Moment einschliesst: die Idee konstituiert zwar nicht einen Gegenstand, sei es in der Starrheit des Seins eines Gliedes der Reihe oder des unbedingten Anfangs- oder Endgliedes einer solchen, aber sie konstituiert den prozessualen Reihencharakter selbst. Diese Art Konstitution aber führe über die tr. Analytik hinaus, werde dagegen grundlegend für die praktische Philosophie und für die KU. — Die Auflösung der dritten Antinomie beruht auf dem Unterschied der transzendental-kritischen von der dogmatischen Bedeutung des „Dings an sich“. Die Kausalität durch Freiheit bedeutet nicht ein reales Vermögen, das in die Natur eingreifen, den natürlichen Ablauf unserer Handlungen suspendieren und wie ein Deus ex machina zum Realgrunde werden könnte, der unser Handeln in der oder jener Richtung dirigierte (288); sondern nach dem Sollen ist die Frage und nach dem Grunde des Sollens. Für dieses, nicht für die Erscheinung der Handlung liegt der Grund im Ding an sich. Der Grund der Möglichkeit der Handlung, sofern sie sein soll, nicht sofern sie bloss tatsächlich stattfindet, ist der „blosse Begriff“ des Gesollten. Das „Ding an sich“ aber ist, nach dem Verfasser, eben dieser „Begriff, der der Grund jener Handlung ist, deren Möglichkeit durch ein Sollen ausgedrückt wird, die Bedingung also dafür, dass der Handlung ein Ziel, eine Aufgabe gesteckt werden kann“ (289 f.). Das setze aber die kritische Bedeutung des Dings an sich als des transzendentalen Einheitsgrundes der bestimmten Erscheinung voraus. „Ursache“ heisse es nur als die „besondere Bestimmungsbedingung der besonderen bestimmten Erscheinung“. Dementsprechend wird auch der „intelligible Charakter“ erklärt. — Inwiefern hier nach der Bestimmung der „Erscheinung“ überhaupt zu fragen sei, ist nach dem vorher Gesagten nicht recht verständlich. Diese könnte das „Noumenon“ der Freiheit weder leisten noch ist das seine Aufgabe. Einzig die Bestimmtheit des Sollens gilt es zu begründen. Das Sollen bestimmt sich unter dem Gesetz des Sollens, wie die Erscheinung unter dem Gesetz des Erscheinens. Nicht die Erscheinung, das Geschehen, Stattfinden, der Vorgang in Zeit und Raum wird durch Freiheit bestimmt, sondern allein die Handlung, sofern sie gewollt ist und in diesem Wollen das Urteil, das und das solle sein, einschliesst. Nur ein Sollen kann ein Sollen, und ein Sollen kann nur ein Sollen bestimmen, nämlich das allgemeine das jeweilig besondere; niemals bestimmt ein Sollen, als solches, eine Erscheinung. Dass es ausgesprochen wird von etwas, das als Erscheinung in Zeit und Raum sich darstellt oder vielmehr erst darstellen soll (das und das soll dann und dann etc. geschehen), ändert

nichts an der strengen Scheidung der Begründung des Sollensurteils von der des Urteils des Geschehens. Die intelligible „Kausalität“ heisst „Kausalität“ nur sofern sie gesetzliche Bestimmung ist. Aber eben nicht eines Geschehens in der Zeit; das bedeutet „Kausalität“ für Kant ja erst auf Grund der „Restriktion“ auf die Bedingungen der Sinnlichkeit. Mir scheint klar, dass Kant diese einfache Lösung eigentlich immer im Sinn hat. Nur erschwert er sich und dem Leser die Sache dadurch, dass er fortwährend von einer „Wirkung“ der intelligibeln Kausalität „in der Sinnenwelt“ spricht, während das, was allein ihre „Wirkung“ heissen dürfte, gar nicht in der Sinnenwelt „angetroffen“ d. h. in einem zeitlichen Vorgang aufgewiesen, sondern nur, als selbst „intelligibel“, bei einem solchen gedacht werden kann. Kausalität „erscheint“ überhaupt nicht, wird nicht „angetroffen“, sie kann nur gedacht werden. Die klarsten Fassungen aber sind von dieser irreleitenden Ausdrucksweise frei; so besonders KRV² 575: Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen (hier nicht: Ursachen!) aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt usw. In dieser hat das Sollen gar keine Bedeutung. Noch so viele Naturgründe können nicht das Sollen hervorbringen (noch umgekehrt!), sondern die Vernunft macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen . . . nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden. Allerdings erwartet sie von diesen doch „Wirkungen in der Erfahrung“, aber keine andren, als dass, erkennbarer Weise, unter einer Idee gehandelt wird (576). „Bisweilen finden wir oder glauben wenigstens zu finden“ — mehr wird also garnicht gefordert! — „dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen der Menschen bewiesen haben und dass sie nur darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, weil sie durch Gründe (!) der Vernunft bestimmt waren“ (578). Wieso bestimmt? Als „Erscheinungen“? Direkt jedenfalls nicht; indirekt nur, sofern nach dem Grunde (nicht, im sonstigen Sinn des Wortes, aus der Ursache) der Idee gehandelt und durch solches Handeln allerdings eine Veränderung in der Sinnenwelt bewirkt worden ist. Aber dies Bewirken liegt ganz auf der Seite der Erscheinung. Welchen Anteil dagegen an dem Einsetzen der Ursache zu solchem Bewirken der (von dieser Ursache ganz verschiedene) „Grund“ der Idee hatte, ist, wie dann sehr nachdrücklich eingeschärft wird (579 mit Anm.), empirisch niemals feststellbar. Die „Kausalität“ der Vernunft „hebt“ ja überhaupt nicht „zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen“. Sie liegt rein im intelligibeln Charakter d. h. der „Denkungsart“, im Unterschied vom empirischen, der „Sinnesart“. Diese allein ist empirisch erkennbar, jene hinsichtlich ihrer Wirkung in der Sinnenwelt sogar dem Handelnden selbst „gänzlich verborgen.“

In der Reduktion der „rationalen Theologie“ auf die Systemeinheit tritt bereits (!) das Problem der Besonderheit in den Kreis der Erörterung (S. 297). Dadurch gewinnt die Idee ihren sicheren, wenn auch immer noch näher zu bestimmenden Zusammenhang mit der Erfahrung, und damit eine überregulative, objektive Bedeutung (298). Die regulativen Ideen begründen den „Zusammenhang von Gattungen, Arten, Unterarten u. s. f. bis zu den Individuen“, sagt der Verf. (ebenda). Allein das letztere steht nicht da. Nach KRV² 683 f. reicht der Zusammenhang nach den regulativen Prinzipien ausdrücklich nicht bis zum Individuum. Das Gesetz der Spezifikation verlangt

von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, zwar nicht eine „wirkliche Unendlichkeit“, wohl aber eine abschlusslose, „unaufhörlich fortzusetzende Spezifikation“. Das Problem des Individuums soll also durch die regulativen Prinzipien noch gar nicht gelöst sein. Sie gehören in der Tat, nach der Redeweise der KU, noch ganz der „bestimmenden Urteilskraft“ an, die Individualbestimmung dagegen ist es, welche, im Unterschied von dieser, die „reflektierende“ fordert. — Im „Ding an sich“ sei bereits das Problem der Besonderheit (Individuation) aufgerollt worden (299). Deshalb legt der Verf. grosses Gewicht darauf, dass „Idee“ und „Ding an sich“ nicht etwa eins sind.¹⁾

6. Am wenigsten gefördert finde ich die Probleme der praktischen Philosophie (3. Kap.). Kaum eine der Fragen von unabsehbarer Tragweite, die Kant hier zu lösen übrig gelassen hat, wird ernstlicher in Angriff genommen, die meisten gar nicht berührt. Über die allererste Systemfrage, die hier zu stellen gewesen wäre, die nach dem Systemgrunde des Unterschieds des Theoretischen und Praktischen überhaupt und dem genauen Sinn ihrer schliesslichen Einheit in „einer und derselben Vernunft“, hört man nicht nur nichts, das über Kant hinausführte, sondern es wird auch keiner der tiefen Ansätze zu einer Weiterbildung, die in dieser Hinsicht bei ihm selbst doch vorliegen, beachtet (so die Übertragung der Kategorien auf die praktische Vernunft). Es genügt heute, es genügt schon seit Fichte bei weitem nicht, zu wiederholen, dass theoretische und praktische Vernunft insofern eins sind, als es sich hier wie dort um „Geltung“ — logische Erkenntnisgeltung dort, Willensgeltung hier — handle, dass daher die Fragen auf beiden Seiten parallel liegen (302 f.) und die beiderseitigen Prinzipien streitlos miteinander bestehen. Sondern es müsste gezeigt werden, erstens, was die eine und selbige „Vernunft“ d. h. welches die letzten Prinzipien oder kategorialen Grundlagen sind, die für beide Gebiete gemeinsam gelten, und dann, wie aus dem gemeinsamen letzten und zwar logischen Grunde die für alle weiteren grundlegende erste Scheidung in die beiden Richtungen des Theoretischen und Praktischen mit logischer Notwendigkeit fliesst. Darauf gibt keine zureichende Antwort etwa der Satz, dass „die theoretische Zweckbestimmung eine Spezifikation der Zweckidee überhaupt“ ist, oder der andre, dass die Erkenntnislehre bei Kant „in letzter Linie selbst auf ein Sollen im objektiven Sinne basiert“ sei (302). Theorie ist nicht als solche zweckgerichtet, Erkenntnis nicht als solche Willenssache, obwohl man gewiss Erkenntnis will und ihr gar nicht nachfragen würde, wollte man sie nicht. Kant jedenfalls hat sie nicht als Zweck, als Gewolltes oder Gesolltes, sondern an sich selbst, als Erkenntnis untersucht und begründet. Viel eher könnte man sagen, er hat das Sollen, die Idee auf Vernunft, auf Urteil, also gerade in letzter Linie auf

¹⁾ Die Polemik gegen Cohen hierüber erledigt sich dadurch, dass unter Gleichwertigkeit oder Äquipollenz der Begriffe Ding an sich, Idee etc. (Th. d. Erf.² 551. 512) ersichtlich nicht Gleichbedeutung dieser Ausdrücke, sondern eine solche Entsprechung gemeint ist, dass dasselbe Grundverhältnis, aber eben in verschiedener Hinsicht, unter jedem dieser Begriffe dargestellt werden kann. Den schlichten Erfahrungssinn des Dings an sich aber, und zwar eben für die Bestimmung des Besonderen — erst zuletzt, nach der Methode der reflektierenden Urteilskraft, des Individuums — hat gerade Cohen, soviel ich weiss als erster, erkannt (s. ebenda 564. 572, vgl. 520 ff. bes. 521.).

Erkenntnis basiert, und dann nach Gründen dafür gefragt, warum das Urteil, die Erkenntnis in einer besonderen Richtung oder Dimension die Gestalt des Sollens annimmt. Erkenntnis bleibt ihm immer der übergeordnete Begriff. Auch der Primat gilt in der Verbindung der theoretischen und praktischen „Vernunft“ zu „einem Erkenntnis“, nicht zu einem Sollen. Es ist jedenfalls nicht Kantisch, logische Erkenntnisgeltung und Willensgeltung gegeneinander zu stellen, Erkenntnisgründe und Rechtsgründe des Willens parallel zu setzen, sondern Willen ist auch Erkenntnis. So muss auch das „Faktum“, an welchem, nach transzendentaler Methode, die Aufstellung der „Gründe“ sich zu bewähren hat, hier wie dort das Faktum einer Erkenntnis sein; und nun hätte gefragt werden müssen, welches ist diese Erkenntnis? Muss sie nicht hier wie im theoretischen Gebiet sich zur Wissenschaft verschärfen, um zur verlangten Bewährung der praktischen Prinzipien zuzureichen? Statt dessen spricht der Verfasser sehr unbestimmt von einem „Anknüpfen“ der praktischen „Vernunftskritik“ (so!) an das „Faktum des Wollens“. Nur hinterher entfaltet sich das aus diesem also geschöpfte „Wertproblem schlechthin“ (ein ganz unkantischer Begriff!) „kontinuierlich in die einzelnen Wertgebiete der Sittlichkeit, der Religion, des Rechts und des Staates“ und legt damit „die praktische Philosophie sich in Ethik, Religionsphilosophie, Rechts- und Staatsphilosophie auseinander“. Dass diese Aufzählung eine „kontinuierliche“ Entfaltung darstelle, ist ernstlich zu bestreiten. Gezeigt ist es jedenfalls nicht.

Es werden nun (Abschn. 1) die bekannten Sätze Kants über die Prinzipien der Sittlichkeit vorgeführt. Nicht nur keine irgend weiterführende Frage wird berührt, sondern auch auf keines der grade in der Gegenwart mit neuer Wucht gegen Kants Moralbegründung erhobenen Bedenken ernstlich eingegangen. Ein auf die ethische Frage besonders eingestellter Kantleser wird, wenn er nicht an Kants Sätze sich gleich ganz gefangen gibt, in dem Buche keine Hilfe finden. Am meisten enttäuscht, dass zu irgend einer Individualisierung der sittlichen Aufgaben, wie etwa Schleiermacher sie versucht und wie sie noch viel weitergehend gegenwärtig angestrebt wird, nicht nur nichts beigetragen, sondern beinahe jedes Verlangen nach einer solchen schroff abgewiesen wird. So erscheint es wenigstens, wenn (S. 311 f.) die Glückseligkeitsmoral mit der Begründung abgelehnt wird, dass, wenn damit Ernst gemacht werden sollte, die durchgängige Individualität des Wirklichen in Betracht zu ziehen wäre, wobei — vorausgesetzt dass das überhaupt durchführbar wäre, was verneint wird — von einer allgemeinen Verbindlichkeit nicht mehr die Rede sein könne. Danach scheint es, als ob Gesetzmäßigkeit und Individualgeltung sich ausschlossen. Das müsste dann doch auch für das theoretische Gebiet gelten, gleichviel nun ob die Begründung von Seiten der Form oder der Materie versucht würde. Dass aber beides, im Praktischen wie im Theoretischen, sich keineswegs ausschliesst, sondern vielmehr gegenseitig fordert, hat bereits Schleiermacher klar und scharf gezeigt. Genau wie das Naturgesetz würde auch das Sittengesetz gar nicht strenge Allgemeinheit haben, wenn es nicht zugleich die strengste Individualisierung nicht bloss gestattete sondern zwingend ergäbe. Darum ist der Streit um formale oder materiale Begründung gleich sinnlos in der Praktik wie in der Theoretik, für welche doch der Verfasser selbst die strenge Wechselbezüglichkeit beider mit gutem Recht behauptet, wenn auch nicht befriedigend zu begründen weiss. Die Ethik ist, als Logik des Handelns, allerdings von

Seiten der Form d. h. des Logos, aber für die Materie zu begründen, und für sie in ihrer vollen Individualität, die überhaupt den allein haltbaren Sinn der „Materie“ ausmacht. Der Verf. dagegen findet z. B. in der (aus einer früheren Schrift schon bekannten) Vergleichung Kants mit Luther (S. 319 ff.) einen Hauptpunkt der Verwandtschaft beider darin, dass sie im Begriff der sittlich wollenden Person die Allgemeinheit des Gesetzes im Auge haben, die Individualität aber ablehnen. Es ist aber gar nicht einzusehen, weshalb die praktisch-gesetzliche Beziehung von Individuum zu Individuum nicht individuell sein soll; als „wirkliche“ muss sie es vielmehr sein; oder weshalb eine individuelle Beziehung notwendig nur „pathologisch“, nicht mehr „praktisch“ wäre. Dieser Behauptung entspräche im theoretischen Gebiet, dass z. B. die Attraktion zweier individuellen Körper im individuell bestimmten, kein zweites Mal wiederkehrenden Falle nicht gesetzmässig bestimmt sein könnte.

Ohne die strengste Individualisierung der Ethik ist vor allem eine durchgreifende Klärung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion nicht möglich. Selbst die Religion aber um die Individualbedeutung bringen heisst sie als Religion umbringen. Beim Verfasser aber taucht auch bei der Behandlung der „Grundlagen der Religion“ (Abschn. 2) das Problem der Individualität überhaupt nicht auf; es wird garnicht empfunden, wie wenig Kant leider auch gerade da ihm gerecht geworden ist. Fast im Mittelpunkt steht dagegen hier dem Verfasser die Frage der Stellung Kants zu den historischen Religionen, wobei die in hohem, nur durch historische Unkenntnis entschuldbarem Grade ungerechte Benurteilung des Judentums keine Richtigstellung erfährt, sondern als grade im historischen Sinne zutreffend angesehen zu werden scheint. Die Hereinziehung dieser Frage bedeutet jedenfalls keine Förderung systematischer Philosophie.

Fast nur auszugswise wiedergegeben werden (Abschn. 3) die „Prinzipien von Recht, Staat und Geschichte“. Die Geschichtsphilosophie besonders, bei der die Frage der Individuation wieder hätte zur Sprache kommen müssen, wird nur grade gestreift.

7. So bleibt nur noch das, was für den Verfasser allerdings das Hauptstück des Ganzen bildet: „Die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie“ (Kap. IV), d. h. die KU. Hier hat man das Letzte, was das Buch für die Systemfragen beibringt, zu erwarten.

Ich darf kurz sein über die Aesthetik (Abschn. 1). Kant selbst bleibt ja auf diesem ihm fremdesten Gebiet sehr im Vorhof. Doch sind drei Punkte von schwerwiegender Bedeutung durch ihn, man sollte denken, unverlierbar gewonnen: die absolute Individualität des Kunstwerks, sein Unendlichkeits- und damit Symbolcharakter, und der Begriff des Genies. Alle drei Feststellungen zielen auf dasselbe: die Individualität. Das Kunstwerk ist eine echte Leibnizsche Monas: eine Spiegelung des Universums, die sich um nichts ausser ihr zu kümmern braucht und doch im geheimen Rapport mit allem steht. Es verrät davon scheinbar nichts, es will garnicht solchen Verrat üben, „selig ist es in ihm selbst“. Doch schimmert es durch; es gibt der Phantasie gerade soviel Anhalt, als sie braucht, um in sich selbst sein Gegenbild (nicht es selbst!) frei zu erzeugen. So, nur so gibt es ein gegenseitiges Verständnis (s'entrentendre, sagt Leibniz) der Monaden, ohne dass sie ihre Fenster zu öffnen brauchen, sie haben ja keine. — Hieraus versteht sich (was dem Verf. Schwierigkeit macht), weshalb es kein Genie der Wissenschaft geben kann. Das Genie des

Wissenschafters ist ganz und gar künstlerisch, aber gibt keine Wissenschaft, sondern das genial Geschaute muss, mag es noch so sehr hernach als das wissenschaftlich Richtige sich bewähren, doch als solches erst geduldig theoretisch erarbeitet werden. Umgekehrt muss auch der Künstler, und zwar sehr stark, wissenschaftlich arbeiten, aber nie könnte er durch solche Arbeit eine Kunstschöpfung erzwingen, sie muss aus dem Genius gezeugt sein. Keine Hebammenkunst kann ein Kind zur Welt bringen, wo keines gezeugt worden ist. Auch sittlicher (Wahrheits-)Wille gehört dazu, wie auch zur Wissenschaft, und kann doch beide nicht erzwingen. Umgekehrt ist keine grosse, tiefe Sittlichkeit ohne Wissenschaft und künstlerische Eingebung, die doch beide für sich nicht sittlich machen. Also bleibt die dreifache Scheidung in aller Strenge begrifflich fest.

8. Es bleibt die Teleologie (Abschn. 2), in der das System sich abschliesst. Nach dem „Besonderen“ ist die Frage; nicht nach „der“ Natur, sondern nach den spezifisch verschiedenen Naturen oder besonderen Naturwesen (373). Für diese setzt Kant, wie man weiss, die eigene Methode der reflektierenden Urteilskraft d. h. der Induktion ein. Noch allgemeiner ist es das Problem des Empirischen, das jetzt endlich zur Lösung kommen soll. Nicht die Beziehung der Gesetzmässigkeit überhaupt auf das Empirische überhaupt ist etwa noch fraglich, sondern es handelt sich um die „glückliche Tatsache“ (Lotze), dass die Welt kein Chaos, dass es vergleichbare Dinge, um die „wirklich wunderbare Tatsache“ (Darwin), dass es Gattungen und Arten, eine Subordination von Einzelwesen in „Gruppen unter Gruppen“, dass es in konkreter Wirklichkeit überhaupt Gemeinsamkeiten gibt (S. 415—419). Das Problem ist nicht auf die Biologie beschränkt, es erstreckt sich auf das Ganze der Naturforschung (z. B. die Klassifikation der Elemente in einem periodischen System, 420), ja sogar auf die Mathematik (421³). Dass auch Kants Dynamismus der Materie unter den gleichen Gesichtspunkt fällt, wird richtig bemerkt (436). Aber reicht die gegebene Erklärung wirklich bis zum letzten Individuellen? Bei Kant wenigstens nicht in ausdrücklicher, deutlicher Formulierung, sondern nur fast unversehens, ohne volles Bewusstsein der Tragweite dieser Verschärfung der Erkenntnisfrage, kommt hier und da etwas davon zum Vorschein. So, wenn schon in der KRV das „Continuum formarum“ gefordert wurde, durch welches, wenn es absolut dargestellt werden könnte, alle organisierte Materie in der Tat ein organisiertes Ganze, ein höchstes biologisches Individuum (etwas wie Platons *νοητὸν ζῷον*) ausmachen müsste. Der Verfasser bemerkt wenigstens, dass schon damit nicht bloss Subordination, sondern Subordinationszusammenhang gefordert ist (419). Aber dieser Zusammenhang wird doch nur so verstanden, ist auch gewiss von Kant nur so gedacht, dass „besondere Gesetze unter allgemeinen stehen“ (422 f.). So entspricht es in der Tat dem Standpunkte der „regulativen Prinzipien“. Und so wird hier (wie schon oben bemerkt wurde) das Individuum (auch nur als biologisches) in der Tat noch nicht erreicht, soll auch hier noch garnicht erreicht sein. Dagegen fragt die KU (287) ausdrücklich nach der Erhaltung des Individuums. „Individuelle Einheit im Stoffwechsel“ (so formuliert der Verf. S. 439), die „zugleich in der gegenseitigen Abhängigkeit“ (vorher: Korrelation) „der Teile zum Ausdruck gelangt“ und Fortpflanzungs-, Vererbungs-fähigkeit des Typus sind die Grundcharaktere des Organischen, nach Kant wie nach heutiger Forschung (Belege S. 438²). Aber auch damit kommt der volle Sinn des Individuellen als des einzigartig Bestimmten, als nicht bloss Ein-

zernes, Exemplar seines Typus, sondern schlechthin Eigenbestimmtes, Einziges, zu dem es kein Zweites gibt, noch nicht zum Ausdruck. Es kann überhaupt nicht zutage kommen, solange die Fragestellung an der Biologie haften bleibt, die zwar die konkreteste Naturwissenschaft ist, aber, wie überhaupt alle blossen Naturwissenschaften, noch eine Abstraktionsstufe darstellt, über die wieder hinauszugehen so möglich wie notwendig ist. Die hier bei Kant fehlende schärfere Problemfassung aber lässt auch der Verfasser vermissen. Gut zwar und gründlich wird Kants Teleologie des Organischen, in ihrer Sicherheit gegen dogmatischen Vitalismus wie vollends dogmatischen Mechanismus entwickelt; was freilich durch Stadler und Cohen — durch letzteren (in der „Logik“) in bisher wohl tiefster systematischer Durchführung — schon geleistet war. Dass aber damit wirklich noch kein Systemabschluss erreicht ist, zeigt die Zusammenfassung des Ergebnisses (S. 461): „Der Amorphismus des Inhalts, der der reinen Logizität der Form gegenübersteht, kann nicht Alogizität des Inhalts bedeuten. Der Amorphismus der Erkenntnismaterie muss von vornherein logisch sein, damit der in jeder Erkenntnis ohne Ausnahme wirklich vorliegende Logomorphismus dieser Erkenntnismaterie selber überhaupt möglich ist. Damit aber ist eine höchste logische Einheit zwischen allgemeiner Form und konkretem empirischen Inhalt notwendig, in deren Erreichung zugleich auch die Kantische Philosophie ihr höchstes Einheitsprinzip und ihre tiefste Tiefe erreicht.“ „Erreicht hätte“, müsste es heissen, wenn es richtig sein sollte, aber damit wäre gesagt, dass zwar gezeigt ist, was nicht sein kann und was sein muss, wenn das Ziel wirklich erreicht sein soll, dass aber das Ziel mit allem Gesagten nicht schon erreicht ist. Nur eine Seite vorher hiess es: „Zu dem Problem der (überhaupt) gegenständlichen Erfahrung trat in der praktischen Philosophie das der werthhaften Kulturerfahrung der Geschichte. Und wiederum zu dem der Natur sich zurückwendend, wird in dem Problem der Natur-Geschichte, der biologischen Entwicklung, erst im tiefsten Sinne auch das Problem der systematischen Einheit der Erfahrung als System in voller Kraft und selbst systematischer Geschlossenheit umrissen.“ Aber ein Problem, in wie immer „systematischer Geschlossenheit“, umreissen heisst nicht es lösen. Ist übrigens auch nur die systematische Geschlossenheit der Problemstellung erreicht, solange die systematische Einheit der „Erfahrung“ nur die der Naturgeschichte ist, neben der die andre, die „werthhafte Kulturerfahrung“ der eigentlich so benannten Geschichte, scheinbar nur als Analogon stehen bleibt? Da es doch nicht die Meinung sein kann, dass sie selbst biologisch zu begründen wäre, so liegt der Systemzusammenhang am Ende bloss in dem hier wie dort gebrauchten Wort „Geschichte“, oder „Erfahrung“, welches doch auf beiden Seiten weit Verschiedenes besagt. Vor allem ist grade das Moment, in dem wirklich beide „Probleme“ sich in einem und zwar letzten Problem vereinigen würden, das Moment der Individuität, in Kants praktischer Philosophie leider nicht zu seinem Rechte gekommen und auch in des Verfassers Darstellung kaum ans Licht getreten. Nicht einmal nach Spezifikation und dann Kontinuität, nach den Regulativen „bestimmender“ Urteilkraft wurde dort gefragt, geschweige zur „reflektierenden“ der Übergang gefunden oder überhaupt gesucht. Für alles das schien dort gar keine Verwendung zu sein.

Es hätte nicht verborgen bleiben können, wäre auch schon bei den regulativen Prinzipien die Frage nicht bloss auf das Besondere und allenfalls das

Einzelne im Sinne des Exemplars, sondern auf das echte Individuelle gerichtet worden. Zwar hat es guten Grund, dass das Problem des Individuums sich zunächst als das der Besonderung darstellt. Denn anders als durch Besonderung ist dem Individuellen nicht auch nur näher zu kommen. Worauf anders könnte man, auch um das historische Individuum zu fassen, überhaupt die Frage richten als auf Besonderung je innerhalb eines Gemeinsamen? Etwas anderes scheint doch auch die „reflektierende“ Urteilskraft weder zu leisten noch überhaupt anzustreben. Entspricht das Individuelle dem mathematisch Irrationalen: nun (wird man vielleicht sagen), wie anders als durch die Reihe rationaler Werte geduldig von Glied zu Glied fortgehend vermag auch Mathematik ein solches darzustellen, nämlich ihm näher und näher zu kommen ohne Ende? Also wäre das letzte Wort in dieser letzten Frage — die „potentielle“ Unendlichkeit? Ist sie es in der Mathematik, in der Darstellung des Irrationalen, überhaupt des Grenzwerts, des Infinitesimalen, des Transfiniten? Keineswegs. Bloss damit, dass die Reihe ins Unendliche fortgeht, wäre nur gesagt, dass sie zu Ende, also zur verlangten Bestimmung, nicht führt. Und doch behauptet Mathematik, und behauptet wahrlich nicht bloss, sondern rechtfertigt durch die Tat des erfolgreichen, schlechthin zweifelsfreien Gebrauchs, dass alle diese Objekte so sicher „existieren“ wie die schlichten rationalen Zahlen. Sie sind ihr in aller Strenge bestimmt, sind „aktuell“, nicht bloss potentiell gegeben wie diese, ja radikaler als sie. Wodurch gegeben? Dadurch dass eben nicht beliebig, oder bloss nach Bedarf, bei dem oder dem Endglied (z. B. Dezimalstelle) die Reihe abgebrochen wird, sondern durch ihr Gesetz sie in ihrer Unendlichkeit dennoch als ganze gesetzt, d. h. nicht bloss gefordert sondern bestimmt, ins Unendliche, „bis“ ins Unendliche gebbar (dabilis), und so, als gebbar, gegeben ist. Nicht die „Induktion“ — erst die „vollständige“ Induktion, (der Mathematiker), dies Wunder, dass eine Induktion, trotz, nein grade in ihrer Unendlichkeit, genau nur in ihr, „vollständig“ sein kann, das ist, für die Mathematik, das „Principium individui“. Allerdings nicht eine „vollständige Induktion“ wie die des recht- spitz- und stumpfwinkligen Dreiecks, sondern die des erzeugenden Gesetzes, welches alle Möglichkeiten (hier: wie drei Gerade sich schneiden) restlos, nicht (a posteriori) zusammenfasst, sondern (a priori) ergibt, ermöglicht es jedes Objekt der fraglichen Art in seiner unvertauschbaren Eigenheit zu bestimmen. So ist das Individuum nicht blosses Exemplar seiner Art und Gattung, sondern ein auf einzige Art bestimmtes, je in seiner Ordnung, kein zweites Mal Existierendes. Doch bleibt es selbst so noch abstrakt, nicht letztlich konkret und individual bestimmt, solange es nur je in seiner Ordnung nicht aber in der letzten, selbst nur einzigen Ordnung der ihrem ganzen Begriff nach nur einzigen Existenz bestimmt ist. So bliebe es immer noch bloss vom Gesetz her, unter dem Gesetz bestimmt und nähme damit selbst teil an dem Charakter des Allgemeinen. Die „Analysis“ mochte vom individuellen Fall ausgehen, das war aber nicht notwendig, es bleibt nicht notwendig, nachdem die Analysis auf eine „Konstruktion“ geführt hat, die nun auf dem absteigenden Wege „bestimmender Urteilskraft“ ihn, aber nur als einen der möglichen „Fälle“ des allgemeinen Gesetzes, ergibt. So mag er nun seinem „Begriff“ nach, und in diesem so vollständig bestimmt sein, wie eben ein „Begriff“ es sein kann, so doch nicht im „Dasein“, d. h. er ist nicht in seine unvertauschbare Stelle eingestellt in dem letzten, einzig einzigen, nicht obgle h sondern weil unendlichen, ja unendlichfach, un-

endlichdimensional unendlichen, ebendarum vollbestimmten Kontinuum des Daseins. Hier endlich hört alle Anwendbarkeit eines durch Ableitung bestimmenden Verfahrens schlechthin auf, und bleibt einzig Hinleitung, Induktion, Rückgang, Rückwendung (Reflexion) des Verfahrens möglich, die freilich nun nicht mehr zu einer erschöpfenden, als erschöpfend auch nur denkbaren „Konstruktion“ führen, das heisst wieder in Herleitung sich umsetzen könnte. So bleibt das letzte Individuelle freilich unbestimmt, wenn „bestimmen“ heissen soll zu Ende bestimmen, ausrechnen; unerkannt, wenn „erkennen“ heissen soll auskennen. Aber um so mehr wird an ihm bestimmt, erkannt, wenn an die Funktion, an den Weg und die nirgends gehemmte Fortschreitung, nicht an ein zu erreichendes absolutes Ziel gedacht ist. Aber — das Merkwürdigste von allem — gerade das so nur unendlich ja unendlichfach unendlich zu Bestimmende, zu Erkennende wird doch gesetzt, setzt sich getrost als „da“ und „gegeben“, in einem Sinne, in dem kein gesetzlich Allgemeines je da und gegeben, sondern stets nur ein Abzug, ein „Abstrakt“ von einem Daseienden, Gegebenen ist. So kann es gesetzt werden, wird es gesetzt, als Ausgang jenes logischen Regresses, der von ihm, und zuletzt bloss um seinetwillen, zum gesetzlich Allgemeinen gleichviel welcher Ordnung erst hinleitet, damit dann durch Herleitung von diesem, beileibe nicht es selbst, dies letzte „Gegebene“, Individuelle, sondern stets nur Etwas an ihm, ein seinem Vollgehalt gegenüber minimales „Etwas“, als blosses „Abstrakt“, zur Bestimmung gebracht werden kann. Ist es also zuletzt überhaupt aussergesetzlich, ausserlogisch? — Der Verfasser ist so vorsichtig, den „alogischen“ Charakter des „Inhalts“ zu verneinen. Aber er nennt ihn „logisch amorph“, im Unterschied von der „reinen Logizität“ der „Form“. Aber wenn nur die Form „rein“, so bliebe das Ungeformte Konkrete unrein logisch, d. h. zwar nicht alles Logischen baar, aber doch nur zum Teil logisch, zum Teil also alogisch. So weit aber nicht weiter als die Formung reichte auch die Logizität. Logos und Morphe, Eidos, Idea decken sich, oder sind äquivalent. Amorph hiesse in gleichem Bezug auch alogisch. Also bedeutet diese terminologische Unterscheidung nur wieder eine jener halben Zurücknahmen, an denen das Buch allzu reich ist. Ich behaupte dagegen die volle Logizität, die volle Formhaftigkeit, Durchgeformtheit des angeblich Alogischen, des angeblich „formlosen Stoffs“. Er ist nicht amorph, sondern, wenn man denn ein Wort dafür prägen soll, apeiomorph, unendlich durchformt. Nur sofern selbst erst abstrakt erfasst (und in einem „Begriff“ ist es nur abstrakt erfassbar), erscheint es teils geformt teils nicht. Es selbst aber weiss sich schlechthin bestimmt, also schlechthin durchformt; ohne viel danach zu fragen, wie viel oder wenig von seiner Formung der Abstraktion zu erfassen gelingen oder nicht gelingen mag. Das heisst: es ist.

Mit diesem: „Es selbst weiss sich“ so, ist aber schon hingedeutet auf das Letzte, zu dem dieser Gedankengang zwingend hintreibt: Ein „Selbst“ und ein „Sich“ gibt es nur für ein Wissen, das als solches notwendig zugleich Sichwissen ist. Ein bloss mathematisch oder physikalisch oder selbst biologisch, ja im Kantischen Sinne „praktisch“, als „Person“ Bestimmtes erreicht noch nicht volles Eigensein, es hätte, bloss soweit, noch kein „Suum Esse“; sondern was es „ist“, dasselbe ist auch noch andres. Z. B. die Maxime seines Handelns soll auch die des Andern, soll „allgemeines Gesetz“, wo nicht sein, doch sein können. Aber in der nur so gedachten Autonomie verschwände der Autos im Nomos.

Erst mit der notwendigen Umkehrung des „kategorischen Imperativs“: das Gesetz, der Nomos, der Logos der Handlung muss so beschaffen sein, so gedacht werden können und gedacht sein, dass er eine „Maxime“ für jedes Individuum und zwar in der vollen Individualität jedes Lebensmomentes ergibt — begründet er das echte sittliche „Selbst“, nun erst ganz klar als den Selbstgesetzgeber seiner Handlung. Zugleich ist dies gesetzgebende, nicht bloss gesetzuntergebene Selbst erst ganz unzweideutig das „intelligible“, und erst in dieser Intelligibilität unvertauschbar einzige; wogegen alle abgrenzende Sondergesetzlichkeit nur dem „empirischen“ d. h. unter irgendeiner Abstraktion gedachten „Subjekt“ (z. B. dem rechtlichen) gelten kann. Wäre das nicht, so gälte das praktische Gesetz etwa schon dem biologischen Individuum, es gälte überhaupt in letzter Instanz — heteronom.

Selbst das sittliche Individuum aber ist noch nicht das Individuum schlechtweg. Dieses ist ebensowohl theoretisches und ästhetisches wie praktisches „Subjekt“. Es weiss sich in seiner letzten, man braucht das Wort nicht zu scheuen: absoluten Individualität erst als religiöses, das heisst im Gegenverhältnis zur letzten, zur absoluten Universitas, in welchem Gegenverhältnis es selbst, in seiner Letzttheit, allein besteht und sich bestehend weiss; in der Sprache der Menschenvölker, die bis zu diesem höchsten Punkte auch nur ahnend sich erhoben haben: im Gegenüber zu „Gott“. Darum ist „Gott“ für das sichwissende Selbst nicht bloss Sache des „Glaubens“ in irgendeinem Sinne, der einen möglichen, sinnvollen Zweifel offenhielte, sondern es weiss „Gott“ so sicher wie, und ganz im gleichen Sinne, in dem es sich selber weiss, da es sich selber, in seiner letzten Selbstheit, nur wissen kann in und kraft dieser Gegenbeziehung. Dies kann (und braucht auch) hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Zum Weiterdenken dürfte das Angedeutete genügen. Für den, der es mitgedacht hat, denkt es sich von selbst weiter.

Wunderbar wie Leibniz, wunderbarer wie Plato das alles geahnt, und wohl mehr als bloss geahnt hat: wie durch die allseitig lebendige, unendliche Wechselbezüglichkeit der anfangs noch starr und statisch gedachten Eide oder Ideen, und zwar aller zu allen, kraft ihrer notwendigen Korrelation im System, nicht bloss Erkenntnis allein möglich wird — Erkenntnis nicht mehr einer in Überhimmeln schwebenden blossen Ideenwelt, sondern dessen was „wir haben“ (*ἔχομεν*), was „bei uns, zur Hand“ (*ἐφ' ἡμῖν*) ist, des Erfahrungsgegenstands — sondern Bewegung, Kraft, Seele, Gott; welches alles ohne diese Voraussetzung dahinfiele!

9. Damit führt nun unsere Betrachtung erst auf den wirklich letzten Punkt der Systemfrage. Kant denkt den Abschluss des Systems in dreifacher Gestalt: als transzendente Psychologie, Kosmologie und Theologie. Darauf fällt nun erst volles Licht. Zuerst das, was dem Verf. gegenüber von Anfang bis zuletzt zu betonen war: die niemals beiseite zu schiebende Eigen- und Gleichwertigkeit der Subjektivität gegenüber der Objektivität gerade in letzter, transzendentaler Erwägung, ist zwar von Kant nicht in eigne kritische Untersuchung genommen, aber als selbstverständlich letzte Voraussetzung immer festgehalten worden, und muss festgehalten werden. Das letzte Konkrete ist nur im sichwissenden Bewusstsein gegeben, dem gegenüber alle bloss Objektivität in der Abstraktion verbleibt. Im letzten, transzendentalen Sinn ist es zwar nur das „Noumenon“ der stets nur als empirisch gegebenen Subjektsbe-

ziehung, aber dieses Noumenon ist doch eine unumgängliche Voraussetzung für die (eben transzendente) Grundlegung der Theoretik wie der Praktik wie der Aesthetik, weil überhaupt der Objektsbeziehung, als des „Korrelats“ der „transzendenten Apperzeption“. Und als transzendente Voraussetzung ist sie zugleich existentiell gesetzt: In dem „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen muss begleiten können“, weiss das Ich (als transzendentales, nicht empirisches Subjekt) sich selbst, nicht zwar, was, aber dass es ist. Es ist also, nach seinem Dass, nicht etwa fraglich. Sein „Begriff“ freilich ist nur Grenzbegriff, ebenso wie sein Gegenbegriff, der des transzendenten Objekts. Dieses nun (2.) wird, in letzter, transzendenter Steigerung, zum „transzendenten Ideal“ des Wesens „im Allbesitz der Realität“, des „Wesens aller Wesen“, des seinem Begriff nach durchgängig bestimmten (also konkreten!), damit einzelnen Wesens, eines Individuums (KRV²604); ein blosser Idealbegriff zwar, der aber, eben als solcher, „die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt“ (ebenda 669). Zwischen diesen beiden reinen Noumenen als äussersten Begriffsgrenzen aber liegt (3.) der ganze Prozess des Werdens, des Fortgangs ins Unendliche, der, eben in und zufolge seiner notwendigen letzten Beziehung auf das transzendente Ideal, in der Idee der Welteinheit, des Weltsystems, des Kosmos sich begrenzt. Ist nun deren Bereich das Ganze der „möglichen Erfahrung“ oder „Natur“, so schliesst diese die praktische „Welt“ nicht minder als die theoretische ein.¹⁾ Oder wäre menschliche Handlung, wäre Geschichte (KRV 835) etwa nicht „Erfahrung“? Sie aber steht unter der Idee der Freiheit. Und diese ist „die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss“. Warum? Weil ihre „objektive Realität, als einer besonderen Art von Kausalität, sich in der Erfahrung dartun lässt“ (KU 457, vgl. 467), oder an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, sich beweist (ebenda 467)²⁾. Durch sie aber wird nun, zufolge ihrer unlöslichen Verknüpfung mit den beiden anderen reinen Vernunftideen, auch diesen, als den Ideen des „Übersinnlichen in uns“ und „ausser uns“, diejenige „Bestimmung“, sowohl der Existenz als der Beschaffenheit nach, zuteil, die aus bloss theoretischen Voraussetzungen ihnen versagt bliebe (KU 465—468).

Es verhält sich demnach, nach Kants letzter Ansicht, so: Die Idee des Unbedingten ist, in jeder ihrer drei Gestalten, zwar „bloss transzendental“, eben als transzendental aber muss sie sich auf ein „Faktum“ gründen, wenn ihr selbst faktische Gültigkeit, in Kants Sprache „objektive Realität“ zukommen

¹⁾ Man darf nicht vergessen, dass die Kausalität durch Freiheit in der KRV als kosmologische Idee eingeführt worden ist. Bestimmt aufgestellt aber wird die Idee einer „moralischen Welt“ KRV²836. (Vgl. die folgende Anmerkung.) Der ganze 2. Abschn. des „Kanons der r. V.“ (KRV²832 ff.) nimmt den Gedankengang des Anhangs der KU vorweg, beide kommentieren sich gegenseitig.

²⁾ Vgl. auch hierzu KRV²836: die Idee der moralischen Welt geht auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (nicht des reinen Verstandes im theoretischen, wozu intellektuelle Anschauung erforderlich wäre).

soll. Unter bloss theoretischem Gesichtspunkt nun ist als Faktum nichts anderes gegeben als der Rückgang von Bedingung zu Bedingung ins Unendliche. Zu diesem fordert zwar die „Vernunft“ als notwendige letzte Voraussetzung das unbedingte Bedingende. Aber dieses selbst ist damit nicht etwa als Faktum gegeben, denn dazu reicht eine blosser Idee nicht hin, sondern wäre noch eine (intellektuelle) Anschauung erforderlich, die uns versagt ist. Im Praktischen dagegen, im Faktum der Freiheit, ist das Übersinnliche, in seiner Wirkung in der Sinnenwelt (obgleich nur in der „Denkungsart“ des sittlich Handelnden, sofern er sein Handeln sich aus der reinen Forderung unbedingter Gesetzlichkeit begründet, nicht in einer äusserlich fassbaren Gestalt) als (selbst doch nichtsinnliches) Faktum gegeben. Dadurch aber wird der schliesslich einen Vernunftidee (des übersinnlichen Grundes der Sinnenwelt) die volle „objektive Gültigkeit“ zuteil, die auf bloss theoretischem Boden ihr freilich nicht zukommen würde. Die praktische Vernunft „ergänzt den Mangel“ der theoretischen Begründung (KRV²669), „ersetzt“ vielmehr den „Mangel der Überzeugung“, der dem theoretischen Beweise bloss als solchem immer anhaften bliebe (KU 472 f.), erweitert wirklich die Vernunft über die Grenze hinaus, in die jeder bloss theoretische Naturbegriff „ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste“ (KU 468); in ihr „tut“ das Übersinnliche „als Tatsache seine Realität in Handlungen“ wirklich „dar“ (ebenda 467), und gibt so den gültigen Beweisgrund ab (ebenda), um den „Begriff vom Urwesen für eine Theologie“ nicht nur „hinreichend anzugeben“, sondern auch „auf seine Existenz zu schliessen“ (473). Die Idee des übersinnlichen letzten Weltgrundes ist gar keine andre unter praktischem als unter theoretischem Gesichtspunkt; sie kann zuletzt nur eine sein, so wie die Vernunft selbst zuletzt nur eine, nicht zwei- oder dreifach ist. Ihre drei Formen, die wir als psychologische, kosmologische und theologische Idee unterschieden haben, sind nur ebensoviele abstrakte Momente, in die die in sich eine Idee des Übersinnlichen sich auseinanderlegt. Die so dreieinige Idee erhebt sich, als transzendente, ganz über die Ebene der Erfahrung, doch nur, um sie in dem Gedanken ihrer Totalität (der Totalität der „Bestimmung“ ihrer Gegenstände) zu begrenzen. Jede der Ideen also drückt diese zuletzt doch eine Totalität der zuletzt einen „möglichen Erfahrung“, nach der Forderung der zuletzt einen „Vernunft“, aus, nur jede unter ihrem eigenen Gesichtspunkt; ich würde sagen: die psychologische unter dem Gesichtspunkte des „Ursprungs“, die kosmologische unter dem der „Erzeugung“ oder des Prozesses, die theologische unter dem des letzten Zieles, der Allvollendung. Ebendarum fordert auch jede die beiden ändern. Was wäre Seele ohne Gott und Welt, was Gott ohne Welt und Seele, was Welt ohne Gott und Seele?

Dies also scheint mir die letzte Ansicht des „Systems“ zu sein, auf welche schon die KRV, namentlich aber der Anhang der KU, der ohne Frage den Abschluss des kritischen Systems bedeuten will, hinweist. Fast bis zur letzten Spur verschwunden ist nun bei unserem Verfasser der Systemwert der transzendentalen Psychologie. Nirgends tritt bei ihm, soviel ich sehe, der Zusammenhang des Problems der Individualbestimmung mit dem der Psyche überhaupt zutage. Während bei Kant eine transzendente Psychologie zwar nirgends positiv ausgeführt ist, aber doch immer gefordert bleibt, fällt sie aus dem Systembegriff des Verfassers ganz heraus. Die Psychologie tritt bei ihm überhaupt nur auf, um abgewiesen zu werden. Er kennt sie, scheint es, nur in

ihrer landläufigen Gestalt, über die doch gerade die führenden Psychologen der letzten Jahrzehnte alle, wenn auch mehr oder minder greifbar und bewusst, hinausgewachsen sind¹⁾ und zu deren tiefgreifender Umwandlung wenigstens die erstnotwendigen Schritte schon getan sind.

Betrachtet man nun die Frage der transzendentalen Begrenzung der Welt- oder Naturerkenntnis in der Idee der Systemeinheit als durch die KRV erledigt²⁾, so bleibt übrig nach der Stellung des Verfassers zu Kants transzendentaler Theologie zu fragen. Sie reduziert sich ihm scheinbar einzig auf die des „höchsten Verstandes“, als letzter „Möglichkeitsbedingung“ der geforderten letzten logischen Einheit von Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt, in welcher nicht bloss die gesetzliche Allgemeinheit, sondern ebenso die konkrete Besonderheit so gesetzt sein muss, dass „die Einheit beider, die in jeder wahrhaften Erkenntnis wirklich ist, möglich sei“ (S. 461). Sollte das wörtlich genommen werden, so wäre damit die Grenze des Transzendentalen und Empirischen bedenklich verschoben. Die Einheit des Gesetzlichen und des Konkreten, der Form mit der Materie, ist in der einzigen Erkenntnis, die wir „wahrhaft“ haben, keineswegs „wirklich“. Sie kann es nicht sein, es wären denn beide, das Gesetzliche und das Konkrete, nur bedingt gemeint. Dann müsste es heissen: so dass die in unserer wirklichen Erkenntnis stets nur bedingte Einheit beider in ihrem letzten, unbedingten Möglichkeitsgrunde gesichert ist. Vielleicht ist es so gemeint. — Dieser höchste Verstand, heisst es nun weiter, bedeutet mehr als nur ein (letztes) Gesetz, er bedeutet ein Wesen, aber dies Wesen ist nur Idee, nicht die Idee Wesen. Ebenso, dieses selbe Wesen, als Ursache, ist Idee, nicht die Idee Ursache. Dieses wie jenes will also nicht eine „gegenständliche Seinsbestimmung“, sondern nur eine „logische Geltungsbedingung“ besagen (462); nicht ein „Ding an sich, auf das die Kategorien der Dinghaftigkeit oder Realität des Daseins und der Kausalität angewandt würden“, sondern die Idee als „Inbegriff der Möglichkeitsbedingungen überhaupt, in deren Sphäre die Kategorien besondere innerhalb der Welt gültige Arten sind. Seine Kausalität ist also nicht Daseinskausalität, sondern logische Kondizionalität schlechtweg“ (463). Schwerlich ist das Kants ganze und letzte Meinung. Er würde gewiss antworten: Allerdings nicht bloss Daseinskausalität sei vom Urwesen auszusagen, sondern weit mehr als nur das. Aber wenn nicht vor allem das Dasein der Welt in der Idee Gottes als des „Welturhebers“, der „Weltursache“ letztlich transzendental begründet wäre (nur eben nicht bloss theoretisch, sondern erst durch die „Verknüpfung“ des theoretischen Ideals mit der praktischen Idee), so würde der Grund und Boden, würde der Schauplatz fehlen für das, was sie weiter zu verantworten hat, nämlich sittliches Handeln, Geschichte. Aber es heisst dann beim Verf. selbst wieder sehr bestimmt: „Die Kausalität der Natur ist also in der Kausalität der Idee selbst gegründet. Und insofern die Idee des höchsten Verstandes Form und Inhalt zugleich in sich schliesst, muss die Welt selbst (nach

¹⁾ S. die beiden letzten Kapitel m. „Allgemeinen Psychologie“.

²⁾ Was zwar nach dem oben Gesagten insofern ungenau ist, als zur Welt auch das menschliche Handeln, die Geschichte gehört. Insofern gehört die KPV notwendig mit hinzu. Alle Fäden aber laufen schliesslich zusammen in der KU und zwar in ihrem Anhang. Die Gottesidee schliesst die Weltidee in sich; auch die Naturteleologie, nicht nur die Ethik, gipfelt in der Theologie.

Kant) als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden.“ Und „Diese Idee ist nicht bloss allgemein, sondern auch Bedingung aller Besonderheit und Konkretheit . . . bis zu den Individuen“ (464) Auch ois zu dem Individuum, dem letzten, einzig einzigen? Diese notwendige letzte Zuspitzung des Problems kommt auch hier nicht zutage. So bleibt das Charakteristikum des „Dings an sich“ bis zuletzt die „inhaltliche Besonderheit“. Immerhin nicht bloss die Gesetztheit des Besonderen, sondern das besondere Gesetzte selbst werde im „höchsten Verstande“ gedacht. So verliere dieser und damit das Ding an sich den letzten Rest und Schein einer Starrheit und Absolutheit des Seins und werde in seiner (nur) logischen Bestimmtheit und Bedingtheit offenbar (465). — Aber so wäre — Gott selbst entweder kein „Ding an sich“ oder nur ein Besonderes. Er ist aber „Ding an sich“ und ist „Individuum“ nach Kant (KRV²604, s. o. S. 456). Und wie stände „Sein“ gegen „logische Bestimmtheit“? Logische Bestimmtheit ist Sein; ein Sein, dem gerade hier, wo es um die letzte logische Bestimmtheit sich handelt, das Beiwort des Absoluten nicht versagt zu werden braucht; wohl das der Starrheit, denn das Sein bedeutet gerade hier, nur hier im Vollsinn des Worts: Leben. — Damit nun erfülle sich, was Kant schon in seiner Frühzeit sich zum Problem gestellt habe, indem er Gott als die „Bedingung aller Möglichkeit“ definierte. Diese Möglichkeit sei jetzt als transzendental-logische Bedingung aufgewiesen. — So richtig das Letztere, so bleibt es doch eine Schwäche, dass Kants Gottesidee zu sehr an der blossen Möglichkeit haftet, die volle Aktualität nicht erreicht, auf die doch seine Systemerwägungen unverkennbar hindrängen. Hier war Leibniz im Grunde weiter; so weitgehend auch er mit der „Möglichkeit“ arbeitet, die Aktualität steht doch weit im Vordergrund. Weiss er ihr freilich nur mit dem wundervollen Gleichnis der Monadenlehre beizukommen, so ist sie wenigstens in diesem Symbol, man darf schon sagen, restlos zum Ausdruck gekommen.

Durch den auf die angegebene Weise erreichten letzten Systemabschluss nun soll zugleich der volle Wahrheitswert der Religion als einer Erkenntnis gesichert sein (466). Leider noch immer bloss als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“ Also die Religion bleibt ein Anhängsel der Ethik. — Auch die Geschichte, auf die zum Schluss noch ein kurzer Seitenblick getan wird, ist doch nicht nur (wie der Verf. S. 467 sagt) „Geschichte der Freiheit“. Gewiss steht die Freiheitsidee in ihrem Mittelpunkt, gewiss liefert sie das erste Fundament für die Idee der Menschheit, die das Objekt der Geschichte eigentlich bezeichnet. Auch ist sie von einer Seite her allumfassend. Aber allumfassend sind, je von ihrer Seite, auch die Ideen Gott und Seele, ja die bloss theoretische Weltidee, sogar die Idee der Kunst umfasst von ihrer Seite alles. Aber auch sofern die Freiheitsidee mit Fug allumfassend genannt werden darf, ist sie es nur, wenn sie im vollen Individualsinn genommen wird. So aber ist sie weder von Kant begründet noch etwa vom Verf. vertieft worden. Die konkrete Vereinigung von Sollen und Dasein, die in Kants System angestrebt, aber nicht erreicht ist, bleibt besonders nach diesem ihrem letzten Sinn noch immer erst zu vollziehen. Sie als unabweisbare Aufgabe philosophischer Systematik von neuem fühlbar zu machen ist das besprochene Werk in dem, was es bringt, wie in dem, was es vermissen lässt, geeignet. Darin dürfte sein bester Wert ausgedrückt sein.

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.¹⁾

Von Arthur Liebert.

Ein ungewöhnlich interessanter, psychologisch und philosophiegeschichtlich höchst wertvoller Fund, dessen chronologische Bestimmung, dessen philologische Bearbeitung, dessen Identifizierung von Rosenzweig mit umfassender Sorgfalt und überzeugenden Ergebnissen vorgenommen worden ist. Wir haben ein von der Kgl. Bibliothek in Berlin im Jahre 1913 aus einer Versteigerung erworbenes Blatt vor uns, das im Katalog, wohl wegen der beiden ersten Worte, als «Abhandlung über Ethik» bezeichnet war, das auf der Vorderseite 36 und auf der Rückseite 32 Zeilen hat und unzweifelhaft von Hegels Hand stammt. Aber auch aus Hegels Geist? Das ist die Frage. Die Lektüre weckt sofort die stärksten Zweifel gegen Hegels intellektuelle Urheberschaft. Aber wenn nicht von Hegel, von wem dann?

Rosenzweig druckt den Wortlaut des Blattes genau ab. Und er fügt dann mit vollem Fng hinzu: „Der mit dem Werden des deutschen Idealismus vertraute Leser wird das mitgeteilte Blatt nicht ohne Erregung gelesen haben“ (S. 8). Das Blatt enthält nichts weniger als ein vollständiges Systemprogramm des spekulativen Idealismus, dessen sämtliche Teile in kurzen, scharfen Strichen und mit äusserst zukunftsicherem Selbstbewusstsein skizziert werden; es enthält den Plan zu einer spekulativen Naturphilosophie, die im Sinne Fichtes das Sein aus dem Ich erzeugt, die Forderungen nach einer spekulativen Physik, einer spekulativen Staatslehre, einer spekulativen Geschichtsphilosophie, einer ganz im Geiste von Schellings «System des transzendentalen Idealismus» gehaltenen Kunstlehre und einer Philosophie der Mythologie in Verbindung mit klaren und bestimmten Andeutungen darüber, wie sich der geistige Verfasser des Blattes die Ausführung seines Planes und seiner Forderungen denkt.

Wer ist nun der intellektuelle Urheber? In eingehender Zergliederung zeigt Rosenzweig, dessen Vertrautheit mit der Geschichte des konstruktiven Idealismus und der der Romantik ganz ersichtlich hervortritt, dass nicht Hegel sondern Schelling dieser Urheber ist. Er zeigt es im Hinblick auf die aus der Eigentümlichkeit der handschriftlichen und orthographischen Züge erschlossene Zeit der Niederschrift des Manuscripts, die um die Mitte 1796 anzusetzen ist.

¹⁾ Rosenzweig, Franz, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz. Philos.-histor. Klasse Jahrgang 1917. 5. Abhandlung. Mitgeteilt von Franz Rosenzweig, vorgelegt von Heinrich Rickert. Heidelberg 1917, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 50 Seiten. 1.70 Mk.

Damals weilte Hegel in der Schweiz in missmutiger und gedrückter Stimmung, während das Blatt eine ausserordentlich gehobene Diktion aufweist und aus ihm das echt Schellingsche Selbstbewusstsein und jenes weitgreifende Plänemachen spricht, das für Schelling bezeichnend ist. Und wie weit war damals Hegel noch von jeder selbständigen philosophischen Arbeit entfernt, geschweige denn dass er schon einen systematischen Gesamtplan für seine ganze philosophische Lebensarbeit im Kopf gehabt hätte. Rosenzweig zeigt es ferner im Hinblick auf die grundverschiedene Art, in der beide Philosophen zu ihren systematischen Überzeugungen vordrangen und diese Überzeugungen entwickelten. Hegel: langsam, bedächtig, umständlich, etwas mühsam; Schelling: überschnell, hitzig, wie in fliegender Glut. Während Hegel ruhig und beharrlich Punkt für Punkt erarbeitet und gleichsam im Schritt vorgeht, spricht aus Schellings Arbeiten, sowohl aus den Entwürfen als auch aus den fertigen Schriften, das heisse Temperament des Künstlers, der gleich mit den grössten Perspektiven begiunt. Bei ihm ist alles, wie es Hegel später einmal, allerdings im Sinne des Tadels, aussprach, wie aus der Pistole geschossen. Das vorliegende Programm enthüllt die grosse Gedankenwelt, die sich im Geiste des eben einundzwanzig Jahre alten Denkers schon aufgebaut hatte. Bei Schelling gibt es kein allmähliches Wachsen und Heranreifen. Die Stufen der geistesgeschichtlichen Entwicklung vom subjektiven Idealismus Fichtes hin zur Frühromantik des Athenäumskreises, weiter zum objektiven und dann zum absoluten Idealismus, wie diesen später Hegel ausbidete, endlich zur spätromantisch-reaktionären Geschichts- und Glaubensphilosophie: sie werden nicht nur in blitzartiger Geschwindigkeit durchmessen, sondern wir haben sie im Geist des jugendlichen Philosophen schon beisammen.

Für Schellings Urheberchaft sprechen, wie Rosenzweig endlich in gründlichen Untersuchungen erweist, ausser jenen subjektiven auch noch ganz verschiedene objektive Gründe. Rosenzweig geht die einzelnen Teile des Fragments durch und zeigt, dass und wie sie bestimmten Teilen der ausgeführten Philosophie Schellings entsprechen, sodass sie als richtunggebende Vorwegnahmen derselben zu gelten haben. Jedem Fragmentteil ist eine der von Schelling bearbeiteten Disziplinen zugeordnet; das Blatt bietet ohne Frage ein grossartiges und grosszügiges Systemprogramm, es stellt zweifellos den zusammengefassten Entwurf dessen dar, was dann in den folgenden Jahren in sprudelnder Eile und Fülle ans Licht trat. So müssen wir Schelling auf Grund des Systemprogramms anders sehen lernen, als wir bisher taten. Er ist garnicht dieser „Proteus des Idealismus,“ dieser unendlich wandlungsreiche, fast launenhafte Kopf, dessen Entwicklung sich in Sprüngen gefällt, wie gewöhnlich behauptet wird. Gibt es doch eine Darstellung seiner Philosophie, die in seinem geistigen Werden nicht weniger als sieben Stufen nachweisen zu können glaubt. „Was scheinbar nach und nach hervortrat, sagt Rosenzweig, lag schon von Anfang an, in allem Wesentlichen erkennbar, nebeneinander, Schellings materielles System hat sich nie geändert. . . Die Entwicklung ist hier ein schrittweises Hervortreten dessen, was schon zu Anfang in der Knospe eingefaltet beisammen lag“ (S. 39—40).

Wie aber ist dieses Systemprogramm an Hegel gekommen? Es kann sich um eine Abschrift aus einem Briefe Schellings an Hegel handeln; in der Zeit um 1796 war der Briefwechsel zwischen ihnen verhältnismässig rege, und im Zusammenhang desselben nennt sich Hegel einmal einen Lehrling Schellings (vgl. Kuno Fischer, Hegel I, 1901, S. 33). Es kann auch sein, „dass Hegel

das Stück gar nicht unmittelbar vom Verfasser, sondern von einem aus dem Kreise, in welchem es etwa als Rede vorgetragen wurde — der Entwurf ist in der Ich-Form abgefasst — übermittelt bekommen hätte, und dass er die Abschrift genommen hätte, weil er das ihm zugegangene Exemplar zurückschicken musste“ (S. 31). Die Entscheidung dieser Frage lässt Rosenzweig offen; sie ist ja auch von geringer Wichtigkeit.

Ungleich bedeutungsvoller ist die Erörterung eines anderen Umstandes. Schelling gilt gewöhnlich als der Philosoph der Romantik, und es ist wohl keine Frage, dass er der grösste, reichste und tiefste philosophische Geist nicht nur der deutschen Romantik, sondern der Romantik aller Zeiten ist. Welches ist nun aber sein Verhältnis zur deutschen Romantik im besonderen? Ist er ihr Schöpfer und Führer, oder hat er nur das, was sie wollte und schuf, in die Sprache der Begriffe umzusetzen und zu systematisieren verstanden? Ist er von ihr vielleicht in dem Sinne abhängig, dass er, begabt mit einer ganz ungewöhnlichen Empfänglichkeit, allen Anregungen und Eindrücken in ausserordentlichem Ausmasse zugänglich, diese Anregungen mit blitzartiger Geschwindigkeit aufnahm und zu einer Theorie verarbeitete? Unser Systementwurf erlaubt eine zuverlässige Beantwortung dieser Frage. Im Hinblick auf denselben erhebt Rosenzweig mit gutem Grunde das Verlangen, die Frage nach der Abhängigkeit Schellings von dem frühromantischen Kreise wieder neu zu untersuchen. Auf Grund des Programms von 1796 scheint sich das Verhältnis nämlich so darzustellen, dass es Schelling war, von dem die entscheidenden Einflüsse ausgingen, besonders seitdem er Anfang 1798 nach Jena berufen worden war. Das gilt auch für Schellings Philosophie der Kunst, für die man nicht nur einen Einfluss von Novalis, sondern auch einen solchen des Ostern 1797 erschienenen ersten Hyperionbandes Hölderlins annehmen zu müssen glaubte. Blickt man aber auf das uns nunmehr bekannt gewordene Systemprogramm, so ergibt sich, dass die berühmte romantische Aesthetisierung der Religion und Philosophie, wie sie Hyperion-Hölderlin entwickelt („das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst . . . Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit,“ das dichterische religiöse Volk der Griechen wäre „ohne Dichtung nie ein philosophisches Volk gewesen,“ „der Mensch, der nicht wenigstens im Leben einmal volle lautere Schönheit in sich fühlte, . . . wird nicht einmal ein philosophischer Zweifler werden“, ehe das Wesen der Schönheit, dieses „Ganzen,“ „Unendlicheinigen“ gefunden war, „gabs keine Philosophie“) so ergibt sich dass diese Proklamierung der Schönheit zum höchsten und absoluten Wert in Schelling ihren ersten Vertreter hat. Heisst es doch in dem Programm von 1796: „Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfast, ein aesthetischer Akt ist, und dass Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind — der Philosoph muss eben so viel aesthetische Kraft besitzen, als der Dichter. Die Menschen ohne aesthetischen Sinn sind unsre Buchstaben Philosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine aesthetische Philos. Man kan in nichts geistreich seyn, selbst über Geschichte kan man nicht geistreich raisonniren — ohne aesthetischen Sinn. . . . Die Poësie bekommt dadurch e höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — Lehrerin der Menschheit. . . .“ —

Noch ist die Frage nicht eindeutig geklärt und übereinstimmend gelöst, ob

und in welchem Sinne Kant selber die Ausbildung eines umfassenden idealistischen Systems beabsichtigt habe. Aber seine Nachfolger haben ihre Absicht und Arbeit mit Entschiedenheit auf die Entwicklung eines Systems eingestellt, und aus diesen Bemühungen sind tatsächlich jene imposanten Systeme hervorgegangen. Nicht sowohl der Wahrheitswert und Wahrheitsgehalt, sondern die blosse Existenz und Tatsächlichkeit dieser Systeme sind die nächsten und entscheidenden Gründe für die hohe geschichtliche Bedeutung und die einflussreiche Stellung des konstruktiven Idealismus im Geistesleben seiner Zeit. Unser Systemprogramm bietet nun den ersten Entwurf eines alle Richtungen und Ausprägungen des deutschen spekulativen Idealismus ins Auge fassenden Systems. Ganz erstaunlich ist nicht nur die Frühreife des Schellingschen Geistes, die ihn zu einem Wunderkinde in der Philosophie macht, dem in gewissem Sinne Eduard von Hartmann vergleichbar ist, der auch mit ungefähr 21 Jahren das Manuscript zu seiner „Philosophie des Unbewussten“ abgeschlossen hatte, sondern nicht minder bewundernswert sind zugleich die kolossale Weite und Spannkraft des Blickes, die Schelling als ersten unter den spekulativen Philosophen die Idee eines ganz umfassenden Systems für alle Gedankenrichtungen des Idealismus fassen liess, erstaunlich ist endlich auch noch seine Kraft, die ihn befähigt, nun auch sofort die Grundzüge dieses Systems in ihren Hauptlinien zu entwickeln. Deshalb beschliesst Rosenzweig mit Recht seine mustergültige und aufschlussreiche, überaus dankenswerte Untersuchung mit den Worten: „In der Weltgeschichte des philosophierenden Geistes macht das vergilbte Blatt mit den abgeblassten Hegelschen Zügen, dem wir unsere Aufmerksamkeit widmeten, Epoche.“

Besprechungen.

Dessoir, Max. Vom Jenseits der Seele. — Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. — Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart, 1917. — (8^o, VIII u. 344 S.) — 11 Mk.

Die gesamte gelehrte Welt schätzt Dessoir als gründlichsten Kenner der Geheimwissenschaften. Darum war er auch in erster Linie dazu berufen, und damit verpflichtet, uns eine umfassende Darstellung jenes weiten und dunkeln Gebietes zu schenken. Diese Aufgabe hat er nun vortrefflich gelöst und Psychologie, sowie Philosophie um ein Werk bereichert, das tatsächlich eine „Lücke“ füllt. Denn es ist das erste seiner Art, ein Anfang und zugleich auch ein Abschluss: ein Ende, weil hier in systematischer Forschung ein Material ausgewertet wird, das in dreissigjährigem Bemühen gesammelt und gesichtet wurde; ein Anfang, weil endlich einmal eine kritische Grundlegung vollzogen ist, die Nebensächliches scheidet vom Wesentlichen und allenthalben Gesichtspunkte aufstellt, die zukunftsfruchtig erscheinen und auf neue Wege und Ziele hinweisen.

Nach drei Richtungen hin halte ich Dessoirs Buch für bedeutsam und dankenswert: die Geheimwissenschaft ist heute eine Macht, der weite Kreise der Halbgebildeten zum Opfer fallen, was umso bedauerlicher ist, weil in ihrem Dunstkreis „Gaukler und Fälscher, halbtolle Frauenzimmer und anspruchsvolle Wirrköpfe ihr Wesen treiben“. Da ist eine „sozialhygienische Arbeit für dieses geistige Gebiet ebenso nötig wie für die Gesundheitspflege des Körpers“. Die echte Wissenschaft hat beruhigend und warnend, berichtend und aufklärend zu wirken. Sie muss aber nicht nur gespenstische Trugbilder zerreißen und halbe Wahrheiten bekämpfen, sondern besseren Ersatz bieten für das durch sie Zerstörte. Mit vorsichtiger Behutsamkeit und erfüllt von einem starken, warmen Gefühl für die schweifenden Sehnsüchte suchender Menschenherzen zeigt Dessoir immer wieder, wo seiner Ansicht nach die lauterer Quellen strömen: im strengen Systemgebäude der Wissenschaft und aus der Einsicht, dass die Bestimmung des Menschen als eines Gliedes der sittlichen Weltordnung sich erst erfüllt „in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebenskreisen, nicht in esoterischen Geheimbünden, sondern im Zusammenhang mit Zeit und Volk“.

Ausserdem ist es wohl mindestens voreilig, die gesamten Geheimwissenschaften in Bausch und Bogen zu verdammen als anwidernden Betrug oder als haltlose Fantasterei. Dessoir erwartete mit Recht von einer strengen und vorurteilsfreien Prüfung einige Ergebnisse, und er durfte wohl diese Hoffnung hegen, weil er „ja selber noch um die Tatsächlichkeit der Hypnose und die grundsätzliche Berechtigung der Handschriftenkunde hatte Streit führen müssen“. Als positive Ergebnisse sind zweifellos z. B. seine parapsychologischen Forschungen anzusehen, wenn ich mich auch nicht entschliessen kann, mit ihm das Bewusstsein lediglich als Formprinzip zu betrachten. Am wichtigsten und fruchtbarsten ist aber Dessoirs Überzeugung, dass im magischen Denken Zwerg- und Krüppelformen des Idealismus vorliegen. Und in einem grosszügigen Entwurf zur Entwicklungsgeschichte des magischen Idealismus sucht er zu zeigen, wie aus der gegenständlichen und zuständlichen Form einer magisch gefärbten Weltanschauung allmählich der theoretische und ethische Idealismus hervorgegangen sind. Mit diesen Untersuchungen wird der Wissenschaft Neuland

erschlossen: ebenso der Geschichte der Philosophie, wie der Religionsphilosophie und allgemeinen Geistesgeschichte. Schon dieses weiten Ausblickes wegen macht sich die Beschäftigung mit den oft so unerquicklichen Fragen der Geheimwissenschaften reichlich bezahlt.

Diese dreifache Bedeutung des vorliegenden Werkes konnte sich nur kristallisieren auf Grund der persönlichen Eignung, die Dessoir einzusetzen hatte. Sie fusst auf einer glücklichen Konstellation verschiedener Eigenschaften, deren einheitlicher Zusammenschluss nur selten anzutreffen ist. Mit blossem Buchwissen und reiner Schreibtischweisheit ist auf diesem Gebiete wenig zu erreichen. Man muss im Leben wurzeln, um sich offenen Sinn zu bewahren für seine sonderbarsten und verschmitztesten Erscheinungen. Und es fordert eine glühende Liebe für Höhen und Niederungen des Lebens, um nicht hart und kurzsichtig abzusprechen, wenn altgewohnte Bahnen verlassen werden und dunkle Abgründe aufdräuen. Zugleich ist aber auch eine kalte, kritische Einstellung vonnöten, die gleichsam stahlhart sein muss, um nicht vom überrumpelnden Anprall des Wunderbaren zerrissen zu werden. Ebenso darf es an der List des Detektivs nicht fehlen, der ganz verworrenen und unheimlichen Tatbeständen nachspürt und die geringsten Zeichen weise nützen muss, die zu einer Erhellung leiten können. Dass Dessoir auch ärztliche Ausbildung genossen hat, kommt ihm sicherlich zustatten, aber jene wäre an sich kein ausreichender Befähigungsnachweis und kein genügender Schutz. Sie würde geradezu verderblich, führte sie zu materialistischen Deutungen, die vornehmlich den Einblick in diese Reiche versperrten; und andererseits ist es allgemein bekannt, wie leicht Forscher einem Aberglauben unterliegen, wenn sie ihr gewohntes Arbeitsgebiet verlassen. Nur die Verknüpfung dieses ärztlichen Untergrundes — der aber wichtig ist, weil er nicht in dem theoretischen Wissen allein besteht, das viele naturwissenschaftlich orientierte Philosophen besitzen — mit reicher psychologischer und philosophischer Erfahrung ermöglicht jene Weite, welche die ganze Fülle der fraglichen Erscheinungen kritisch umspannen kann.

Aber noch weitere Hilfen unterstützen Dessoir: er ist nicht ausschliesslich analysierender Laboratoriumspsychologe, sondern steht den neuen Strömungen differentieller Psychologie näher, die mit psychischen Fähigkeiten und Komplexen arbeiten. Dazu kommt die Gabe eines seelischen Taktes, der verschlungene Gebilde auch dort noch entwirrt, wo jedes wissenschaftliche Rezept versagt. Nicht minder bedeutsam ist das geschichtliche Verstehen, das sich auf einem sehr reichen historischen Wissen aufbaut. Ganz unprogrammatisch ist hier das Programm einer feinsinnigen „Entwicklungspsychologie“ erfüllt. Wie es sich im magischen Denken um wurzelhafte Anschauungen der Menschheit handelt, die allenthalben in frühen Kulturstadien sich bilden und als Überlebsel noch in unsere Tage hineinreichen, das hat Dessoir meisterhaft nachgewiesen.

Besonders wohlthuend berührt seine kluge, besonnene Art, der jeder vorschnelle Radikalismus fremd ist. Wohl findet er Worte voll Ironie und Spott, wo es gilt, frechen Betrug und gemeinen Schwindel zu entlarven, aber den Grundakkord bildet doch jene Sympathie, die auch des Lebens krauseste Formen bejaht, und getragen ist von einer geläuterten, vielleicht ein wenig resignierten Weisheit. Ich gebe eine Probe: Dessoir spricht davon, dass in der Geheimforschung uralte Vorstellungsformen weiterleben. „Eine bündige Widerlegung des Okkultismus ist mit dieser Resttheorie freilich noch nicht gegeben, da ja die Wahrheit in der Jugend der Völker erfasst und unserem Kulturkreis verloren gegangen sein könnte. Aber die Tatsachen, die zur Stütze herangezogen werden, versagen, und die Erinnerung an jene urmenschlichen Völkergedanken soll erklären, weshalb wir Menschen der Gegenwart trotzdem so schwer davon loskommen. Das Blut vieler Jahrtausende rinnt in unseren Adern. Sein Pulsschlag ist nicht immer regelmässig, sondern wird manchmal arhythmisch, wie er einst gewesen war. Gerade wenn wir am weitesten in die Zukunft zu schauen meinen, sind wir am engsten mit der Vergangenheit verbunden.“

Das ist der unbestimmt gefühlte Zauber dieser Sphäre, dass sie die Gegensätze wirklich eint. Der Ekstatiker erlebt im Bilde kommender Vollendung die Wünsche des Primitiven, wie er die höchsten Strebungen in schmerzhaft schöner Verschmelzung mit fleischlichen Instinkten erlebt. Zwar scheint dies — in logischer Erstarrung — ein unerträglicher Widerspruch. Aber der wirkliche Mensch lebt da am intensivsten, wo er sich am stärksten widerspricht.“ Diese wenigen Sätze zeigen wohl auch deutlich die hohe Sprachkultur, die alle Schriften Dessoirs adelt. Mir fiel nur auf, dass er in diesem Buch sich der expressionistischen Schreibweise annähert, die auf Artikelgebung in weiten Grenzen Verzicht leistet. Ich glaube, dass unser Verfasser es nicht nötig hat, sich dieser etwas gewaltsamen Monumentalisierung zu bedienen.

Als einen Vorzug des Buches will ich auch noch bemerken, dass Dessoir keineswegs eitel darauf versessen ist, glatte Lösungen dem Leser zu unterbreiten. Er nimmt daher auch nicht Zuflucht zu konstruktiven Vergewaltigungen, sondern gesteht ruhig ein, dass er keine Zauberformeln besitze, „um alles Einzelne, das wegen seiner Eigentümlichkeit einer besonderen Erklärung bedarf, mit Worten in die Luft zu blasen“. Gerade deshalb steht er auf dem Boden kritischer Wissenschaft, die allenthalben strengste Kriterien verlangt. Sein Scharfsinn, diese in den einzelnen Fällen ausfindig zu machen, ist manchmal fast verblüffend. Die meisten „Wunder und Geheimnisse“ der okkulten Wissenschaften zeigen sich einem natürlichen Verstehen zugänglich; allerdings bleibt ein Rest, der einer weitergehenden Untersuchung bedarf. So lehnt Dessoir die Telepathie z. B. nicht grundsätzlich ab, und einmal spricht er selbst die Möglichkeit aus, „dass gewissermassen Fetzen von Ereignissen und Gedanken umherwirren und mehr oder weniger sicher gegriffen werden können.“

Dessoirs Schaffensart begegnet häufig dem Bedenken, dass sie vor letzten Folgerungen zurückschrecke und darum befangen bleibe in einer akademischen Skepsis, die Raum bietet für verschiedene Möglichkeiten. Aber nur Oberflächlichkeit könnte darin einen Versuch erblicken, die gestellten Aufgaben sich leicht zu machen, sie nicht bis ans Ende zu denken. Dessoir erschaut zu sehr die Fülle eines jeden Problems, um mit einer einseitigen Lösung sich zufrieden geben zu können. Eine jede Lösung gebiert neue Rätsel, und wird irgendwo der Vorhang gelüftet, tauchen Hintergründe auf, die fern im Nebel dämmern. Und diese bald deutlicher gesehenen, bald nur im schwebenden Umriss geahnten Hintergründe weiten die Darstellung Dessoirs und erhöhen sie. Hinter der Schicht des Rationalen webt gleichsam die unerschöpfliche Irrationalität alles Lebendigen. Neben diesem Grundmotiv scheint mir nun aber auch ein anderes, subjektiveres wirksam: die Angst, pedantisch zu werden, schulmeisterlich eng, dogmatisch hart; die Scheu, der gepflegte Fluss der Sprache könnte leiden, würde er belastet mit diffizilen Begriffsanalysen und dem gesamten schwerfälligen Apparat einer eifrig in einer einzigen Richtung immer tiefer bohrenden Untersuchung. Ich meine: die Wissenschaft gewährt verschiedenen Typen genügend Raum. Und es ist unmöglich, starke Vorzüge auf der einen Seite zu erwerben, ohne gewisse Nachteile auf der anderen mit in Kauf zu nehmen. Freuen wir uns also der offenkundigen Vorzüge!

Verschiedentlich ging ich bereits auf den Inhalt des Werkes ein. Ich will nunmehr Aufbau, sowie Gliederung der Untersuchungen mit wenigen Worten kennzeichnen. Die Einleitung belehrt uns über die Erscheinungswelt der Magie und ihre Grundprobleme. Wie in einem Vorspiel klingen hier alle Leit motive an, deren gesonderte Durchführung und Ausgestaltung die weiteren Abschnitte bringen. In vier Hauptteile zerlegt Dessoir den reichen Stoff seines Buches. Da in diesem so viel von Zahlenmystik die Rede ist, möchte ich — und sei es auch nur Scherzes halber — auf die ganz auffallende Vorliebe Dessoirs für die Vierzahl hinweisen. Nicht nur die Grundeinteilung wird von ihr beherrscht, sondern von den zwölf Kapiteln haben sechs — also die Hälfte — wieder vier Paragraphen.

Das gleiche Bild zeigen die anderen Schriften des Verfassers: so gliedert er in nämlicher Weise den „Abriss einer Geschichte der Psychologie“ in vier Hauptabschnitte, und zwei von diesen in weitere vier Kapitel. Von den elf Teilen seiner „Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“ enthalten wieder sechs — also mehr als die Hälfte — die Vierteilung. Es liegt mir ganz fern, diese Anmerkung mystisch ausdeuten zu wollen; sie offenbar nur bei Dessoir — wie übrigens bei vielen anderen Philosophen auch — eine bestimmte Hinneigung zu einer spezifischen Art der Stoffgliederung. Wo es nur irgend geht, wird die Vierteilung gewählt; und lediglich im Notfall wird Dessoir dieser subjektiven Regel untreu. Hier entspringt eine persönliche Fehlerquelle, die aber in unserem Falle keinen erheblichen Schaden stiftet, da Dessoir — wie bereits gesagt — jede konstruktive Vergewaltigung der Tatsachen vorsichtig meidet.

Der erste Teil ist den Problemen der Parapsychologie gewidmet. Dessoir bezeichnet nämlich die aus dem normalen Verlauf des Seelenlebens heraustretenden Erscheinungen als parapsychische, die von ihnen handelnde Wissenschaft als Parapsychologie, nach Analogie zu Wörtern wie Paragenesis, Paragoge, Paragraph, Parakope, Paralogismus, Paranoia, Parergon usw., wobei „Para“ etwas bedeutet, das über das gewöhnliche hinaus- oder neben ihm hergeht. „Das Wort ist nicht schön, aber es hat meines Erachtens den Vorzug, ein bisher noch unbenanntes Grenzgebiet zwischen dem Durchschnitt und den pathologischen Zuständen kurz zu kennzeichnen; und mehr als den beschränkten Wert praktischer Brauchbarkeit beanspruchen ja solche Neubildungen nicht“. Das erste Kapitel erörtert die Fragen des Unterbewusstseins: das Bewusstsein als Formprinzip, die Mehrheit der Bewusstseinszusammenhänge, die Reproduktionsmotive im zerlegten Bewusstsein, sowie die Struktur unterbewusster Zustände. Ausführungen über Traum und Hypnose schliessen sich an. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem seelischen Automatismus, bespricht den Fall Piper, sowie ähnliche Fälle, die neue Geisterlehre, und erörtert verschiedene Erklärungsversuche. Seelisches Doppelleben, Persönlichkeitswechsel, Fernwirkung und Fernsehen bilden die weiteren Forschungsobjekte.

Der zweite Hauptabschnitt durchmustert das Reich des Spiritismus. Zuerst werden eigene Erfahrungen mit Medien (Henry Slade, Eusapia Palladino, Anna Rothe) berichtet, daran knüpft eine Besprechung der spiritistischen Täuschungen. Das dritte Hauptstück wendet sich der eigentlichen Geheimwissenschaft zu: der theologischen, psychologischen und philologischen Kabbalistik, sowie der Theosophie, wobei Rassenmystik, Christian Science, Neu-Buddhismus und Anthroposophie besonders behandelt werden. Der Endabschnitt führt eine Geschichte des magischen Idealismus vor und macht uns mit den Denkmitteln des magischen Idealismus bekannt: den Grundsätzen der Entsprechung, der mehrfachen Bedeutung, sprachlicher Symbolik und intuitiver Gewissheit. Ein kurzes Schlusswort fasst dann die wesentlichsten Ergebnisse zusammen.

Leider vermochte ich nur schlagwortartig — der Inhaltsübersicht folgend — eine sehr flüchtige und durchaus unvollkommene Vorstellung von dem reichen Inhalt des Werkes zu geben. Aber die Darstellung Dessoirs, die ungemein geschickt meist von der Besprechung einzelner Fälle ihren Ausgangspunkt nimmt und dann die verschiedensten Deutungsversuche kritisch erörtert, um endlich bei allgemeineren Folgerungen zu landen, kann nicht überpflanzt werden in das kalte Gerippe einer kurzen Inhaltsangabe, ohne allen Reiz der Form und des Gehaltes einzubüssen. Aber so viel entnimmt doch wohl der Leser, dass in diesem Buch in systematischer Folge alle wesentlichen Probleme der Geheimwissenschaft behandelt sind. Und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich das Werk als grundlegend betrachte in der besten Bedeutung des Wortes, unentbehrlich für jeden, der diesen Fragen näher treten will, zugleich auch der geeignetste Führer für jeden, der sich überhaupt auf jene Ge-

biete hinauswagt und nach Aufklärung dürstet angesichts dieser verwirrenden und beängstigenden Dinge.

Ebenso ist dieses Buch aber auch eine Aufgabe für die Zukunft: in der Entwicklungsgeschichte des magischen Idealismus ist aufgewiesen, wie dieser in wachsender Vergeistigung weit in unsere wissenschaftliche Philosophie hineinreicht, wie diese hin und wieder in jenen zurückfällt, und wie sie ihn stufenweise überwindet. Diesen Beziehungen nachzuspüren, im Einzelfall sie klar zu belegen, ist eine Arbeit, die geleistet werden muss, nachdem ihr Problem einmal aufgerollt ist. Ich halte es für einen der glücklichsten Gedanken Dessoirs, die Geheimpwissenschaften als eine Art berlebsel zu betrachten, ähnlich wie das, was einstmal Glaube war, in die Niederungen des Aberglaubens hinabsinkt. Es ist dies ja ein Vorgang, den wir durch zahllose Analogien aus den verschiedensten Gebieten beleuchten können. Wenn Dessoir nicht — vielleicht etwas zu einseitig — seiner Entwicklungsgeschichte die Bewegung auf eine bestimmte philosophische Richtung unterlegt hätte, so wären noch mehr Beeinflussungen zutage getreten: so scheinen mir letzten Endes die Philosophenschulen, welche mit betont wissenschaftsfeindlicher Absicht die ungeteilte Ganzheit der Lebensirrationalität in den Vordergrund rücken, verbunden mit Gedanken- und Gefühlskreisen des magischen Idealismus; und auch so abstrakte Untersuchungen, wie die über das Problem der Evidenz — worauf ja Dessoir auch hinweist —, selbst jene über Existenz oder Nichtexistenz des intentionalen Gegenstandes, sind äusserste Überhöhungen ursprünglich magischer Sachbezüge; wie z. B. des Erlebnisses der Selbstgewissheit, wobei Überzeugungsgrad, Gefühlsstärke, Einsicht usw. grob verwechselt werden, oder des Eindrucks, dass es noch verschiedene Schattendasein gibt ausser dem „wirklichen“, und dass diese irgendwie im „Geist“ herumspuken. Gerade letztere Auffassung scheint so fest zu wurzeln, dass jetzt erst langsam die Philosophie von ihr genest.

Zur Psychologie des magischen Denkens scheint mir ein Punkt besonders wichtig, auf den Dessoir zwar gelegentlich zu sprechen kommt, ohne doch seine Tragweite genügend zu würdigen. Er sagt: „Kenner erzählen, dass die Chinesen aus der Unbestimmtheit ihrer wichtigsten, philosophischen Begriffe den Anreiz zu scheinwissenschaftlichen Wortspielen knüpfen; bei den semitischen Sprachen, die durch einen leichten Eingriff die Vokale innerhalb des Konsonantenbestandes ändern können, ist eine Vieldeutigkeit möglich, die das Unvereinbare zusammenkoppelt: Wortspiele, ja sogar Wortwitze haben offenbar in alten Zeiten als Erleuchtungen gewirkt“. Das weist auf eine spielerische Art des Denkens hin, die heute noch neben der Wissenschaft herläuft, ähnlich der virtuosistischen Kunst, die gleichsam aus Sportfreude sich Schwierigkeiten setzt und diese überwindet, wofür sie von den Halbgebildeten bewundert wird, ohne doch im echten Sinne Kunst zu sein. Es ist eben etwas Sportliches in jenem spielerischen Denken und keine gezügelte Denkarbeit. Je schwieriger das Kunststück, desto lebhafter der Beifall; und je witziger, verblüffender und knifflischer das Denken, um so stärker wirkt es, und umso wahrer scheint es. Ganz abgesehen davon, dass dieses Denken in einem sehr engen Bündnis zum Fühlen steht, und dieses überall unterstützend eingreift. So wie das Virtuosenmätzchen jede schlichte Melodie verschmährt oder sie gleich ins grotesk Überladene verzerrt, so sieht jenes Denken an einfachen Einsichten vorbei: sie sagen ihm nichts, sie regen nicht auf, sind undramatisch. Eine Psychologie der verschiedensten Denktypen wird in der Geheimpwissenschaft überreiches Material finden, weil Nachteile und Vorteile in extremen Formen offenkundig vorliegen. Auch da hat Dessoir bereits treffliche Vorarbeit geleistet.

Sein Hauptinteresse gilt dem historischen Längsschnitt; und mit gutem Recht: so wird uns der magische Idealismus verständlich im Rahmen einer allgemeinen Geistesgeschichte, und er gewinnt dadurch einen bestimmten Stellenwert. Aber annähernd eben so fruchtbar wäre ein systematischer Querschnitt: d. h. der Nachweis, wie im Denken und Fühlen der

heutigen Primitiven magische Vorstellungen wirksam sind, und wie sich hier eine mehr oder minder stetige Stufenfolge aufbauen lässt. Diesen Fragen hat Dessoir nur hin und wieder einige treffende Bemerkungen geñönt. Wie viel aber hier noch zu erarbeiten ist, und wie überraschende Analogien sich ergeben, das kann jeder leicht erkennen, der die Abhandlungen in der Zeitschrift für Ethnologie liest. Sicherlich kann das kritische Studium der Geheimwissenschaften dazu führen, zahlreiche Erscheinungen im Leben primitiver Völker besser zu deuten als bisher; und rückwirkend können wieder diese zur Erhellung der Phänomene der Geheimwissenschaften beitragen, gerade nach Dessoirs Grundsatz, dass es sich in der Magie um Krüppelformen echter Philosophie handelt. Ich möchte auch noch betonen, dass es zu jenem Zwecke vielleicht vorteilhaft wäre, auf die Ergebnisse der modernen Kinderpsychologie zu achten, etwa auf die so bezeichnenden Stadien der kindlichen Sprachentwicklung, z. B. auf die Stufe, wo dem fragenden Kind ein Wort zur Erklärung genügt, weil es im Wort irgendwie das Wesen der Sache beschlossen wähnt.

Doch ich will hier abbrechen. Die Anregungskraft des Dessoirschen Buches ist so reich, dass sie den Kritiker immer weiter zu treiben droht. Noch einmal betone ich aber, dass die Wissenschaft Dessoir zu grossem Danke verpflichtet ist für dieses grundlegende, aufklärende und in mancher Richtung bahnbrechende Werk.

Rostock

Emil Utitz.

Meinong, Alexius von, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. XVI, 760 S. geh. 19 M., geb. 20 M. Leipzig, Ambrosius Barth 1915

Das umfangreiche Werk ist der Ertrag einer langen, auf die Probleme der Wahrscheinlichkeit gerichteten Denkarbeit. Der Verfasser selbst hebt hervor, dass die Bemühungen um sie bis in die ersten Zeiten seines selbständigen philosophischen Denkens zurückreichen. Jeder Satz bekundet, wie reif und abgeklärt, wie allseitig erwogen und durchdacht die Untersuchungen sind, die hier in Breite und Ruhe, mit äusserster Behutsamkeit und peinlichster Schärfe bis in alle Verzweigungen hin durchgeführt werden. Freilich ist das Buch keine leichte Lektüre. Wer etwa von den spezifisch logischen und naturphilosophischen Problemen der Wahrscheinlichkeitsrechnung herkommt, wird die Antwort auf die Fragen, die ihm zunächst am Herzen liegen, nicht einfach finden können. Verschiedene Gründe treffen zusammen, das Eindringen in dieses an sich klar und schlicht geschriebene Werk zu erschweren.

Zunächst bietet der Verfasser, wie er selber hervorhebt, nicht so etwas wie eine systematisch abgeschlossene Theorie der Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitstatsachen; noch immer fühlt er sich nicht im Stande, eine Stellung einigermassen über dem Stoff einzunehmen. Es sind „Beiträge“ zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie, die er vorlegt, eine Reihe von weitausgreifenden Untersuchungen, die auch mannigfache Umwege nicht vermeiden und mit vielfachen Exkursionen durchsetzt sind. Eine Zusammenfassung der Hauptgedanken und Hauptergebnisse am Schluss soll diesem Mangel einigermassen abhelfen. Aber diese Zusammenfassung ist, natürlicherweise, wiederum so konzentriert, dass nur derjenige sie mit Verständnis aufnehmen kann, der bereits durch eingehendes Studium mit dem Inhalt der vorhergehenden Untersuchungen vertraut ist. Dazu kommt, dass die Darstellung von Beginn an und durchweg in der Ausdrucks- und Auffassungsweise der von Meinong begründeten „Gegenstandstheorie“ sich bewegt. Fast auf Schritt und Tritt sieht der Verfasser sich genötigt, zur Verdeutlichung und zur Ergänzung auf seine früheren Arbeiten Bezug zu nehmen. Man könnte sich eine Darstellung denken, welche von der Problemlage der Literatur über die Wahrscheinlichkeitstheorie ausgeht und den Standpunkt der gegenstandstheoretischen Betrachtung erst in der Diskussion hervortreten lässt. Meinongs Werk stellt sich von Anfang an

auf diesen Standpunkt, dessen Bekanntschaft es voraussetzt. Man kann immerhin den Eindruck gewinnen, dass das ursprüngliche und durchgreifende Interesse weniger der Lösung der Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsprobleme für sich als vielmehr der Durchführung und Bewährung der Gegenstandstheorie auch in diesen Gebieten gilt.

Endlich bietet die eigentümliche gegenstandstheoretische Betrachtungsart, die hier mit Meisterschaft gehandhabt wird, dem Leser, der von einer anderen erkenntnistheoretischen Einstellung ausgeht, empfindliche Widerstände. Die Aufgabe der Gegenstandstheorie ist, Antwort auf die Fragen suchen, was Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit sei. Es ist nun bezeichnend für das Verfahren der Auflösung dieser Fragen, dass es durchweg dabei von dem nächsten, vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch ausgeht. Die Untersuchung knüpft in allen ihren Einzelanalysen stets an das an, was ein Wort „bedeutet“, was man mit ihm „meint“, ob man diese oder jene „Benennungen“ gebraucht, ob diese oder jené Sätze üblich und geläufig sind. Meinong verteidigt sich gegen naheliegende Missverständnisse solcher Bemühungen um Begriffsbestimmungen. „Weder was „dieser oder jener“, noch was eine beliebig grosse Majorität mit einem Worte oder Satze meint, ist dabei das zu Untersuchende . . . Dagegen wird das Zusammentreffen der Vielen im Meinen gerade dieses oder jenes Gegenstandes auch ein Indizium für die Wichtigkeit des betreffenden Gegenstandes sein und darum denjenigen leiten können, der sich für die Gegenstände um ihrer Natur willen interessiert und diesem Interesse folgend Gegenstandstheorie treibt. Bedeutungen, sei es der Worte, sei es (im übertragenen Sinne, wie ich glaube) der Begriffe, werden aus dem Interesse heraus, das auch uns hier bestimmt, nicht untersucht um der Worte oder der Begriffe willen; sondern weil sie durch Worte oder Begriffe in einer Weise „vorbestimmte“ Gegenstände sind, die eine gewisse Gewähr dafür bieten, dass sie unserm Interesse gegenüber eine Vorzugstellung beanspruchen dürfen. Darum gibt es eben Begriffsbestimmungen, die weder Nominaldefinitionen noch Realdefinitionen im gewöhnlichen Sinne sind, die weder durch das Prinzip der Definitionsfreiheit zu erschüttern, noch an einen Sprachgebrauch in der Weise gebunden sind, dass sie sich, gute Gründe vorausgesetzt, nicht von ihm frei machen könnten.“ (S. 48 f.). Aber damit ist der entscheidende Punkt doch nicht getroffen. Auch wenn betont wird, dass das Interesse dem Gegenstand, nicht den Bedeutungen eines zufälligen Wortgebrauches zugewandt ist, wird doch eine weitgehende Abhängigkeit von dem Wortgebrauch anerkannt. „Vorgegeben sind“, so heisst es im Beginn der Untersuchung über das „Wesen“ des Möglichen, „dabei zum allermindesten vortheorietische Gedanken über den Gegenstand „Möglichkeit“, die unter anderm auch, immerhin mit der Unvollkommenheit vortheorietischen Wissens, das tatsächliche Sein dieses Gegenstandes gewährleisten“. Man braucht kein eingeschworener Kantianer zu sein, um demgegenüber einen andern Ausgangspunkt der Analyse für einwandfreier zu halten. „Vorgegeben“ sind nicht nur vorwissenschaftliche oder vortheorietische Gedanken und der unwissenschaftliche Sprachgebrauch, sondern auch die Wissenschaft mit ihren entwickelten Gedanken, ihren durchgebildeten und bewährten Methoden. Ist doch auch der Sprachgebrauch der modernen Kulturvölker keine einfache Erscheinung, aus der das Gegenständliche herauszuschälen ist, indem es nur von einer „unvermeidlichen Unvollkommenheit“ befreit wird. Dieser Sprachgebrauch enthält vielmehr Ablagerungen aus den verschiedensten Phasen der intellektuellen Entwicklung der Menschheit und ist in weitesten Umfang durch die Ausbildung der Wissenschaft, die auf ihn zurückwirkt, bestimmt. Es scheint ein ganz und gar unsicheres Gebiet zu sein, mit dem wir da unsere Untersuchungen anheben. Zwar bleibt Meinong bei der Analyse dessen, worin die „Vielen im Meinen zusammentreffen“, nicht stehen; so sehr er auf Sprachgewohnheiten als Argumente sich beruft, so wendet er sich doch auch hier und da kritisch gegen sie und sucht aus der mit diesem Ausgang mitgesetzten historischen Betrachtungsweise sich zu ent-

winden. Aber wo haben wir, wenn wir uns zunächst der Leitung der Sprache anvertrauen, eine Garantie dafür, dass wir nicht den „Vorurteilen“ der Sprache unterliegen? Wo haben wir die Garantie z. B. dafür, dass das Wort „Möglichkeit“, so wie es in der Logik und im täglichen Leben gebraucht wird, überhaupt dasselbe meint? Meinong verteidigt sich damit, „dass die Identität des Wortes mindesten die Präsomption der Identität des ihm als zunächst rechtmässige Bedeutung zugeordneten Begriffes, genauer Begriffsgegenstandes, für sich hat. Erst wenn ein solcher nicht aufzuzeigen ist, wird man sich mit der Konstatierung einer Mehrdeutigkeit zufrieden geben dürfen; und eine Auffassung, die dies erspart, wird schon mit Rücksicht hierauf den Vorzug verdienen.“ Aber der Hinweis auf die Arbeitersparnis behebt das grundsätzliche Bedenken gegen dieses ganze Verfahren nicht. Denn, und das ist entscheidend, selbst wenn solche nachträglichen Korrekturen eintreten, sieht man nicht leicht, nach welchen Prinzipien dabei entschieden wird. Die Untersuchung gleitet von der Discussion des täglichen Sprachgebrauches und von Feststellungen historischer Natur unmerklich in die eigentliche Gegenstandsanalyse über, wobei zunächst nur gelegentlich und erst später und mehr ergänzend auf die auch „vorgegebene“ Wissenschaft Bezug genommen wird. Aber warum diese ganze mühselige Entwicklung von dem mehr belastenden als fördernden Sprachgebrauch, diese allmähliche und doch nicht endgültige Loslösung von der historischen Einstellung? Warum nicht die unmittelbare Anknüpfung an die in der Wissenschaft vorliegenden objektiven Leistungen? Warum nicht die getrennte Durchführung und reine Scheidung von Beschreibung, die innerhalb subjektiver Voraussetzungen verbleibt, und der auf das objektive Gesetz der Sache selbst gerichteten Erkenntnis? Schliesslich entscheidet der Sprachgebrauch doch nicht; schliesslich muss sich „die Rechtmässigkeit“ der Wortbedeutung erst erweisen; aber man sieht nicht recht, wo die Kritik beginnt, nach welchen methodischen Grundsätzen sie vorgeht und in wie weit sie sich von den Schranken der prinzipiell nicht aufgegebenen Ausgangsstellung befreit.

Das ist ein Moment, das dem aus der kritischen Schule kommenden Leser ein Gefühl der Unsicherheit erzeugt. Das andere ist die Art und Weise, wie die Untersuchung die Gegenstände als vereinzelte, für sich seiende zu fassen und zu beschreiben sucht. Da werden die Worte Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Wahrheit usw. einzeln vorgenommen, und es wird ermittelt, was ihre Bedeutung, resp. die ihnen „rechtmässig“ zukommenden Begriffsgegenstände seien, wobei, wenigstens zunächst, ausser Betracht bleibt, ob und wie weit die geforderten Bestimmungen ohne gegenseitige Beziehungen aufeinander, ob sie vielleicht erst in dem universellen Zusammen aller Leistungen unserer theoretischen Vernunft sich gewinnen lassen. Was ist Wahrheit? Man möchte meinen, in dieser Frage fasst sich das ganze Erkenntnisproblem zusammen und die Antwort könne die Erkenntnistheorie nur als ihren Abschluss und Gesamtertrag aller ihrer Untersuchungen geben. Statt dessen erfahren wir in einer „Nebenuntersuchung“ (S. 38. ff.) dass Wahrheit die Eigenschaft, nicht von Urteilen, sondern von „Objektiven“ (Gegenständen, die in den Dass-Sätzen ihren Ausdruck finden, z. B. „dass es in Pisa einen schiefen Turm gibt“) sind. Worin besteht nun aber die Wahrheit der wahren Objektive? Darin dass sie „tatsächlich“ sind. Das heisst aber nicht, dass Wahrheit einfach so viel wie Tatsächlichkeit besagt, denn die Existenz des schiefen Turmes in Pisa kann man nicht als wahr, wohl aber als tatsächlich bezeichnen. Wahr kann man es indessen wohl nennen, dass es in Pisa einen schiefen Turm gibt. Diese zweite Ausdrucksweise deutet an, dass es sich um Objektive, die von irgend jemandem urteilend oder annehmend erfasst werden, handelt. Wahrheit also ist Eigenschaft von Erfassungsobjektiven und man kann sagen: „Wahr im natürlichsten Wortsinn heissen Objektive, sofern sie Erfassungsobjektive sind, denen zugleich Tatsächlichkeit zukommt.“ Und in ähnlicher Weise ergibt sich, dass Wahrscheinlichkeit (im engeren Sinn oder Vermutungswahrscheinlichkeit) und Möglichkeit (oder vermutungsfreie

Wahrscheinlichkeit) letzthin Attribute von Objektiven sind. Wahrscheinlichkeit ist ein Objektiv, wenn es durch eine berechnete Vermutung erfasst werden kann. Wenn sich nachträglich Beziehungen, z. B. der Wahrscheinlichkeit zur Möglichkeit ergeben, so ändert sich an dem Charakter der isolierenden Betrachtung nichts, da sie die Gegenstände betrachtet, wie etwa der Zoologe einzelne Tiere für sich untersucht, um vielleicht auch dann festzustellen, dass ein Tier das andere als seine Nahrung voraussetzt. Man wird demgegenüber, ohne sich darum schon Hegel oder der Marburger Schule verschreiben zu müssen, den Gedanken der systematischen Einheit der Erkenntnis und das Prinzip der Korrelativität aller Denkbestimmungen geltend machen können; und man wird wiederum nicht finden, dass die von Meinong vorgebrachten Gegengründe gegen den Gedanken des Systems durchgreifend sind. Im Verlauf seiner Untersuchung kommt Meinong nämlich bei der Diskussion einer spezielleren Frage auf das Verhältnis von Erkenntnis und System zu sprechen. Es handelt sich um die Natur und die Bedeutung der Evidenz. Meinong erörtert (S. 463 ff) den Versuch, in der Erkenntnistheorie und der Erkenntnispraxis ohne Evidenz das Auslangen zu finden, indem an ihre Stelle andere Momente, etwa die Zugehörigkeit zu einem System, namhaft gemacht werden. Die Systematik scheint ihm aber kein Ersatz für die Evidenz zu sein. Denn ein System ist ein Komplex von Objektiven z. B. von α , β , γ , welche durch eine Relation r „gleichsam vereinigt“ werden. Kann nun diese Relation, das ist ihm die Frage, die für sich gewissermassen wahrheitsindifferenten Objektive zu wahren Objektiven machen? Das scheint ihm durch die Natur der Sache ausgeschlossen. Zwar können die Objektive α und β ganz ohne Rücksicht auf ihre eigene Wahrheit oder Tatsächlichkeit hinreichen, zusammen das tatsächliche Bestehen der Relation zwischen ihnen zu begründen. „Aber auch dann bleibt die Wahrheit von α und β selbst noch gleich sehr in suspenso: und eine Relation, deren Bestehen auch die α und β wahr machte, eine solche Relation gibt es nicht und kann es nicht geben.“ Diese Argumentation, die des weiteren auch noch durch die „Erfahrung“ bestätigt wird, dass wir „viele Urteile erleben, denen wir unbedenklich Erkenntnisdignität zusprechen und wohl auch zusprechen dürfen, ohne ihrer Stellung in einer Systematik nachzufragen oder nachfragen zu sollen“, ist darum nicht treffend, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, dass die Objektive einzeln für sich wahr sein oder wahrheitsindifferent sein können, dass die Relation r sie nachträglich erst zu wahren machen soll. Der Gedanke der Systematik leugnet gerade diese Trennung von Objektiven und sie vereiniger Relationen, welche beide vielmehr nur in Korrelation zu einander Bestand haben. Wie äusserlich hier der Systemgedanke von Meinong aufgefasst wird, ergibt sich auch aus seiner Erörterung der Möglichkeit, dass bei geeigneter Wahl der Relation r die Objektive α und β auch durch die Objekte a und b , z. B. Dinge ersetzt sein können, die nicht ein System auszumachen im Stande wären. Das System ist nicht eine Relation, die wie eine Klammer fertige Gebilde nachträglich „gleichsam vereinigt“, sondern das konstitutive Bildungsprinzip eben dieser Gebilde, die durch ihre Beziehungen bestimmt werden. So leicht lässt sich der Systemgedanke, der nicht nur ein Ersatz für die Evidenz, sondern ein Prinzip sein will, das den gesamten Aufbau unserer Erkenntnis (und auch der Gegenstandstheorie) beherrscht, nicht abweisen. Auch wenn man (wie der Referent) weder die letzte, noch die vollständige Auflösung des Erkenntnisproblems in ihm erblickt, wird man doch die Notwendigkeit, durch ihn hindurch gehen zu müssen, anerkennen können. Daher lassen Untersuchungen, die grundsätzlich vor ihm Halt machen, tatsächlich aber auf ihn beständig zu verweisen, ja ihn voraussetzen scheinen, eine Reihe von Fragen offen, deren grundsätzliche Auflösung erst die volle Verwertung der schliesslich entwickelten Ergebnisse gestattet.

Denn das ist ausdrücklich zu bemerken, dass die Analysen, die Meinong vorlegt, in ihrer Durchführung im Einzelnen sich überaus gehaltreich und aufklärend gestalten. Dringt man durch die spröde Einkleidung

hindurch und überwindet man die methodischen Widerstände, so wird man durch die Fülle wahrhaft bedeutender Gesichtspunkte, welche mit einer bewundernswürdigen Klarheit und Konsequenz entwickelt werden, reichlich belohnt. Auf den Inhalt hier des näheren und in Kürze einzugehen, ist nicht möglich. Die sachliche Ausschöpfung des Ertrages (z. B. für das Induktionsproblem) wird eine wichtige Aufgabe der Logik und Erkenntnistheorie sein. Und jede künftige Wahrscheinlichkeitstheorie wird sich durch Meinongs Werk gefördert finden, keine an ihm vorüber gehen können.

Halle a/S.

Max Frischeisen-Köhler.

Simmel, Georg. Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. Kurt Wolff's Verlag. Leipzig. 1916. 117 S. 8°.

Man darf die vorliegende Schrift als die reife und schöne Frucht der Denkarbeit bezeichnen, die Simmel jedem der beiden Grossen, die der Titel nennt, für sich gewidmet und in bekannten früheren Büchern niedergelegt hat. Auf kurzem Raum fasst er hier die Ergebnisse dieser Werke zusammen, soweit sie neben- oder gegeneinander gestellt, ein Bild von dem Verhältnis der beiden Weltanschauungen ergeben, die durch die Namen Kants und Goethes bezeichnet werden.

Simmel stellt dies Bild in den weiten Rahmen, der ihm gebührt. Der Dualismus, der seit dem Untergang der klassischen Welt das Lebensgefühl und die Anschauungsweise der Kulturmenschheit durchzieht, ist durch das Emporkommen der mechanischen Naturanschauung im 17. Jahrhundert zu einem unerträglichen Zwiespalt zugespitzt, und so „erwächst dem philosophischen Denken, seit dem 17. und besonders dem 18. Jahrhundert die grosse Kulturaufgabe, die verlorene Einheit zwischen Natur und Geist, Mechanismus und innerem Sinne, wissenschaftlicher Objektivität und der gefühlten Wertbedeutung des Lebens und der Dinge auf einer höheren Basis wiederzugewinnen.“ Die beiden allgemeinen Richtungen, die als Spiritualismus und Materialismus die Metaphysik der Aufklärungszeit durchziehen, suchen die Vereinheitlichung des Weltbildes in der Weise, dass jede von ihnen nur einer Seite der Weltbetrachtung alles Recht zusteht und den Inhalt der anderen zu einem nichtigen Schein herabsetzt. Neben sie treten nun mit Kant und Goethe zwei neue Formen der Weltanschauung, denen gemeinsam ist, dass ihr Einheitsgedanke jenem Dualismus unparteiischer gerecht wird; beide gehen nicht auf die Ablehnung oder Unterdrückung der einen Seite der Weltansicht, sondern auf die Vereinigung von beiden aus. Allein die Art und Weise wie sie diese Vereinigung zu Stande bringen, zeigt eine durchgreifende Verschiedenheit. Die Kantische Lösung beruht darauf, „dass dem Gegensatz die Tatsache des Bewusstseins und Erkennens überhaupt untergebaut wird; die Welt wird mit allen Fremdheiten ihrer Inhalte, durch die Tatsache bestimmt, dass wir sie wissen“. „Das übergreifende, erkennende Bewusstsein“ und das zwar nie erkennbare, aber doch immerhin denkbare Ding an sich, „in dem ideale Ahnungen den gemeinsamen Grund aller Erscheinungen finden“, binden die beiden Hälften der Welt, die Zweiheit von Geist und Körper, von empirischem Subjekt und empirischem Objekt in einer einheitlichen Weltanschauung zusammen. „Damit ist die wissenschaftlich-intellektualistische Deutung des Weltbildes auf ihren Höhepunkt gekommen: nicht die Dinge, sondern das Wissen um die Dinge wird für Kant das Problem schlechthin. Die Vereinheitlichung der grossen Zweheiten: Natur und Geist, Körper und Seele gelingt ihm um den Preis, nur die wissenschaftlichen Erkenntnisbilder ihrer vereinen zu wollen. Bei Goethe dagegen ist die Einheitlichkeit der Weltanschauung „eine unmittelbare Aeusserung seines Weltgefühles, er fängt es nicht erst in dem Medium des abstrakten Denkens auf, um es darin zu objektivieren und in eine ganz neue Existenzart zu formen, sondern sein unvergleichlich starkes Empfinden der Bedeutsamkeit des Daseins und seines inneren Zusammenhanges nach Ideen treibt

seine „philosophischen“ Aeusserungen hervor wie die Wurzel die Blüte.“ Man sieht: Goethe überwindet den Dualismus als künstlerischer Mensch aus dem inneren Lebensgefühl heraus, Kant als wissenschaftlicher Denker aus der Bearbeitung der Begriffe. Daher wendet sich auch das Verlangen unserer Zeit nach einer einheitlichen Weltanschauung, soweit es einem wissenschaftlich-philosophischen Bedürfnis entspringt mit demselben Recht zurück zu Kant, wie es sich als unmittelbare Aeusserung des Lebensgefühls und als künstlerisches Bedürfnis an Goethe hält.

Dieser ursprünglichen Verschiedenheit entspricht nun auch der Gegensatz der methodischen Richtungen. „Die Formel des Kantischen Wesens ist Grenzsetzung, die des Goetheschen Einheit.“ Kant findet im Spiritualismus und im Materialismus eine unzulängliche Verbindung vor, die er durch Kritik der Erfahrung und der Vernunft zu überwinden sucht. Für Goethe erwächst die Einheit nicht aus der Vorarbeit kritischen Denkens; sie ist bei ihm überhaupt nicht das Ergebnis einer Synthese, die er irgendwie zu Stande brächte, sondern sie ist wie es Gundolf ausdrücken würde, ein Urerlebnis. „Der entscheidende und ihn von Kant absolut scheidende Grundzug seiner Weltanschauung ist der, dass er die Einheit des subjektiven und des objektiven Prinzips, der Natur und des Geistes, innerhalb ihrer Erscheinung selbst sucht. — Sein ganzes inneres Verhältnis zur Welt ruht, theoretisch ausgedrückt, auf der Geistigkeit der Natur und der Natürlichkeit des Geistes.“

Die Folge dieser innerlichen Verschiedenheit ist nun, dass Goethe und Kant zwar gemeinsame Gegner bekämpfen und in ihrem negativen Urteil nicht selten sogar wörtlich übereinstimmen, dass aber ihre positiven Ideen mehr scheinbare Analogie als wirkliche Uebereinstimmung zeigen. Selbst unter ähnlichen Formulierungen birgt sich ein durchaus anderer Geist. Schlagend und geistreich veranschaulicht Simmel das zunächst an den Aeusserungen beider zu dem berühmten Verse Hallers: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.“ Beide bekämpfen ihn „mit förmlicher Entrüstung.“ Goethe aus der Ueberzeugung: „Ort für Ort sind wir im Innern,“ Kant aber, weil für ihn die Natur, die ihm nur Erscheinung oder Vorstellung ist, überhaupt kein Inneres hat. Was hier in einem einzelnen Falle besonders hervortritt, wird nun zum Leitgedanken, mit dem Simmel das Verhältnis beider Anschauungsweisen durch eine Reihe der wichtigsten Punkte hindurch verfolgt; die Grenzen der Erkenntnis, die Bedeutung der teleologischen Naturbetrachtung, sodann aber die Wertung der Natur und des Menschen, die Ueberzeugung vom Primat der praktischen Vernunft wie überhaupt die ethischen Anschauungsweisen werden nacheinander unter dem gleichen Gesichtspunkt erörtert. Ueberall trifft Simmel mit glücklicher Formulierung das Wesentliche, weiss er die Grundverschiedenheit im Gemeinsamen oder scheinbar Gemeinsamen zu zeigen, und doch versteht er es, das Gefühl einer letzten Einheit wachzuhalten, in der beide wurzeln, und auf die er am Schluss ausdrücklich hinweist.

Sachlich anfechtbar erscheinen mir nur zwei Punkte, beide nicht von entscheidender Bedeutung für den ganzen Gedankengang, aber doch auch nicht durchaus ohne Belang. Einmal ist die Behauptung, „dass Goethe den eigentlich sozialen Problemen ganz fremd gegenüber stehe,“ dem Verfasser der Wanderjahre gegenüber nicht haltbar, zum mindesten bedürfte sie einer besonderen Rechtfertigung. Prinzipieller sind die Bedenken, die sich gegen die metaphysische Konstruktion der Persönlichkeit Goethes (S. 101 f) sowohl an sich wie in ihren Folgerungen erheben. Bei Simmel (wie auch bei Gundolf, der zum Teil gewiss durch Simmels ältere Arbeit beeinflusst ist), steigert sich die Goetheverehrung fast zu einer Art Mystizismus: wie das Christentum in Jesu die unmittelbare Verkörperung der Gottheit, so sieht dieser neue Kultus in Goethe die Verkörperung der metaphysischen Einheit der Dinge; beides könnte in einem allgemeinen Sinne gelten, beides aber ist in einem besonderen Sinne gemeint, der die Einzelersehung zu einer absolut einzigartigen und wunderbaren macht. Eine besondere Folge dieser Anschauungen ist, dass Simmel das Künstlertum Goethes als

nicht seiner eigentlichen Wesenheit angehörig, sondern nur als einen Ausdruck derselben ansehen will (S. 102) — worin er denn freilich mit Gundolf in Gegensatz kommt.

Die gedrängte Darstellung zeigt eine vollendete Herrschaft über den Gegenstand. Sie ist nach Form und Inhalt im besten Sinne des Worts abgeklärt und bereitet dem Leser jenen hohen ästhetischen Genuss, der nur aus der völligen Ueberwindung der Schwierigkeiten eines Problems erwächst. Selbst die Sprache Simmels wird durch diese Stellung über den Fragen beeinflusst, sie ist einfacher und durchsichtiger, als wir das sonst von der geistreich anregenden, scharf zugespitzten Ausdrucksweise des Verfassers gewohnt sind. Nur die „grosse Geste“, die S. 51 erscheint, und die Anwendung des Wortes „Rhythmus“ ganz ausserhalb des Bildes, das sich mit der ursprünglichen Bedeutung desselben verknüpft — Simmel liebt diesen Gebrauch freilich auch sonst — sind meinem Sprachgefühl und wohl auch dem manches anderen Lesers zuwider. Der Verfasser möge mir die Kleinlichkeit dieser Einwendung verzeihen: auf einem schön geschliffenen klaren Krystall mag man auch ein Stäubchen nicht gern dulden.

Posen.

Rudolf Lehmann.

Stern, William, o. ö. Professor am Vorlesungsinstitut des Staates Hamburg. Die Psychologie und der Personalismus. Leipzig, Johann Ambrosius Barth. 1917. 54 S.

Die Zahl derjenigen Untersuchungen, die sich auf die Frage nach dem theoretischen Eigenwert der Psychologie, auf ihre Geltung, auf ihre „Möglichkeit“ als Wissenschaft beziehen, ist aus ersichtlichen Gründen in den letzten Jahren erheblich gestiegen. Erstens nämlich handelt es sich um das Erfordernis, Klarheit und Entscheidung zu schaffen über die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften, über ihr Verhältnis sowohl zu den einzelnen Wissenschaften als auch zu dem Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Ferner drängte der systematische Ausbau der Philosophie, im besonders ihr Fortschritt in der allgemeinen Erkenntnistheorie, zu einer grundsätzlichen Behandlung jenes Problems. Denn nachdem die Grundlegung der Mathematik und der Naturwissenschaft erfolgt war, galt es, die erkenntnistheoretische Begründung der übrigen Wissenschaften vorzunehmen, also auch die der Psychologie. Endlich musste die ausserordentliche Entwicklung dieser Wissenschaft selber dazu führen, die Systematik, auf der sie beruht, die Art und Bedeutung der Voraussetzungen, auf denen sie begründet ist, die Gesichtspunkte und Verfahrungsweisen, die in ihr wirksam sind, zu erhellen und zu bestimmen.

In den Zusammenhang dieser Untersuchungen greift nun die vorliegende Schrift ein u. z., wie sogleich bemerkt werden mag, in einer Weise, die besonderer Beachtung und Berücksichtigung wert ist. Denn so förderlich und erfolgreich auch die Arbeiten William Sterns auf dem Gebiete der psychologischen Einzelforschung sind — verdankt ihm doch die Psychologie der individuellen Differenzen und die experimentell-psychologische Untersuchung der Intelligenz von Kindern und Jugendlichen grundlegende Beiträge — so hat er sein Augenmerk mit nicht geringerem Nachdruck zugleich systematischen Aufgaben zugewendet. Seine hierher gehörigen Arbeiten richten sich darauf, die Beziehungen klarzulegen, die zwischen der Philosophie und der Psychologie bestehen, ferner darauf, diese Beziehungen aufrecht zu erhalten und zu vertiefen; und im Anschluss daran unternahm er es, das System einer umfassenden philosophischen Weltanschauung zu begründen und zu entwickeln, die er «kritischen Personalismus» nennt (vgl. „Person und Sache“, System der philosophischen Weltanschauung. Erster Band: Ableitung und Grundlehre 1906. Vgl. auch „Vorgedanken zur Weltanschauung“ 1915).

Aus dem Umkreis dieser Probleme stammt auch die vorliegende Schrift. Sie hat sich die mit Recht als dringlich bezeichnete Aufgabe gestellt, von der fachpsychologischen Seite aus bewusst die Brücke zu

schlagen zu den Grundfragen der philosophischen Weltanschauung (S. 2). Stern vertritt die Überzeugung, dass die wissenschaftliche Psychologie und die Philosophie, zumal in der von ihm entwickelten Form des «kritischen Personalismus», einander nicht fremd und gleichgültig gegenüberstehen, sondern sich sowohl wechselseitig bedingen und fördern, als auch sachlich zusammengehören. Denn die experimentelle und empirische Psychologie ruht ihrer Gesetzesstruktur nach nicht in sich selber; allgemeinste Kategorien sind ihr als Voraussetzungen eingelagert; systematische Gesichtspunkte geben ihr Halt und Stütze und gewähren ihr die Möglichkeit ihres Aufbaus. Kein Schritt in der psychologischen Einzelforschung erfolgt ohne immanente Bezugnahme und Bezogenheit auf die Philosophie. Dieser so oft übersehene oder verkannte Tatbestand wird in kurzen, aber deutlichen Strichen überzeugend dargelegt. Es wird gezeigt, dass es nicht nur unmöglich ist, die vier psychologischen Grundkategorien oder Grundschichten, nämlich: Phaenomene, Akte, Dispositionen und das Ich, ohne entschiedene methodische Heranziehung philosophischer Grundbegriffe und Leitgesichtspunkte zu wissenschaftlicher Erfassung und Bestimmung zu bringen, sondern dass sich auch ohne jene Beziehung auf die Philosophie der gedankliche Aufstieg von einer Schicht zur andern und damit der ganze Bau und Zusammenhang der Psychologie überhaupt nicht herstellen lassen.

Wie aber ist das zu verstehen? Welche philosophischen Grundbestimmungen kommen für jenen Zweck der Grundlegung der Psychologie in Betracht? Kamen gelangen wir zu dem eigentlichen Kern und Ergebnis unserer Abhandlung. Die psychologische Forschung steht zunächst vor einer ungeheuren Fülle seelischer Erscheinungen. Da gilt es nun, in die Mannigfaltigkeit Ordnung hineinzubringen, die Buntheit zu glätten, Zusammengehöriges auch wirklich zusammenzufassen und gruppierende Schichtungen vorzunehmen. Das jedoch ist nur erreichbar, wenn die Idee einer alles einzelne tragenden organischen Einheit zugrunde gelegt wird (S. 33 u. ö.). Wollen wir überhaupt zu einer wissenschaftlichen Psychologie kommen, so müssen wir alle einzelnen seelischen Erscheinungen und alle Gruppen von solchen auffassen als „Ausstrahlungen einer organischen Grunddisposition“ (S. 37). Denn wie alle Wissenschaft, so ist nicht minder die Psychologie innerlichst auf die Idee der Einheit bezogen und in ihr verankert. Ohne sie stünden wir ohnmächtig vor dem Chaos des „Gegebenen“, unfähig, seine ungeheure Buntheit und Bewegtheit begrifflich zu meistern und zu wissenschaftlicher Einsicht zu bringen. Jener notwendige Begriff der Einheit wird nun genauer als der Gedanke der «unitas multiplex» bestimmt (S. 6, 38 u. ö.), d. h. der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Vielheit von Merkmalen sowohl der physischen als der psychischen Existenz in der Einheit des Individuums. Diese Einheit pflegen wir «Person» zu nennen. Und so erhalten wir folgende Grundbestimmung: „Person» ist ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und trotz der Vielheit der Teilfunktionen eine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt“ (S. 42).

Diesen grundlegenden Begriff der Zweckeinheit der Person aber kann die Psychologie nicht aus sich schöpfen, nicht aus sich gewinnen, oder gar aus sich ableiten und begründen. Er stammt vielmehr aus einer aus philosophischer Weltbesinnung, aus philosophischer Synthese erwachsenden Weltanschauung; er wird der Psychologie geliefert von einer «personalistischen und kritischen» Philosophie, wie sie Stern in den oben genannten Büchern gekennzeichnet hat, und die er ausserdem in noch eingehenderer Form in seinem Werk: „Die menschliche Persönlichkeit“ (zugleich als zweiter Band von „Person und Sache“), dessen Erscheinen bevorsteht, darstellen wird, wobei besonders die immanente Dialektik, auf der jener Begriff beruht und die in der Formulierung: «unitas multiplex» scharf hervortritt, bemerkenswert ist. Während er jedoch in der vorliegenden Arbeit „von dem psychologischen Ufer“ ausgeht und denjenigen

Weg verfolgt, der von der Mannigfaltigkeit der psychischen Tatbestände zur realen Einheit der Persönlichkeit führt, schlägt er in dem angekündigten Buch den umgekehrten Weg ein (S. 4).

Mit dem Nachweis der Unentbehrlichkeit und der grundlegenden Bedeutung des Persönlichkeitsbegriffs ist zugleich eine weitere, folgenreiche Einsicht in die gesetzlich-philosophische Struktur der Psychologie gewonnen. Wenn nämlich die Erscheinungen, auf deren Erfassung die Psychologie gerichtet ist, nur im Hinblick auf die Zweckeinheit des „personalen“ und individuellen Lebens, der sie eingebettet sind, überhaupt wissenschaftlich erkannt und bestimmt werden können, dann kann der dafür leitende Gesichtspunkt nicht der kausal-mechanische, sondern allein der teleologische sein. Denn das Wesen der «Person» ist nicht nur durch die individuelle Viel-Einheit bestimmt, sondern nicht minder durch die ihr immanente Teleologie des Tuns. Von «Individuum», von «Person» ist logisch überhaupt erst zu sprechen unter Heranziehung des Zweckgesichtspunktes. Unter «Person» und «Persönlichkeit» ist der Inbegriff eines Systems von realen Zwecken zu verstehen (S. 45 ff.), wie denn dem Leben, wenn man es seiner Bedeutung nach und nicht in seiner nichtssagenden, bloss biologischen und physiologischen Tatsächlichkeit nimmt, durch den kausal-mechanistischen Gesichtspunkt in keiner Weise beizukommen ist. „Der Gedanke einer teleologischen Kausalität muss gegenüber allen Bestrebungen einer Mechanisierung des Lebens durchgeführt und kritisch herausgearbeitet werden“ (S. 50). Diese, in der letzten Zeit auch von anderer Seite mehrfach erhobene Forderung — erinnert sei, ausser an Drieschs eindringende Arbeiten, an Diltheys Studien zu einer Strukturpsychologie — ist vollauf berechtigt und einleuchtend. Denn die mechanistische Betrachtungsweise ist für das Gebiet der Psychologie so unangemessen als nur denkbar. Zweifellos hat Stern damit treffsicher einen derjenigen Punkte herausgehoben, an dem der notwendige und durchgreifende Wandel in der Behandlung der Psychologie einsetzen muss. Der Wert seiner Schrift beschränkt sich nicht auf den Nachweis, dass die Psychologie aus dem angedeuteten Grunde und in dem angedeuteten Sinne die Heranziehung des Persönlichkeitsbegriffs fordert, sondern sie erbringt den weiteren Nachweis, wie unentbehrlich ihr die teleologische Methode ist. Ihr wissenschaftliches Schicksal wird davon abhängen, in welchem Sinn und Geist, mit welcher erkenntnistheoretischen Bedeutung die teleologische Methode in ihr zur Anwendung gelangen wird. Ja, nicht nur das der Psychologie. Denn in der Philosophie ganz allgemein kommt der Teleologismus wieder zu Wort und Geltung. Auch in diesem Punkt prägt sich die Anknüpfung der Philosophie der Gegenwart an die idealistische Philosophie der Vergangenheit aus, erwachen wieder alte idealistische Tendenzen. Doch wie ist dieser Teleologismus gemeint? Wird der Zweckbegriff in ihm nur im Sinne eines heuristischen Prinzips, einer Beurteilungsmaxime, d. h. in rein methodischem Sinne gebraucht, oder wird er als Kategorie für die Erkenntnis verwendet — in beiderlei Beziehungen würde seine Verwendung den kritizistischen Bedingungen und Bestimmungen entsprechen — oder aber liegt seiner Wiedereinführung in die Philosophie eine realistisch-dingliche, eine existentialistisch-substantialistische Auffassung zu Grunde, so dass wir mit ihm wieder in den Gedankenkreis des alten Ontologismus und Dogmatismus zurückkehren würden? Welcher Seite Stern zu neigt, ergibt sich aus der vorliegenden Schrift nicht mit voller Deutlichkeit. Stern bezeichnet die Richtung, der er sich anschliessen will, ganz klar, indem er seine Theorie als „kritischen“ Personalismus bezeichnet. Entspricht aber die Durchführung unbedingt der programmatischen Stellungnahme? Bleibt er streng Kritizist? „Einheit der Person“ bedeutet ihm sicherlich einerseits eine Idee, eine heuristische Maxime für die Psychologie, er gebraucht diesen Begriff rein in methodischem Sinne, um mittels seiner der Psychologie den Grund zu legen und ihren Aufbau vorzunehmen. Aber andererseits wird von St. mit diesem Begriff doch auch wieder ein realer Sachverhalt festgelegt, wird in ihm

doch auch wieder eine konkrete Existenz, d. h. die „Person“ selber, bezeichnet. Wenn von der „Person“ als von etwas „Existierendem“ gesprochen wird, wenn sie als ein Existierendes gilt, meldet sich damit nicht doch eine gewisse ontologistische Auffassung und eine realistische Bestimmung des Geltungswertes dieses Begriffes? —

Beendigen wir nach diesem kleinen kritischen Einschubsel unseren Bericht. Gezeigt ist die Notwendigkeit, den Begriff der Person aufzustellen, dargelegt ist die Notwendigkeit, die teleologische Methode heranzuziehen; es entsteht nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Person auf der einen Seite und der Welt oder der Sache auf der anderen; und damit entsteht die Forderung nach einer Theorie, die jenes Verhältnis zu ihrem Gegenstande hat. Dieser Forderung soll die von Stern in Aussicht gestellte «Konvergenztheorie» (S. 51) Genüge tun. Sie soll das der biologischen, psychologischen, kulturwissenschaftlichen, paedagogischen, sozialpolitischen Erforschung des Verhältnisses von Person und Welt zu Grunde liegende und das diese Forschung tragende Gerüst von Thesen und Begriffen ans Licht stellen; sie soll dasjenige in allseitig begründeter und ausgebauter Darstellung bieten, was in der vorliegenden Studie nur als Programm und Entwurf gegeben ist. Der Ausführung dieses Planes darf man voller Teilnahme und mit hohen Erwartungen entgegensehen. Mit ihm ist ein eminent wichtiges philosophisches Arbeitspensum vorgezeichnet. Denn nachdem alle jene soeben genannten positiven Wissenschaften in jahrzehntelangen Bemühungen versucht haben, uns konkrete Einblicke in das unendlich verästelte und problematische Verhältnis zwischen Person und Welt, zwischen Ich und Nichtich, Geist und Natur zu bieten, erhebt sich die wichtige philosophisch-theoretische Frage nach den Gesichtspunkten und begrifflichen Voraussetzungen, nach den Methoden und Einstellungen, durch die jene ganze konkrete und positive Forschung möglich geworden ist, erhebt sich die Frage nach ihren kritisch-transzendentalen Bedingungen.

Berlin.

Arthur Liebert.

Oesterreich, Traugott, Konstantin, Professor a. d. Universität Tübingen. Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie u. Religionsgeschichte, Berlin 1917. Verlag von Ernst Siegfried Mittler u. Sohn. 156 S. Gr. 8°. M. 5.

„Die Aufgabe der Religionspsychologie ist die psychologische Analyse des religiösen Lebens auf allen Stufen seiner Entwicklung, in allen seinen Formen. Es versteht sich, dass diese Formen von einer gewissen typischen Bedeutung sein müssen, um Gegenstand der religionspsychologischen Wissenschaft zu werden; denn das Individuelle als solches ist Gegenstand der Biographie oder der Geschichtsschreibung im weiteren Sinne. Die klassifizierende Wissenschaft hat es nicht mit der Aufklärung des Individuellen, sondern mit der Erhebung des Typischen zu tun; und die Religionspsychologie ist im Gegensatz zur Religionsgeschichte eine klassifizierende Wissenschaft.“

So etwa lässt sich die Aufgabe umschreiben, die dem Verfasser des vorliegenden Werkes vorgeschwebt hat. Er selbst nennt seine Arbeit bescheiden eine Einführung in die Religionspsychologie; aber sein schönes, gehaltvolles Werk ist viel mehr als eine blosse Einführung, es ist ein mit Energie auf das Wesentliche konzentrierter und dieses ungemain anschaulich darbietender Abriss der Religionspsychologie. Wenn dieser wohlgelegenen Arbeit etwas zu einem Buche fehlt, so ist es lediglich der äussere Umfang; denn es hat alle inneren Qualitäten eines solchen.

Als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte soll dieses Werk seinem Titel nach betrachtet werden. Das bedeutet nicht etwa, wie man vermuten könnte, einen Abfall zum Psychologismus. Von einem solchen ist nicht die Rede. Der Verfasser weiss sehr wohl und spricht es an geeigneter Stelle mit aller erforderlichen Deutlichkeit aus, dass die Kritik des religiösen Bewusstseins eine erkenntnistheoretische

Aufgabe ist, die mit psychologischen Mitteln nicht gelöst werden kann. Freilich, wie diese Kritik zu gestalten sei, wird nicht gesagt, kaum angedeutet. Nur einige feine Bemerkungen über gewisse Momente dieser Kritik sind gelegentlich anzutreffen. So wird mit Recht die Bedeutung hervorgehoben, die die Weltanschauung im allgemeinen und der Umfang des persönlichen Lebensgefühls im besonderen gerade für den Kritiker des religiösen Bewusstseins hat. Jene ist objektiven Veränderungen, dieses subjektiven Schwankungen unterworfen; so erklärt es sich, dass selbst der stärkste Wille zur Unparteilichkeit beträchtliche Abweichungen im Urteil nicht zu verhüten vermag. Ein metaphysisch inspiriertes Geschlecht wird dem religiösen Phänomen von Anfang an ganz anders gegenüberstehen, als ein rationalistisch gebundenes oder ein positivistisch ernüchtertes Zeitalter. Und innerhalb dieser Kulturgegensätze wird der einzelne Forscher noch immer in seinen Entscheidungen dadurch bestimmt werden, ob er der Religion im eigentlichen Sinne des Wortes durch eigene Erfahrung nahesteht oder nicht.

Ausserdem ist für das philosophische Urteil noch ganz besonders der Wirklichkeitsbegriff bestimmend, in welchem ein philosophisches System verankert ist. Je konstruktiver dieser Wirklichkeitsbegriff, um so unwahrscheinlicher die Anerkennung der religiösen Wirklichkeitsansprüche; je voraussetzungsloser jener, um so denkbarer diese. Das sind sehr wichtige und wertvolle Bemerkungen, die in der bisherigen Diskussion keineswegs genügend berücksichtigt, geschweige denn allgemein anerkannt sind.

Eine eigene Stellung zu den Wirklichkeitsansprüchen des religiösen Bewusstseins hat der Verfasser nicht eingenommen, und man muss ihm Dank dafür wissen, dass er in einer so schwierigen Frage lieber gar nicht, als nach Prinzipien urteilt, die an die Sache nicht heranreichen. Zwei Voraussetzungen müssen in jedem Falle erfüllt sein, ehe die Religionskritik einsetzen kann. Wir müssen wissen, was die Religion als Tatbestand ist, und wie sie zu ihren Transscendenzansprüchen gelangt. Ehe diese Fragen nicht aufgeklärt sind, schwebt alle Religionskritik in der Luft; und ein Buch, das diese Einsicht verstärkt, ist uns im Augenblick vielleicht nötiger, als eine neue Geltungsmetaphysik, in der die Wirklichkeitsansprüche der Religion von vornherein verschwinden müssen.

Was Religion im weitesten Sinne ist, sagt der Verfasser so schön und klar, dass ich ihm nur zustimmen kann. Sie ist eine Erweiterung des Wirklichkeitsbewusstseins, und zwar eine wertbetonte Erweiterung, die ohne Zutun des erlebenden Subjekts erfolgt und in Hinsicht auf ihren unvergleichbaren Gehalt als eine Selbsterschliessung des Göttlichen empfunden wird. Die Unfreiwilligkeit des religiösen Erlebnisses fundiert den religiösen Wirklichkeitsbegriff und verlegt ihn zugleich in die Sphäre des Nicht-Ich. Die Erhabenheit des religiösen Erlebnisgehaltes drängt das erlebende Subjekt über die Weltwirklichkeit hinaus, die immer nur für das Vergleichbare eintreten kann, und erzeugt die Idee einer überirdischen Sphäre, der sie zuzuordnen ist, um nicht Schaden zu nehmen an ihrer Eigentümlichkeit. Nun besteht diese überirdische Sphäre nach Oesterreichs Beobachtungen aus drei Schichten, wenn man nämlich die Religion im weitesten Sinne des Wortes überschaut: aus der göttlichen, aus der dämonischen und aus der pseudolebendigen Welt der Toten. Dabei genügt es nicht, dass diese drei Schichten nur als wirklich angesetzt werden; sie werden vielmehr, dem Erlebnischarakter des religiösen Bewusstseins entsprechend, in erster Linie als wirksam empfunden, und als wirklich nur insofern, als sie als wirksam empfunden werden. Man kann diesen einleuchtenden Aufbau, ohne konstruktiv zu werden, vielleicht noch dadurch ergänzen, dass man ihn auf die Religionsgeschichte bezieht. Dann würde der religionsgeschichtliche Prozess prinzipiell in der Weise verlaufen, dass zuerst die pseudolebendige Welt der Toten, sodann die dämonische Welt verschwindet, und auf der höchsten Stufe des religiösen Bewusstseins nur noch die göttliche Sphäre vorhanden ist. Es ist klar, dass dieser Prozess nicht, wie der Positivismus behauptet, eine zunehmende

de Verarmung, sondern im Gegenteil eine wachsende Erhöhung und Vertiefung des religiösen Bewusstseins bedeutet. Das Unvergleichbare rückt immer höher hinauf, die Ansprüche an das Überirdische steigern sich demgemäss; und je grösser sie werden, um so kleiner muss der Umfang, um so grösser die Höhe des Überirdischen werden.

Es ist die Voraussetzung dieser Betrachtungen, dass die Religion in ihrer Urform Erlebnis ist oder, wenn man diesen Ausdruck vermeiden will, eine innere Zuständlichkeit von ganz bestimmter Eigenart. Diese Voraussetzung abstrakt zu beweisen, hat der Verfasser mit Recht unterlassen. Sein Buch ist der stärkste konkrete Beweis für die Richtigkeit dieser Voraussetzung. Und so wird man auch seine Methode, die Erkenntnis des Wesens der Religion in erster Linie aus Konfessionen und verwandten Dokumenten zu gewinnen, nur billigen können. Dass zu diesen Dokumenten bei successiver Erweiterung des Gesichtskreises auch gottesdienstliche Handlungen gehören, sowie die Denkmäler der Literatur und der Kunst, wird ausdrücklich hervorgehoben, wenn auch aus Gründen, die bei einem Einführungswerk nicht erst entwickelt zu werden brauchen, von diesen secundären Quellen kein eigentlicher Gebrauch gemacht wird.

Die vorliegende Arbeit besteht aus drei Teilen. Der erste behandelt das Wesen der Religionspsychologie, der zweite die Formen der Offenbarung, der dritte die Entwicklungsstufen der Religiosität. Über den ersten Teil habe ich bereits berichtet. Er bestimmt in drei Kapiteln, die freilich durch den Titel nicht völlig gedeckt werden, die Aufgabe und Methode der Religionspsychologie, sowie das Wesen der Religion.

Der zweite, ungemein gehaltreiche Teil hat die Formen der Offenbarung zum Gegenstande. Es werden vier Hauptformen unterschieden: die Visionen, die Glossolalie, die Inspiration und die seelische Innenoffenbarung. Die Visionen sind in vier Klassen geteilt. Es werden zunächst zwei Gruppen von Sinnes-, sodann zwei Gruppen von Geistesoffenbarungen unterschieden. Zu jenen gehören die subjektiven und die objektiv determinierten Wahrnehmungstäuschungen (Halluzinationen und Illusionen), zu diesen die intellektuellen Visionen, die nach den Aussagen der erlebenden Subjekte ausschliesslich mit den „Augen des Geistes“ erschaut werden, und endlich jene höchst bedeutsamen Zustände, die, ohne jede begleitende Anschauung, nur das Bewusstsein zum Inhalt haben, dass etwas da ist, ohne „gesehen“ zu werden. Man hat diese erst durch die neuere Forschung in Angriff genommenen Zustände mit einem treffenden Ausdruck „Bewusstheiten“ genannt. Sie reduzieren sich, wie der Verfasser sehr glücklich bemerkt, auf eigentümliche „Anwesenheitsurteile“ und dürften, wie ich hinzufügen möchte, für die höchste Stufe des religiösen Bewusstseins von eminenter Bedeutung sein.

Die Glossolalie, die an zweiter Stelle behandelt wird, ist ein automatisches unverständliches Stammeln, das unter krampfhafter Umstellung der Sprechwerkzeuge erfolgt und, wie alles, was auf die Religion Bezug hat, von eigentümlichen Erhebungszuständen begleitet ist. Die fremden Laute, die dabei erscheinen, haben zur Deutung des ganzen Vorganges als eines Redens in fremden Sprachen geführt; doch ist diese Deutung sicherlich sekundär.

Die Inspiration besteht in dem Vorgang, dass Gedanken aufsteigen, die das denkende Subjekt nicht als sein eigenes Werk empfindet, sondern vielmehr als ein Geschenk, das von anderswoher ihm gegeben ist. Diese Inspirationen sind keineswegs auf die religiöse Sphäre beschränkt. Dichter und Künstler, Denker und Forscher, darunter solche ersten Ranges, haben solche Inspirationen erlebt und wissen sie, wie der Verfasser an einer Reihe vorzüglicher Beispiele zeigt, mit ungemeiner Anschaulichkeit zu schildern. Was die religiöse Inspiration von diesen Inspirationserlebnissen unterscheidet, ist der Bezug auf das Göttliche. In den übrigen Fällen genügt der Bezug auf das Nicht-Ich, das bei all seiner Rätselhaftigkeit doch zur Weltwirklichkeit gezählt und in diese eingefügt werden kann. Was den religiösen Menschen zur Überschreitung dieser Sphäre

bestimmt, kann wieder nur die Erlebnisqualität der inspirierten Zustände sein, wobei ausdrücklich vorbehalten bleibt, dass der objektive Ertrag dieser Zustände unter Umständen ein sehr geringwertiger sein kann.

Die seelische Innenoffenbarung umfasst die Erfahrungen, in denen das Göttliche unmittelbar im Innern der eigenen Seele erlebt wird. Also die eigentümlichen Gotteserfahrungen aller spezifischen Mystiker. Im Kulturkreis des Christentums kommen noch als eine besondere Kategorie jene Christuserlebnisse hinzu, in denen die eigene Subjektivität durch die Einwohnung Christi völlig verdrängt wird, und die ihren äusserlichen Höhepunkt in den Stigmatisationen erreicht haben. Diese Innenoffenbarungen sind nach Oesterreich schon wegen ihrer Innerlichkeit als die höchsten Offenbarungsformen anzusehen. Ich möchte um der Sache willen die unter den Visionen angeführten Geistesoffenbarungen hinzunehmen und folgendes Schema in Vorschlag bringen, dem ich zur Orientierung des Lesers, auf der linken Seite das Schema von Oesterreich gegenüberstelle.

- | I | II |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| Offenbarungsformen. | Offenbarungsformen. |
| 1. Visionen | A) Manifestationen |
| a) Halluzinationen | 1. Sinnesoffenbarungen (Visionen) |
| b) Illusionen (Suggestionen) | a) Halluzinationen |
| c) Intellektuelle Visionen | b) Illusionen (Suggestionen) |
| d) Anwesenheitsurteile | 2. Geistesoffenbarungen |
| 2. Glossolie | a) Aussenoffenbarungen |
| 3. Inspiration | (1) Intellektuelle Anschauungen |
| 4. Seelische Innenoffenbarung | (2) Anwesenheitsurteile |
| | b) Innenoffenbarungen |
| | B) Sollizationen |
| | 1. Inspiration |
| | 2. Glossolie |

Ich habe den Eindruck, dass das zweite, von mir entworfene Schema, mit seiner Unterscheidung von Manifestationen und Sollizationen und dem Aufbau der Manifestationen unter den Gesichtspunkten von Sinnes- und Geistesoffenbarungen, die tatsächlichen Erkenntnisse, die Oesterreich erarbeitet hat, noch besser und klarer zum Ausdruck bringt, als es durch Oesterreichs eigene Gliederung geschehen ist.

Der dritte Teil hat die Entwicklungsstufen der Religiosität zum Gegenstande. Er behandelt in zwei Kapiteln die Religiosität der Primitiven und das Aufsteigen zu höherer Religiosität. Ich muss es mir versagen, auch über diese Abschnitte genauer zu berichten, und hebe nur einige Bemerkungen hervor, die mir besonders wichtig erscheinen. Es sind die interessanten Feststellungen über den Hochstand der religiösen Kultur bei den sogenannten Pygmäenvölkern, die im Zusammenhang damit stehende Diskussion und Kritik des Entwicklungsdogmas, die feinen Sätze über den Anteil der griechischen Metaphysik an der Klärung des religiösen Bewusstseins der abendländischen Völkerwelt und die schöne Deutung der religiösen Sehnsucht auf der höchsten Stufe ihres Erscheinens, wo sie reine Vollkommenheitssehnsucht ist.

Einige höchst interessante Bemerkungen über die parapsychologischen Zukunftsprobleme der Religionspsychologie bilden den Schluss dieses schönen Werkes, das zu dem Besten und Lehrreichsten gehört, was die deutsche Psychologie der Religionswissenschaft bisher geschenkt hat.

Breslau

Heinrich Scholz.

Radbruch, Gustav, Dr. Professor a. d. Universität Königsberg. Grundzüge der Rechtsphilosophie. 1914, Verlag Quelle und Meyer in Leipzig, S. 212. Geb. M. 5.

Ernste rechtsphilosophische Arbeit ist erst in der letzten Zeit geleistet worden. Denn weder die Forschungen der Philosophen, noch jene der Juristen

haben bis dahin Nennenswertes zu Tage gefördert — jene waren zu allgemein, d. h. zu wenig auf das Recht der Rechtswissenschaft bezogen, den Juristen dagegen gebracht es vor allem an philosophischer Einsicht. So entstand ein Durcheinander von Meinungen, und nur mühsam bahnte sich der Weg zur Erkenntnis.

Gleich die erste Frage, nämlich die über das Wesen der Rechtsphilosophie und über ihren Gegenstand, war völlig im Dunkeln. Seither ist es besser geworden. Es genügt in dieser Richtung auf die Werke von Stammler und Cohen, Bierling und Kelsen hinzuweisen. Doch noch immer herrscht einerseits lebhafter Streit, andererseits aber ist kritisch-philosophischer Geist noch viel zu wenig in das Lager der Jurisprudenz eingedrungen, sodass schon jede Aufklärungsarbeit verdienstvoll ist, mag sie auch sonst keine positiven Resultate zeitigen.

Radbruchs Ausführungen leisten jedoch beides: Kritik und Aufbau. Dadurch kommt ihnen besondere Bedeutung zu.

I. Sein erstes Kapitel ist dem Wesen der Rechtsphilosophie gewidmet. Treffend weist er darauf hin, dass nur die Philosophie Kants imstande ist, den Streit zwischen der Naturrechtsbewegung (die in der menschlichen Vernunft gebrauchsfertige Rechtssätze auffinden will) und der historischen Rechtsschule (die rein empirisch das Recht zu bestimmen sucht) zu schlichten. Denn nicht die tatsächliche Vielfältigkeit der Rechtsanschauungen vermag die naturrechtliche Lehre vom Bestande eines richtigen Rechts als irrig darzutun, wie es die historische Schule vermeint, dies vermag nur die Erkenntnis der Vernunftkritik „dass die Vernunft nicht ein Arsenal fertiger theoretischer Erkenntnisse, anwendungsreifer ethischer und ästhetischer Normen sei, vielmehr nur das Vermögen, zu solchen Erkenntnissen und Normen zu gelangen, ein Inbegriff nicht von Antworten, sondern von Fragen, von Gesichtspunkten, mit denen man an die Gegebenheit herantritt, von Formen, die erst durch die Aufnahme des gegebenen Stoffes . . . Urteile oder Beurteilungen bestimmten Inhalts zu liefern vermögen — z. B. der Kategorien der Kausalität, der Pflicht, nicht aber inhaltlich bestimmter Natur- oder Pflichtgesetze“ (S. 4). Dadurch ist einerseits dem Naturrecht, soweit es aus der Vernunft heraus inhaltliche Rechtssätze zu entdecken meinte, der Boden entzogen — soweit muss daher auch Kants Rechtslehre durch seine eigene Methode eine Korrektur erleiden —, andererseits aber ist allen Annassungen der „allgemeinen Rechtslehre“ zum Trotz, die in keiner Richtung die Empirie zu überschreiten gestattet, die Möglichkeit echter Rechtsphilosophie mit allgemeingiltigen Erkenntnissen erwiesen. Im Anschluss an Bierling verweist Radbruch auf solche überpositivistische Elemente der allgemeinen Rechtslehre, nämlich auf die Kategorien aller juristischen Erkenntnis, die keinerlei Rechtsstoff in sich tragen dürfen und jeden denkbaren positiven Rechtsinhalt in sich fassen können, wie z. B. „die Begriffe des Rechtssubjekts und des Rechtsobjekts, des Rechtsverhältnisses und der Rechtswidrigkeit, vor allem aber der Begriff des Rechts selbst, der ja nicht aus den einzelnen Rechtsercheinungen durch Abstraktion gewonnen werden kann, da er bei ihrer Kennzeichnung als „Rechtsercheinung schon vorausgesetzt wird“ (S. 16).

„Theorie der Rechtswissenschaft“ zu sein ist also die erste Aufgabe einer Philosophie des Rechts.

Daneben und ansser dieser verlangt jedoch Radbruch, dass der Bau einer Rechtsbewertungswissenschaft erstehe. Das wäre die zweite Aufgabe der Rechtsphilosophie. Radbruch fordert damit jedoch nicht, dass die Wissenschaft ein Rechtsideal aufstelle, womit doch nur das Naturrecht wieder zum Leben erweckt würde, wie dies z. B. auch bei Stammler in seinem „sozialen Ideal“ der Fall ist, sondern die Wissenschaft soll, indem sie nicht Bekenntnis wird, vielmehr Erkenntnis bleibt, die Rechtszwecke, die der Rechtswirlichkeit zu Grunde liegen, ermitteln, den gefundenen Rechtszweck dann „im Sinne immanenter Widerspruchslosigkeit zu Ende denken . . . und . . . sich die Kantisch formulierte Frage vorlegen: wie ist der vorliegende Rechtszweck möglich? welche Voraussetzungen muss man anerkennen, um konsequenterweise diesen Rechtszweck anerkennen zu dürfen?“ (S. 26-27). Nach Klarstellung dieser Standpunkte wird dann die Möglichkeit sich darbieten „alle überhaupt denkbaren

Ausgangspunkte verschiedenen politischen Denkens erschöpfend zu „ermitteln“ (S. 27).

Es muss also festgehalten werden, dass Radbruch auch für diesen zweiten Teil der Rechtsphilosophie das „Gegebene“ nicht überschreiten, sondern durch Ermittlung des Zugrundeliegenden nur zur Bestimmung bringen will. Damit bleibt er dem kritischen Denken treu.

II. Im Folgenden beschäftigt sich Radbruch mit dem Begriffe und der Idee, sowie der Geltung des Rechts (S. 29—183). Vor allem bemüht sich Radbruch die von den Juristen gegen die Apriorität des Rechtsbegriffs wiederholt erhobenen Einwände durch den Hinweis zu entkräften, dass die Apriorität nicht ein zeitliches, sondern ein logisches Verhältnis ist. Systematisch ist aber die Rechtsphilosophie das Fundament der Rechtswissenschaft — zeitlich dagegen muss jene folgen; denn es muss bereits das Faktum der Rechtswissenschaft vorliegen, bevor die Bedingungen derselben ermittelt werden können. „Die Rechtsphilosophie kann deshalb den vielleicht unvollkommenen Rechtsbegriff, den die Rechtswissenschaft handhabt, auch ihrerseits nicht vervollkommen“ (S. 31). Sie kann nur „den von der positiven Rechtswissenschaft gehandhabten Rechtsbegriff zum Bewusstsein“ (S. 31) bringen.

Welcher Natur ist nun der Rechtsbegriff? Radbruch meint man könne vier verschiedene Haltungen der Gegebenheit gegenüber einnehmen: 1. „Tritt man der Gegebenheit unbekümmert um Wert und Unwert, wertblind entgegen, so wird diese zum Reich . . . der Natur“; 2) „Stellt man sich ihr wertend gegenüber, so ordnet sie sich zu einem Reich des Sollens (und Nicht-Dürfens), einem Reich der Werte (und Unwerte), einem Reich der Zwecke (und des Zweckwidrigen)“ (S. 35). 3) Das dritte Weltbild gewinne man auf religiösem Wege, auf dem der Dualismus der beiden Reiche der Werte und der Wirklichkeit in einer wertblinden Betrachtungsweise überwunden werde. 4) Das vierte Reich endlich sei das der Kultur; dieses sei ein Zwischenreich. „Die Betrachtungsweise, welche aus der Gegebenheit die Kultur herausschält, ist ja offenbar keine bewertende: die Kultur eines Volkes oder einer Zeit . . . umfasst ja nicht nur die Tugenden, die Einsichten, den Geschmack dieses Volks . . . sondern auch seine Laster, Irrtümer . . . ohne dass es dem Kulturhistoriker zustände, die einen von den andern richtend zu sondern. Aber andererseits ist jene Betrachtungsweise auch nicht wertblind: sie liest aus der Gegebenheit nur diejenigen Bestandteile aus, welche zu Werten in irgend einer Beziehung stehen, welche sich Wertbegriffen subsumieren lassen . . . Kulturerscheinung ist also ein Seinsgebilde, insofern es zum Gegenstand einer Beurteilung gemacht werden kann, insofern es mögliches Substrat eines Wertes oder Unwertes ist“ (S. 38/39). In diesem vierten Reiche sei auch die Heimat des Rechtsbegriffes zu suchen und zu finden.

Dieser Vierteilung der möglichen Betrachtungsweisen können wir uns nicht anschließen. Vor allem muss das 3. Reich, nämlich das religiöse ausscheiden. Denn, wenn wir auch keinesfalls in Abrede stellen, dass unter religiöser Optik ein ganz eigenartiges Weltbild gestaltet werden kann, so kann dort, wo es sich um eine wissenschaftliche Einteilung, also um eine Einteilung in Erkenntnisgebiete handelt, keine eigene Methode in der Erfassung religiöser Dinge anerkannt werden.

Kann nun das 4. Reich, das Reich der Kultur seine Selbständigkeit behaupten? Es kann hier, wo es sich um rechtsphilosophische Erörterungen handelt, nicht unsere Aufgabe sein, zu dieser Frage grundsätzlich Stellung zu nehmen. Wir verweisen nur auf die Forschungsergebnisse Hermann Cohens, die dartun, dass alle Kulturwissenschaften in der Ethik verankert sind. So bleiben nur mehr zwei Reiche übrig: die Natur der Naturwissenschaft und der Mensch als sittliches Wesen mit seinen Handlungen, begründet in der Ethik.

Radbruch versucht den Aufbau nun von „Kultur-Tatsachen“ also von den „Dingen“ aus statt vom Faktum einer Wissenschaft auszugehen. Aber auch für die Rechtsphilosophie muss der Königsweg der Wissenschaften beschritten und durchwandert werden.

Cohen weist auf die Rechtswissenschaft als „auf die Mathematik der Geisteswissenschaften hin. Auf die Rechtswissenschaft als Faktum soll also die

Ethik ebenso hingelenkt werden, wie die Logik auf das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft.

Dieser fruchtbare Gedanke muss festgehalten, aber dahin weiter ausgebaut werden, dass alle Wissenschaften, die menschliches Handeln zum Gegenstande haben, d. h. die „gegebenen“ Normen menschlichen Verhaltens zu erfassen suchen, in ihrer Faktizität hinzunehmen sind, um die ihnen zu Grunde liegende Methode zu ermitteln. Denn der Rechtswissenschaft kann keinerlei Primat zukommen. Sie kann nicht ebenso wie die Mathematik, die allem naturwissenschaftlichen Forschen als Basis dienen muss, angesehen werden. Denn das Recht ist nur eines der möglichen Normenkomplexe, die auf das Handeln gerichtet sind. —

Radbruch versucht ferner, trotzdem er zuerst sehr treffend ein Weltbild nur durch Anwendung der Kategorien auf eine „Gegebenheit“ für entstehbar erklärt, in der Folge dennoch das Reich des Sollens (der Werte, der Zwecke) unabhängig von dem der Kultur aufzurichten, statt gerade in der Kultur die „Gegebenheit“ zu erblicken, auf welche die Wertkategorien anzuwenden sind. Denn ohne diese „Gegebenheit“ gibt es nur Wert-Ideen, Sollens-Postulate, aber keine Wert-Realität und daher auch keine Erkenntnis über Werte, über das Sollen, über Normen.

Dagegen ist Radbruch beizupflichten, wenn er das Recht in das Gebiet der Kultur einstellt. Denn die rechtliche Realität ist ganz anderer Art, als die Realität der Natur. Jene besteht nämlich weder in einem körperlichen, noch in einem psychologischen Sein, sondern in einem Sein von Normen (von Sollvorschriften, von Geboten). Real wird das Recht also nicht erst in seiner tatsächlichen Verwirklichung, denn dann handelt es sich ja gar nicht mehr um das „Recht“, sondern um Rechts-Vorstellungen und faktische Geschehnisse — die Rechtsrealität bedeutet vielmehr die Existenz von Rechtsnormen in der Welt der Werte.

Radbruch leitet hier selbst auf die richtige Bahn zurück, indem er die Rechtsidee zwar nicht als unmittelbaren, aber doch als abgeleiteten Wert zu erfassen sucht. „Rechtsidee ist der spezifische Wert der Gestaltung . . . des Gemeinschaftslebens“ (S. 42). Wenn nun Radbruch das Recht als das „Seinsgebilde“ bezeichnet, welches der Rechtsidee zum Substrat dient und die Meinung vertritt, dass der Rechtsbegriff nur in Hinblick auf einen Wert, nämlich auf den der Gerechtigkeit gebildet werden kann (S. 39), so bricht auch bei ihm die Erkenntnis durch, dass das Recht erst durch Wertkategorien zur Bestimmung gebracht werden kann und daher in das zweite Reich zu verweisen ist.

Radbruch kommt jedoch im Laufe seiner weiteren Ausführungen, besonders im letzten Kapitel (Das Wesen des Rechts, S. 184 ff.) wieder auf seine ursprüngliche Vierteilung zurück. Von diesem Gesichtspunkte aus schreibt er: „Methodisch ist . . . die Rechtswissenschaft von einer Normwissenschaft nicht zu unterscheiden; sie hat zwar den Gegenstand einer empirischen, einer Kulturwissenschaft, aber die Methode einer Normwissenschaft. Sie geht von einem Seinsgebilde, den positiven Gesetzen . . . aus und gelangt dennoch zu Ergebnissen, die schon nicht mehr empirischen Seinscharakter haben — man denke vorläufig etwa an die Entdeckung einer notwendigen Konsequenz der Gesetzesbestimmungen, von der in dem empirischen Bewusstsein des Gesetzesverfassers nicht das mindeste gegeben war“ (S. 186).

Hier zeigt sich, dass Radbruch der Rechtswissenschaft den Charakter einer Normwissenschaft darum abspricht, weil das Rechtsmaterial empirisch gegeben ist, während doch jede inhaltliche Erkenntnis einen „gegebenen“ Stoff, der kategorial zu verarbeiten ist, zur Voraussetzung hat.

Trotz dieser Einwände verdient Radbruchs Buch entschiedene Anerkennung. Denn in der näheren Durchführung, wo die angeführte Vierteilung eigentlich keine Rolle spielt und die normative Methode ganz in den Vordergrund rückt, finden sich eine Reihe feiner und wertvoller juristischer Gedankengänge.

Weiser, Christian Friedrich. Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1916. 564 S. 10 M.

Eine abschliessende Arbeit über Shaftesbury in deutscher Sprache ist ein dringendes Bedürfnis zu nennen. Sie müsste auf Grund der in London befindlichen, von Ziertmann beschriebenen Manuskripte besonders das Verhältnis Shaftesburys zur Antike untersuchen und die Entwicklung seines Denkens darstellen. Eine solche Arbeit ließ sich wohl von Ziertmann erhoffen, aber leider hat er seine Pläne nicht ausgeführt. Dagegen liegen von einem Engländer und einem Amerikaner Veröffentlichungen aus dem Nachlass vor, von denen mir nur die erstere zugänglich war. Leider erfüllt sie ganz und garnicht die Forderungen, die an eine kritische Ausgabe gestellt werden müssen, sodass sie nicht als Grundlage weiterer Forschung dienen kann. Mit einem umfangreichen Werke tritt nun Weiser hervor, dessen Dissertation schon Shaftesbury gewidmet war. Die Hoffnung in diesem weitschichtigen Werke nun das erwünschte Buch zu finden, wird aber leider enttäuscht, und diese Enttäuschung ist um so schmerzlicher, als der Verfasser über eine Fülle des für die charakterisierte Aufgabe nötigen Wissens verfügt. Aber wie wird es dem Leser dargeboten! Wo historische Zusammenhänge im Einzelnen nachzuweisen gewesen wären, erhalten wir weitschweifige Rückblicke über Gedanken, die die Menschheit von Thales bis auf Shaftesbury und darüber hinaus bewegt haben. Es kämpft in dem Geiste des Verfassers mit einem historischen Interesse ein schwer zu bestimmendes anderes, das ihn dazu führt, mit seinem Philosophen und über ihn zu philosophieren. Auch wirkt das Hineintragen politischer Gedanken der Gegenwart in die Vergangenheit schädlich auf die Treue des gelieferten Bildes ein.

Schon der Titel des Buches wird nicht im Sinne eines historischen Zusammenhanges verstanden, sondern stärker tritt die Absicht hervor, Shaftesbury als dem englischen Geiste fremd und dem deutschen verwandt darzustellen. Diese These ist doch nur sehr zum Teil richtig, sicherlich bietet Shaftesbury, besonders in einigen kleineren Aufsätzen, so viel eigentümlich engliches Wesen, dass ein solcher Angliederungsversuch bedenklich erscheint.

Die Schrift zerfällt in folgende 12 Kapitel: Verinnerlichung, Philosophie als Lebens- und Weltanschauung, Der Begriff des Moralischen bei Sh., Der Spott als Wahrheitsprobe, Aesthetisches Geniessen, Künstlerisches Gestalten. Das Prinzip der Aktivität, Der Geschmacksbegriff, Natur und Natürlichkeit, Staat und Gesellschaft, Wissenschaft, Religion. Ob eine solche Zergliederung für eine Philosophie wie die Shaftesbury's die geeignete Darstellungsform sei, erscheint mir zweifelhaft, jedenfalls ist es mir nicht gelungen, das Prinzip der gewählten Einteilung aus der Lektüre des Buches mir deutlich zu machen. So kann ich nur einige Hauptgedanken nebeneinanderstellen. Verfasser versucht die Eigenart Shaftesbury's aus dem Gegensatz des germanischen und romanischen Wesens zu begreifen, seine „politische Tätigkeit, ja fast seine gesamte schriftstellerische Betätigung überhaupt, war ein Protest, ein Kampf des germanischen Selbstgefühls, des germanischen Kulturbewusstseins gegen die Vergewaltigung der Persönlichkeit, gegen die Auslöschung der Freiheit durch den Romanismus“ (S. 49). Diese Richtung wird dann in nächsten Zusammenhang zur Mystik gebracht, die eine recht weite Definition erfährt (S. 59). Eine solche Haltung ist nur auf Grund des Interesses an sich selbst zu verstehen. Damit aber steht dann unmittelbar in Beziehung die Art, wie dieser Denker die Welt sieht: „Wie Shaftesbury sich selber erlebt, so erlebt er die Welt“ (S. 96). So wird von dem kosmischen Charakter seines Denkens gesprochen (S. 125). In diesem Streben zum Unendlichen zeigt sich Shaftesbury von Plotin beeinflusst, dessen Einwirkung aber eine Verbindung eingeht mit dem stoischen Logosgedanken (S. 165 ff.). „Eine durchgehende innerliche Verschmelzung neuplatonischer und stoischer Impulse durch eine ausgesprochen produktiv-germanische Individualität macht das Eigenartige in Shaftesbury aus“ (S. 171). Stark wird dann weiter die Bedeutung des Formgedankens für die Philosophie Shaftesbury's betont, und in diesem Zusammenhang wird der für die deutsche Aesthetik so wichtige Begriff „der inneren Form“ auf breiter historischer Grundlage entwickelt. Nicht recht verbunden mit dieser Grundauffassung scheint mir dann das Kapitel über den Aktivismus zu sein, für den Verfasser ist das verbindende Glied wieder der Germanismus. „Der Aktivismus ist das

Ziel deutscher Entwicklung“ (S. 290). Damit ist wohl der Höhepunkt des Buches erreicht, aus den späteren Kapiteln sei nur erwähnt, dass Shaftesbury's Humanitätsbegriff eingehender untersucht und dass bei ihm der Gedanke einer ästhetischen Erziehung gefunden wird. Dieser erscheint dem Verfasser so wichtig, dass er in ihm das „ganze philophische Wollen“ Shaftesbury's sehen zu können glaubt.

Ob ich mit diesen Angaben dem Buche wohl gerecht geworden bin, vermag ich nicht zu sagen, es wollte mir aber nicht gelingen einen das Ganze beherrschenden Gedanken zu erkennen.

Halle a. S.

Paul Menzer.

Marcus, Ernst, Geh. Justizrat, Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. Verlag von Ernst Reinhardt, München. 265 S. 4 M., geb. 5 M.

In diesem Buche wird mit Geschick und Erfolg versucht, auf einem neuen Wege zu Kant hinzuführen. Darum verdient es, aus der Fülle der Kantliteratur besonders hervorgehoben zu werden. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Ergebnis der Lehren Kants nach einer neuen Idee darzustellen. Kant selber — so führt er aus — hat uns aus den Regeln seiner Transzendentalphilosophie ein Lehrgebäude aufgerichtet, und alle seine Darsteller sind ihm auf diesem Wege gefolgt. Marcus will nun statt des Lehrgebäudes ein Weltgebäude bieten, so wie es sich uns als Folgerung aus den Regeln der Kantischen Philosophie ergibt. Er will also angewandte Transzendentalphilosophie treiben und glaubt, damit einen Wunsch Kants zu erfüllen, den dieser in seinem Briefe vom 21. Sept. 1791 an Reinhold äusserte: „durch die abwärts fortgesetzte Entwicklung der Folgen aus den bisher zum Grunde gelegten Prinzipien die Richtigkeit derselben zu bestätigen.“ Insbesondere will Marcus zeigen, dass sich als Folgerung aus diesen Prinzipien ein Weltbau ergibt, der in sich nicht widersprechend ist und ebenso mit den Tatsachen der Natur wie der Vernunft übereinstimmt. Daher also der Titel: „Kants Weltgebäude.“

Es ist nun sehr anregend zu verfolgen, wie Marcus seine Aufgabe zu lösen versucht. Den grössten Wert legt er darauf, die Probleme, um die es sich handelt, scharf zu formulieren und von ihrer Lösung deutlich zu unterscheiden und immer zu prüfen, ob auch ein echtes Problem vorliege, d. h. ein solches, das uns durch Tatsachen der Natur oder der Vernunft aufgedrängt wird. Solche Probleme gibt es viele. „Aber es gibt nur eine einzige Lösung, die die Gesamtheit aller Probleme umspannt und sie alle mit einem Schlage löst, nämlich die Kantische.“

Seinem Grundsatzes getreu sucht nun Marcus zuerst die Probleme der kritischen Philosophie recht deutlich herauszuarbeiten und greift zu diesem Zwecke auf Descartes, Locke und Hume zurück. Indem Descartes vom Zweifel an der Wirklichkeit der Welt ausging, leitete er als erster das Erkenntnisproblem ein. Denn dieser Zweifel ist ja nur der Ausdruck für das Problem: „Aus welchen Gründen haben wir die Gewissheit von der Wirklichkeit der Welt?“ Die Anregungen, die Descartes auf diese Weise gab, führten dann weiter zur Entdeckung zweier neuer Probleme: des Sensualproblems, das Locke untersucht hat, und des Rationalproblems, mit dem sich Hume beschäftigte.

Ich will hier die Behandlung des Sensualproblems etwas ausführlicher wiedergeben, um zu zeigen, wie Marcus seine Aufgabe anfasst. Zuerst gibt er — vom Standpunkte der modernen Psychologie und Philosophie aus — eine kurze Darstellung der sensualistischen Theorie: 1. Die Dinge üben auf unsere Sinne einen Einfluss aus. 2. Dieser Einfluss äussert sich in Empfindungen, die wir wahrnehmen. 3. Nur unsere Empfindungen, nicht die Körper nehmen wir wahr. 4. Folglich können wir die Körper nur dadurch erkennen, dass wir von unserer Empfindung aus auf ihr Dasein schliessen, d. h. wir haben keine sichere unmittelbare, sondern nur eine durch Schlussfolgerung vermittelte Erkenntnis von ihrem Dasein.

Diese Theorie krankt nach Marcus an drei Fehlern: 1. Sie verwischt und ignoriert die Tatsache, dass wir die Körper tatsächlich erkennen. 2. Sie verwickelt sich in einen Widerspruch, indem sie in ihrem Anfange die Existenz

der Körper als sicher annimmt (sie sagt ja: die Körper wirken auf uns ein), zum Schlusse aber an ihr zweifelt. 3. Indem sie von der bekannten Empfindung auf die unbekante Ursache derselben (den Körper) schliesst, verwendet sie den Erfahrungsschluss von der Wirkung auf die Ursache als einen Schluss, der über alle Erfahrung hinausgeht.

Was lernen wir aus diesem verfehlten Lösungsversuche? 1. Man darf sich nicht widersprechen. 2. Eine wahre Erkenntnistheorie muss mit sämtlichen Tatsachen der Vernunft und der Natur übereinstimmen, und sie muss zugleich als die einzige Möglichkeit einer natürlichen Erklärung aller Erkenntnisphänomene erkennbar sein. 3. Bevor wir ein Erkenntnismittel (z. B. eine Schlussfolgerung) gebrauchen, müssen wir untersuchen, ob es auch zur Erkenntnis tauglich ist. Diese Forderungen sind in der Kritik der reinen Vernunft erfüllt.

Obleich nun also Locke sich in der Lösung des Sensualproblems „Woraus entspringt die Erfahrung?“ geirrt hat, so hat doch dieser Lösungsversuch zur Entdeckung des neuen Problems geführt: „Wie erkennen wir den Körper?“

Mit entsprechender Gründlichkeit wird nun auch das Problem Humes, nämlich das Kausalgesetz, erörtert und der Auffassung der Empiriker — also auch Humes — die aprioristische Auffassung gegenübergestellt. Die Lösung des Problems des Apriorismus wird auf S. 43 mit folgenden Worten skizziert, die den Standpunkt des Verfassers kennzeichnen: „In uns ist ein Erkenntnisorganismus; dieser Organismus besteht aus ursprünglich auftretenden Vorstellungen, und diese Vorstellungen setzen uns in den Stand, Erkenntnisse zu erwerben. Die Apriorica aber sind Aeusserungen, Manifestationen dieses ingeheim allem Wissen zugrunde liegenden Organismus.“

Es wird nun weiter gezeigt, wie in Kants Lehre das Sensual- und das Rationalproblem zusammenfliessen, insbesondere wird die Lehre vom Ding an sich ausführlich nach vier Gesichtspunkten behandelt: 1. als Konsequenz der Raum- und Zeithypothese Kants, 2. nach Analogie der kinetischen und chemischen Veränderung, 3. aus dem Gesichtspunkte eines absoluten und relativen Erkenntnisvermögens, 4. aus dem Gesichtspunkte der Immanenz und Transzendenz.

Im folgenden Kapitel: „der Organismus der Erkenntnis“ versucht der Verfasser die Wahrheit des Kausalgesetzes als apriorischer Vorstellung zu beweisen und zwar durch ein „bisher noch nicht bekanntes Verfahren.“ Er argumentiert folgendermassen: 1. Der Begriff eines Dinges muss seine Bedeutung behalten, falls wir denken wollen (logische Identität). 2. Der Gegenstand muss mit dem Begriffe übereinstimmen, damit wir ihn erkennen (Kongruenz). 3. Folglich müsste der Gegenstand auch seine Bedeutung behalten. 4. Tatsächlich verändert sich aber der Gegenstand. 5. Folglich muss man seine Veränderung mit in den Begriff aufnehmen. 6. Das ist nur möglich, wenn diese Veränderung gesetzmässig, also nach dem Kausalgesetz erfolgt. 7. Ausser der logischen Identität gibt es also auch noch eine reale Identität, die dynamischen Charakter hat. Diese Realidentität kann nun, wie der Verfasser eingehend zu beweisen ersucht, nur durch die drei Analogien der Erfahrung hervorgebracht werden.

Um nun tiefer in den Organismus der Erkenntnis einzuführen, stellt der Verfasser das Problem auf: Aus welchem Stoffe besteht der apriorische Organismus? Etwas Materielles kann er nicht sein. Denn das fällt ja als Erscheinung in den apriorischen Organismus hinein. Er muss also ganz und gar aus Formen bestehen. Die Form im strengen Sinn ist leer von Materie und ist daher fähig, die Materie in sich aufzunehmen. Sie ist gewissermassen ein Behältnis für die Materie. So sind Raum und Zeit und auch das Kausalgesetz reine Formen, sind also Leeren, in die die Materie hineinfallen muss; wenn eine Natur entstehen soll. In diesem Sinne, im Zusammenhange mit der Natur betrachtet, tritt uns die Form entgegen als eine Art Kraftercheinung metaphysischen Charakters, als ein ursächlich mitwirkender, als ein dynamischer Faktor der Natur. Für sich allein betrachtet, erscheint sie dagegen als ein ganz ätherisches Gebilde. Diese reinen Formen hatte man bisher der Natur angeheftet. Kant behauptet nun, dass sie dem apriorischen Organismus angehören, dass dieser nur aus solchen reinen Formen besteht. Sein Zentrum ist das Ich, das Subjekt der Erkenntnis, das auch reine Form ist, also immateriell, und das erkannt wird als Einheit, die sich selbst existent weiss (transzendente Einheit der Apperzeption).

Dass dies erkennende Ich sich selber erkennen kann, muss als ein unableitbares, wunderbares Faktum hingenommen werden. Apriorische Gegenstände dieses Subjekts sind Raum und Zeit. Zu dem Subjekt und Gegenstand der Erkenntnis muss aber noch ein Moment hinzutreten, das sie beide verbindet. Kant hat es stillschweigend vorausgesetzt, ohne es besonders zu behandeln, hat insofern eine Lücke in seinem System gelassen. Dieses verbindende Moment ist das „Bewusstsein“ vom Gegenstand, das Marcus als das gnostische Band (*copula gnostica*) bezeichnet. Jede Vorstellung ist eine gnostische Kette, die aus Subjekt, Gegenstand und Bewusstsein vom Gegenstand besteht. Durch den Begriff des Bewusstseins denken wir uns also das verbindende und trennende Medium zwischen Subjekt und Gegenstand. Es ist ebenso wie Raum, Zeit und Ich ein elementares Faktum.

Man kann sich den apriorischen Organismus durch einen Kreis versinnlichen. Im Zentrum liegt das Ich oder Subjekt. In der Peripherie treten Raum und Zeit als Gegenstände auf. Beide sind in radialer Richtung verbunden durch das apriorische Bewusstsein, die apriorische *copula gnostica*. Dieses apriorische Bewusstsein kann ebenso wie das Ich als apriorischer Gegenstand der Erkenntnis auftreten. Dann bezeichnen wir es als Selbstbewusstsein. Und auch wenn das Ich sich selber zum Gegenstande hat, liegt die gnostische Kette vor, nämlich: Ich als Subjekt, Ich als Gegenstand, Bewusstsein als Selbstbewusstsein.

Dieser apriorische Organismus ist eine dynamische, d. h. veränderliche Realität. Sein Vermögen der passiven Veränderlichkeit heisst Sinnlichkeit, der aktiven dagegen Intellekt (Verstand, Vernunft, Phantasie). Ihnen entsprechen zwei verschiedenartige Vorstellungszonen: Zone der Anschauungen und Zone der Begriffe. Beide gruppieren sich ums Subjekt. Die Verstandeszone ist die innere, die sinnliche Zone die äussere. Sie zerfällt wieder in die Zone der Zeit und die des Raumes. Als Bindeglied zwischen der inneren und äusseren Zone tritt die Phantasie (Einbildungskraft) auf.

Es wird nun zunächst die sinnliche Zone und zwar mit besonderer Ausführlichkeit der Raum behandelt, immer mit Rücksicht auf die leitende Idee des Weltgebüdes. Insbesondere wird das Verhältnis von Raum und Empfindung auseinandergesetzt. Die Empfindung wird durch einen Reiz hervorgerufen. Das kann beim Raum nicht der Fall sein, da er ja eine Leere, d. h. ein Nichts ist, das also auch unsere Sinne nicht erregen kann. Er ist eben in uns. Ausser diesem wesentlichen Unterschiede gibt es aber Uebereinstimmungen, die auf dem intraorganischen Charakter beider beruhen, nämlich: 1. Empfindungen sind Steigerungen des Raum- und Zeitbewusstseins. 2. Sie nehmen den Grössencharakter des Raumes und der Zeit an. 3. Sie erfüllen den Raum und die Zeit. 4. Die Teile der Empfindung stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie die Teile des Raumes und der Zeit.

In ähnlicher Weise wird das Verhältnis von Raum und Körper untersucht und folgendermassen charakterisiert: der Körper steht 1. in einem Gegensatz zum leeren Raume, d. h. zu unserem Organon, 2. in einer Verwandtschaft mit dem leeren Raume, vermöge deren er ihn ausfüllt und selbst das Bild des Raumes im Raume darstellt. 3. Er stellt sich dar als das Bild eines von unserem Organon dynamisch unabhängigen Raumes.

Nach der sinnlichen Zone behandelt Marcus die Zone des Erkennens und Denkens. Er wirft das Problem auf: Wie kommt denn die Erkenntnis der in Raum und Zeit sich darstellenden Empfindungen zustande? Lösung: dadurch, dass wir uns von ihnen eine zweite beharrliche, innere Vorstellung, den Begriff bilden, der die flüchtige Sinneserscheinung überdauert. Das Wesen des Begriffes wird nun genauer untersucht und zwar immer an konkreten Beispielen. Während die blossen Anschauungen Passivvorstellungen sind, ist der Begriff eine Aktivvorstellung. Wie ist es aber möglich, Passiv- in Aktivvorstellungen umzuwandeln? Antwort: mithilfe der Phantasie (Einbildungskraft), die sinnliche Bilder selbsttätig hervorbringen kann. Ihre Funktionen bei der Begriffsbildung (Apprehension, Reproduktion) werden überwacht von der Urteilskraft, die zwischen der logischen Funktion und der Sinnlichkeit vermittelt, indem sie vollkommene Kongruenz von Begriff und Sinnesanschauung erzielt. Ist das erreicht, so erkennt sie im neu gebildeten Begriffe die Bedeutung der Erscheinung wieder (Rekognition).

Es werden nun weiterhin die Formen der Begriffe untersucht. Auch sie gehören, wie die Formen der Sinnlichkeit, dem apriorischen Organismus an, und alles, was erkannt werden soll, muss in sie hineingebracht werden. In ihrer Reinheit lassen sich aber diese Formen nur finden, wenn wir nur auf die Begriffe, nicht aber auch auf ihre Gegenstände sehen, wenn wir also ganz im inneren logischen Horizonte bleiben. Dann erhalten wir die Formen der allgemeinen Logik. Die Begriffsformen dagegen, die über diesen inneren Horizont hinausreichen und die sinnlichen Gegenstände ergreifen, gehören der transzendentalen Logik an. So werden nacheinander die Urteilsformen und die Kategorien auf ebenso gründliche wie originelle Weise entwickelt. Man merkt dem Verfasser eine innige Vertrautheit mit dem Gegenstande an und versteht, dass sein Buch „die Elementarlehre zur allgemeinen und die Grundzüge der transzendentalen Logik“ in verhältnismässig kurzer Zeit eine zweite Auflage erleben konnte. Auf Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen.

Auch die Schlusskapitel, die den Horizont der Vernunft behandeln, arbeiten das Wesentliche klar und deutlich heraus und erfreuen durch manche originelle, überraschende Formulierung. So wird z. B. das logische Moment der Vernunft, nämlich das Unbedingte und Absolute, von der Anwendung desselben, der Idee unterschieden. Wie die Verstandesgrundsätze sich aus Kategorien und Zeitschema zusammensetzen, so die Idee aus logischem Moment und reiner Kategorie. Die letzten Kapitel des Buches sind schliesslich der Idee der Willensfreiheit gewidmet.

Das Buch hat auf mich einen sehr günstigen Eindruck gemacht, und ich bin überzeugt, dass es für die Kantbewegung von Nutzen sein kann. Es führt den Leser auf ebenso gründliche wie originelle Weise in die kritischen Probleme hinein und regt ihn zum Selbstdenken an. Und indem es aus den Prinzipien der Kantischen Lehre überall die Konsequenzen zieht und vom Standpunkte der modernen Wissenschaft aus beleuchtet, bringt es die Tatsache recht deutlich zum Bewusstsein, dass die Philosophie Kants eine Angelegenheit der Gegenwart ist. Wer sich dieses Weltgebäude erarbeitet hat, der wird nun freilich auch darnach verlangen, das geschlossene Lehrgebäude Kants kennen zu lernen. Und da wird er sich dann doch wohl — wenn er sich an die Kantischen Schriften noch nicht heranwagt — an eine der schulmässig dogmatischen Darstellungen halten müssen. Es führen eben, das wird der Verfasser gern zugeben, mehrere Wege auch zu Kant.

Auf zwei kleine Versehen von nebensächlicher Bedeutung sei noch hingewiesen: Kopernikus hat nicht den Himmel über uns weggerissen. Erst Giordano Bruno hat den Begriff des unendlichen Weltalls in die Philosophie eingeführt. — Und der Ausdruck „Wassergas“ auf S. 200 ist unzutreffend, da die Chemie unter Wassergas ein Gemisch von Wasserstoff und Kohlenoxyd versteht.

Lübeck

O. Döring.

Grützmacher, Richard H. Universitätsprofessor in Erlangen. Nietzsche. Dritte verbesserte und verkürzte Auflage (A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl; Leipzig 1917). 144 S. Preis br. 2,80, geb. 3,60 M.

Nach einigen einleitenden wissenschaftstheoretischen Betrachtungen über die zugrunde gelegte Forschungsmethode behandelt der erste Hauptteil des vorliegenden Buches, ausgehend von dem Gedanken, dass gerade bei Nietzsche mehr als bei den meisten anderen Denkern die Lehre in engstem Zusammenhang mit der Persönlichkeit steht, „Nietzsches Leben und Charakter“; der zweite ist „Nietzsches Werk“ gewidmet.

Was zunächst den ersten anbelangt, so beginnt er naturgemäss mit einer Angabe des einschlägigen Quellenmaterials, und man wird das Bestreben des Autors anerkennen müssen, die Quellen in unparteiischer, rein sachlicher Weise zu würdigen. Die Quintessenz dieser Würdigung kommt in den Worten zum Ausdruck: „Wir schätzen . . . als Quellen auch für das Verständnis der Persönlichkeit Nietzsches seine gedruckten Werke am meisten, da er ihnen soviel Erlebtes eingefügt hat und besonders der Zarathustra nur in leichter Verhüllung sein eigenes Wesen darstellt“. Noch mehr als „Also sprach Zarathustra“ kommt

freilich für Grützmaker im vorliegenden Zusammenhang „Ecce homo“ in Betracht, jene Selbstbiographie, die Nietzsche kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch schrieb. Dass dieser auf das Werk bereits seine Schatten geworfen hat, erkennt Grützmaker an; aber er ist der Ansicht, „dass die Biographie dadurch keineswegs wertlos würde,“ dass vielmehr im Gegenteil „einige der charakteristischsten Wesenszüge, die stetig bei Nietzsche vorhanden waren, in ihr zu besonders akzentuierter Aussprache kommen“, und ebendarum stützt er sich gerade auf dieses Werk bei seiner Darstellung von Nietzsches Leben und Persönlichkeit.

Diese Darstellung beginnt mit einer kurzen Erörterung von Nietzsches Jugendzeit und Studentenjahren, in welche letzteren die überaus bedeutungsvolle geistige Bekanntschaft mit Schopenhauer und die gleichfalls sehr wichtige Anknüpfung persönlicher Beziehungen zu Richard Wagner fallen. Eine sehr viel ausführlichere Behandlung erfährt sodann mit Recht Nietzsches Baseler Professorenzeit. Bei der Darlegung der persönlichen Einwirkungen, denen sich Nietzsche in dieser Epoche hingab, nehmen Auf- und Abstieg in dem Verhältnis zu Wagner den breitesten Raum ein; ausserdem werden Nietzsches Beziehungen zu Jakob Burckhardt, Franz Overbeck, Peter Gast, Paul Rée und Malwida von Meysenbug berührt. Darauf wird Nietzsches wissenschaftliche Entwicklung in dieser Periode gekennzeichnet. Es werden die Schriftsteller (Pascal, F. A. Lange, D. F. Strauss u. a.) genannt, die ihn beeinflusst haben, und die dieser Epoche angehörigen Werke kurz angeführt. Hierbei werden als Uebergang zu der letzten, entscheidenden Periode in Nietzsches Leben und Denken die Aufzeichnungen dargetan, die er unter dem Titel „Menschliches, Allzumenschliches“ zusammengefasst hat, und da wirft Grützmaker, freilich ohne ihn weiter zu entwickeln, den von der Tradition abweichenden, beachtenswerten und einer Diskussion würdigen Gedanken hin, daß die positivistisch-skeptische Grundposition dieser und einiger folgenden Nietzscheschen Schriften „kaum als völlig gleich zu wertende, abgeschlossene Periode, sondern nur als Brücke zu seinem prophetisch-ajasagenden Geistesflug zu beurteilen ist.“

Dieser fällt nun in das Jahrzehnt, welches äußerlich mit der Niederlegung der Baseler Professur beginnt und durch Nietzsches Schweizer und italienische Reisen bestimmt ist. „Sein persönliches Leben in diesem Jahrzehnt der Wanderschaft von 1879—1889 ist einmal durch die Scheidungen von seinen früheren Freunden und das vergebliche Warten auf neue und dann durch ein immer kräftigeres Schaffen und eine Konzentration auf die eigene Persönlichkeit charakterisiert.“ Nietzsche wurde schliesslich sich selbst der beste Freund: „Freund Zarathustra war gekommen und Nietzsche völlig eins mit ihm geworden.“ In ausführlicherer Weise wird dargelegt, was die Schöpfung von „Also sprach Zarathustra“ für Nietzsche bedeutete, und auch die anderen Werke dieser Epoche werden genannt.

Die letztere findet ein Ende durch Nietzsches geistige Erkrankung. Ihr Eintritt und Charakter werden dargestellt, es wird gegen die auf sie bezüglichen Konstruktionen von Möbius polemisiert, überhaupt wird jedwede Tendenz, gegen Nietzsches Lehre seinen späteren geistigen Zusammenbruch geltend zu machen, mit den schönen und beherzigenswerten Worten abgelehnt: „Es ist unvornehm und bequem, mit dem Hinweis auf den bei Nietzsche ausgebrochenen Wahnsinn alle seine Gedankengänge und zwar gerade da, wo sie schwierig und gefährlich erscheinen, mit einem Schläge zu beseitigen. Man kann auch mit feineren und geistigeren Waffen Nietzsches Herr werden.“

Wohl aber wird Krankheit in anderer Form, nämlich Nietzsches allgemeine körperliche Desorganisation und die damit zusammenhängende psychische Depression, zum Verständnis seiner Weltanschauung vom Autor herangezogen: Seine eigene körperliche und seelische Schwäche führte Nietzsche dazu, in der ihm fehlenden Kraft und Stärke alles Heil zu erblicken. So wurde ihm der „Wille zur Macht“ zum Ideal, der „mit seiner elementaren Stärke und überwindenden Kraft . . . in antithetischer Beziehung zu dem Willen des wirklichen Nietzsche“ steht.

War aber auch Nietzsches Wille schwach, so waren doch seine Intelligenz und sein Gemüt um so kräftiger entwickelt, und auf der Verknüpfung beider beruht der größte Reichtum seiner Persönlichkeit. Er „ist eine reflektiert und

tendenziös arbeitende Künstlernatur, denn er ist ein Denker, der immer wieder zum Künstler wird.“

Vor Abschluß seiner Betrachtungen über die Nietzschesche Persönlichkeit geht Grützmaker nun noch einmal im Zusammenhang auf das Verhältnis Nietzsches zu seiner Mitwelt ein, auf sein lebhaftes Bedürfnis nach Freunden und Jüngern sowie auf die steten Enttäuschungen, die ihm aus diesem Bedürfnis erwachsen, erwachsen mußten, weil er immer nur geben, niemals aber nehmen wollte.

Diese Unfähigkeit zu jedweder Unterordnung bestimmt auch sein Verhältnis zur Religion: Er kann sich Gott so wenig wie dem Freunde unterordnen. „Infolgedessen macht sich bei ihm die religiöse Tendenz in der Form bemerkbar, daß er selbst in die Stelle der Gottheit oder ihrer Gesandten einzurücken sucht.“ Ganz und gar fehlt nämlich bei Nietzsche die religiöse Tendenz trotz seiner scharfen Religionskritik keineswegs; es ist vielmehr „psychologisch völlig undenkbar, daß er auf die Beschäftigung und auf den Kampf wider die Religion eine so elementare Kraft verwandt hätte, wenn er nicht stets im Banne der religiösen Fragen geblieben wäre.“ — Die Darlegung des Verhältnisses Nietzsches zur Religion mit dem Nachweis, daß dieses Verhältnis innerlich ein sehr viel positiveres ist, als man gewöhnlich annimmt, ist der wertvollste Punkt der ganzen Grützmakerschen Untersuchung. Wir werden hierauf noch einmal zurückzukommen haben bei der kritischen Analyse der Nietzscheschen Werke, welcher sich Grützmaker nunmehr im zweiten Teile seines Buches zuwendet.

Sie hebt an mit einer Würdigung der ästhetischen Form von Nietzsches Schriften, und im Mittelpunkt dieser Würdigung stehen naturgemäß der Zarathustra-Stil einerseits und die den meisten späteren Prosawerken Nietzsches eigene aphoristische Form andererseits. Inbezug auf jenen gipfeln seine gehaltvollen Untersuchungen in den Worten: Nietzsche „wird stets zu den größten Formtalenten in der Verwendung des Deutschen gerechnet werden müssen, der mit am deutlichsten die ganze Biegsamkeit, Anschaulichkeit und Klangfülle unserer deutschen Sprache kennen gelehrt hat, und der darin Luther und Goethe an die Seite gehört.“ Den aphoristischen Stil hingegen vermag Grützmaker keineswegs uneingeschränkt zu loben, da sein Wesen weniger in der sachlichen Ueberzeugung als vielmehr in der blendenden Ueberredung liege und dem gegenüber darum Vorsicht angebracht sei.

Danach wendet sich Grützmaker zu dem Inhalt von Nietzsches Gedankenwelt, und er betrachtet zuerst „Nietzsches Stellung zu Kultur, Kunst und Wissenschaft.“ Die Zusammenstellung dieser drei Begriffe durch Grützmaker hat ihren guten Sinn; denn in der ersten Epoche seines Denkens sind für Nietzsche Kunst und Kultur beinahe eines und dasselbe, und in der Uebergangsperiode gilt das Gleiche für den Zusammenhang von Wissenschaft und Kultur. In seiner letzten Epoche schlägt Nietzsche freilich die kulturelle Bedeutung von Kunst und Wissenschaft nur noch äußerst gering an. Er erhaubt sie ihrer Selbständigkeit und ihres Eigenwerts vollkommen; sie werden psychologisch fundamementiert und biologisch orientiert, sie sind ein bloßes Instrument, dessen sich der Wille zur Macht zu seiner Durchsetzung bedient, sie haben keinen anderen Zweck als dem Leben und seiner Förderung zu dienen.

Diesen Voluntarismus und Biologismus Nietzsches sucht Grützmaker nun historisch einzuordnen und stellt zu diesem Zwecke eine Reihe von Denkern resp. Weltanschauungen zusammen, die mit den griechischen Sophisten und Skeptikern anhebt und über „vor allem Kants Primat der praktischen Vernunft“, Schopenhauer und E. v. Hartmann schließlich zu dem modernen amerikanischen Pragmatismus führt, und dieser Entwicklungsreihe setzt er eine intellektualistische entgegen, die sich von Sokrates und Plato bis zu Leibniz und Hegel erstreckt. Hier dürfte sich ein Wort der Kritik inbezug auf die Nachbarschaft von Kant und Nietzsche nicht umgehen lassen. Kant ordnet nicht — gleich Nietzsche — das psychische Wollen, sondern einzig den sittlichen Willen der Erkenntnis über, also gar nicht in psychologischem, sondern in rein sittlichem Betracht, und diese Ueberordnung des Willens über den Logos ist selbst wieder nur eine rein logische. Darum ist es nicht angängig, Kant einer Entwicklungslinie einzugliedern, die von der griechischen Sophistik über Nietzsche zum amerikanischen

Pragmatismus führt; vielmehr ist er, der in der allgemeinen Wissenschaftslehre platonische und Leibnizsche sowie in der Ethik sokratische Tendenzen aufgenommen hat und dadurch zum Begründer der kritischen Logik und Ethik geworden ist, fraglos jener anderen Reihe einzuordnen, die von Sokrates und Plato ausgeht und zu der Leibniz gehört, nicht aber Nietzsche.

Nehmen wir nach dieser kritischen Bemerkung den Faden unserer Analyse wieder auf, so sehen wir, wie der Umstand, daß Nietzsche das Leben in den Mittelpunkt seines Interesses stellt, Grützmaker dazu führt, sich mit „Nietzsches Stellung zu dem Leben des Einzelnen und den sozialen Gemeinschaftsformen“ auseinanderzusetzen. Er zeigt, daß Nietzsche den „Menschen mit sich allein“ in seinem Egoismus in höchstem Maße zu würdigen weiß, daß er, der wie kein anderer und stets erfolglos nach Freundschaft gestrebt hat, aber auch ihr Wesen in feinsinnigen psychologischen Betrachtungen zu zergliedern weiß. Grützmaker zeigt ferner, daß gegenüber dieser unsinnlichen Form des Gemeinschaftslebens die sinnliche der Ehe bei Nietzsche stark zurücktritt, daß dieser das Verhältnis von Mann und Frau auf den orientalischen Standpunkt früherer Jahrtausende herabdrücken möchte und daher auch ein entschiedener Gegner der modernen Frauenbewegung ist. Und weiter legt Grützmaker dar, daß Nietzsche ganz ebenso den Arbeiter auf einer niedrigen Kulturstufe festhalten will; denn „eine der besten Ideen unserer Tage, die soziale, hat ihm nicht geleuchtet.“ Da nun das soziale Problem mit dem nationalen und staatlichen eng zusammenhängt, geht Grützmaker zu einer Erörterung dieser beiden Probleme innerhalb des Nietzscheschen Gedankenkreises über. Er verfolgt Nietzsches Entwicklung vom Nationalismus zu dem über- und sogar antinationalen Ideal des „guten Europäers“ und zeigt schliesslich, dass Nietzsches Stellung zum Staat womöglich noch negativer ist als zur Nation, dass er ihn überhaupt nur gelten lässt, wenn er ihn nicht als das organisierte Volk, sondern als die Organisation einzelner kraftvoller Individuen auffasst, wenn er im staatlichen Recht nicht den Ausdruck der gewöhnlichen Moral, sondern einen solchen einer der gewöhnlichen Moral entgegengesetzten neuen Sittlichkeit sieht. — Diese Erwägungen leiten nun aber bereits zu Nietzsches moralischen Anschauungen über, und da Moral und Religion besonders auch für Nietzsche eng miteinander verknüpft sind, so behandelt Grützmaker im folgenden Abschnitt „Nietzsches Stellung zu Moral, Religion und Christentum“.

Die Darstellung dieses Abschnitts müssen wir mit einem Worte der Kritik beginnen, die sich wiederum auf die Auffassung Kants, speziell seiner Ethik, von seiten Grützmakers bezieht. Dieser geht nämlich davon aus, dass der Begriff des Wertes für Nietzsche der beherrschende ist und dass sich Nietzsche mit der „Hervorhebung der moralischen Werte in gewissem Sinne in der Linie zweier sonst von ihm so scharf bekämpfter Männer, wie Sokrates und Kant“ befinde, dass er aber dann sofort insofern in strikten Gegensatz zu Kant trete, als Nietzsche „die sittlichen Werte keineswegs als unantastbar und als unerschütterlichen, alle anderen Gewissheiten tragenden Fundamente ansieht, sondern auch sie einer Untersuchung und zwar mit durchaus skeptischer Fragestellung unterwirft“. Einer skeptischen Untersuchung hat Kant die Moral nicht unterzogen, wohl aber einer kritischen, und man kann daher der Behauptung nicht zustimmen, dass für ihn die sittlichen Werte „unantastbar“ und „unerschütterlich“ gewesen seien. Mit den mannigfachen sittlichen Werten hat es der kritische Moralphilosoph Kant nicht zu tun, sondern mit dem einheitlichen Begriff des sittlichen Wertes, also nicht mit inhaltlichen Wertbestimmungen, sondern mit dem formalen Prinzip aller Wertbestimmung überhaupt.

Grützmakers Auffassung der kritischen Problemstellung bestimmt nun die gesamte Kritik, der er die moralischen Anschauungen Nietzsches unterzieht. Er kritisiert eingehend sowohl Nietzsches verschiedene Theorien über den Ursprung von Gut und Böse als auch seine Opposition gegen die Mitleidsmoral; allein es fehlt der übergeordnete Standort, von dem aus allein seine Kritik fruchtbar sein könnte. Er verharrt bei seiner Kritik trotz aller Gegensätzlichkeit auf derselben psychologisch-biologischen Grundlage wie Nietzsche; wer aber diesen erfolgreich kritisieren will, muss sich über das Niveau seines Gedankenkreises

d. h. über die psychologisch - biologische Basis erheben, der muss nicht nur einzelne Fehler, sondern die Schwäche im Prinzip seines Philosophierens aufzudecken wissen. Es würde zu zeigen sein, dass Nietzsches psychologische und biologische Untersuchungen höchst interessant und wertvoll sind, dass sie aber das eigentliche Problem der Ethik, nämlich den Moralbegriff, die formale Struktur seiner Gesetzlichkeit, gar nicht berühren, dass dieses Problem anderswo und sehr viel tiefer liegt.

Es lässt sich auch nicht durch eine religiöse Fundamentierung des Sittlichen lösen, wie Grützmacher es will. Dieser lobt Nietzsche, weil er die innige Verbindung von Moral und Religion erkannt habe, und sagt inbezug hierauf: „Auf das Prinzipielle gesehen, hat Nietzsche hier durchaus das Richtige getroffen. . . . Der scharfe Unterschied zwischen Gut und Böse, wie der absolute Charakter des: Du sollst, lässt sich in der Tat nicht ohne eine Verankerung in einer jenseitigen Welt begründen. . . . Eine absolute Ethik erwächst nur aus einer Verknüpfung mit dem Absoluten, das den Inhalt der Religion ausmacht.“ Allein diese „Verankerung“ des Moralischen im Religiösen muss vom Standpunkt der wissenschaftlichen Philosophie aus Bedenken erwecken, obschon der nahe Zusammenhang von Moral und Religion keineswegs bestritten werden kann und soll. Das Moralische hat auch dem Religiösen gegenüber seine Selbständigkeit und seinen Eigenwert; bei seiner Begründung muss alle religiöse Metaphysik ausgeschaltet werden. Man wird doch Kant zustimmen müssen, dass gerade umgekehrt das Religiöse auf moralischer Grundlage ruht, zwar nicht in dem Sinne, in welchem man Kant oft missverstanden hat, als sei die Religion völlig unselbständig und ein blosses Appendix der Moral, wohl aber in dem Sinne, dass die Moral zur Religion als zu ihrer Ergänzung hinführt, dass das religiöse Objekt gegenüber dem moralischen eine fortschreitende Determination des allgemeinen Objektgedankens darstellt.

Von diesem Einwand abgesehen gehören Grützachers Ausführungen über Nietzsches Verhältnis zu Religion und Christentum zu den besten und schönsten Partien seines ganzen Buches. Mit plastischer Klarheit entwickelt er die Motive und Tendenzen, die jenes Verhältnis beherrschen, und ganz besonders zu rühmen ist seine Erörterung der Stellung Nietzsches zur Persönlichkeit Christi, die in dem Nachweis gipfelt, dass Nietzsche in seinem Christusbilde alle diejenigen Züge vereinigt hat, die seinem eigenen Ideal widersprechen.

Im Schlussabschnitt wendet sich Grützmacher nunmehr zu der Behandlung dessen, was Nietzsche an die Stelle von Moral und Religion setzen will; seine Ueberschrift lautet: „Nietzsches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Ueberschensch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.“ Grützmacher geht hier mit Recht von dem Gedanken aus, dass Nietzsches Tendenz eine Umwertung, nicht aber die Beseitigung aller Werte ist; er erkennt also, was keineswegs alle Beurteiler Nietzsches getan haben, dass Kritik und Negation nicht dasselbe sind. An den Ausführungen dieses Abschnitts ist von besonderem Reiz die Beobachtung, wie für Nietzsche der Ueberschensch allmählich zum neuen Gotte wird, und Grützmacher liefert hier einen neuen Beweis dafür, dass sich Nietzsche dauernd im Banne der religiösen Problemstellung befand. Im übrigen unterscheidet Grützmacher bei allen drei genannten Grundideen Nietzsches eine rohe, rein naturalistische Fassung und eine idealistisch-moralische, und er zeigt, wie durch das unvermittelte Nebeneinander beider Fassungen ein Bruch in Nietzsches Gedankenwelt kommt, wie an der Unmöglichkeit, sie auszugleichen, die ganze Weltanschauung Nietzsches krankt.

Hiermit hat Grützmacher die Analyse des Nietzscheschen Werkes beendet, und er fügt als Abschluss seiner Betrachtungen noch eine zusammenfassende Würdigung der Bedeutung Nietzsches hinzu, der man im wesentlichen darum zustimmen kann, weil sie sich von kritikloser Verhimmelung und übertriebener Negation in gleicher Weise fernhält.

Berlin, z. Z. im Heeresdienst.

Kurt Sternberg.

Selbstanzeigen.

Franz, Erich. Politik und Moral, Über die Grundlagen politischer Ethik. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. IV u. 76 S., Gr. 8°.

Die kleine Schrift möchte einen Beitrag liefern zur Erkenntnis des reichen ethischen Gehalts im staatlichen und politischen Leben. Sie möchte gegenüber den mannigfachen Versuchen, Politik und Moral auseinanderzureissen, die Überzeugung von der engen Zusammengehörigkeit beider festigen. Sie nimmt Bezug auf Rümelin und Troeltsch, sowie auf den von Jerusalem aufgestellten Begriff der „Staatenwürde“. Die Grundkonzeption der Lösung findet sie bei Fichte; doch hat auch Kant trotz gewisser Einschränkungen entscheidende Bedeutung für die Frage, sofern er die Synthese von idealer Forderung und geschichtlicher Wirklichkeit zu vollziehen gelehrt hat; seine politische Philosophie, die ihm selber unmittelbar neben der ethischen steht, ist sehr hoch einzuschätzen. — Der kritische Teil der Schrift geht besonders auf das Buch „Politik und Moral“ von Baumgarten ein (Tübingen 1916), da es typische Bedeutung hat und einen für viele heute verlockenden Irrweg in dieser Frage unerschrocken zu Ende geht. Den berechtigten Motiven dieser Auffassung wird nachgegangen, Missverständnisse und Unklarheiten bescitigt, insbesondere das Beispiel Bismarcks gegen falsche Ausdeutung sichergestellt.

Kiel.

Professor Dr. Erich Franz.

Braun, Wilhelm, Lic. theol., a. o. Prof. (Heidelberg). Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. Gütersloh, Bertelsmann 1917. (150 S.).

Das moderne Philosophieren über den Krieg ist nicht so original, als es sich oft geberdet. Wie auf diesem Gebiet selbst führende Persönlichkeiten Kolorit und Gedankengang der klassischen Periode der deutschen Philosophie entlehnen, davon überzeugte ich mich, als ich Kant, Fichte, Hegel, Schelling einmal daraufhin ansah, was sie über den Krieg zu sagen wussten. Sie haben geradezu den Baustil geschaffen, innerhalb dessen sich die heutige Gedankenproduktion auch bei originaler Verarbeitung hält.

Das belebende und beflügelnde Element des Nationalen, das durch den grossen Weltkrieg entbunden wurde, tritt bei Fichte und Hegel scharf heraus. Ersterer hat in seinem geschlossenen Handelsstaat mit prophetischem Blick gesehen, wie die Schliessung der Grenzen und die Sperre über den ausländischen Handel nur den Wohlstand eines Handels hebt, und in seinen „Reden an die deutsche Nation“ hat er einen Hochgesang auf das Deutschtum, dessen Vorzug die lebendige Sprache im Gegensatz zu den erstorbenen welschen Idiomem und zusammenhängend damit die Freiheit als die Kunst des Selbstbildens ist, angestimmt. Die Statistik unserer Tage bestätigt dies. In der Eheführung (Bevölkerungsproblem), in der Bildung steht Deutschland obenan. „Versinkt ihr Deutschen, so versinkt die Menschheit“ — darum Kampf um das Bestehen des Deutschtums, darum Krieg.

Ähnlich Hegel, nur dass hier der objektive Faktor, die Erhaltung und Durchsetzung des Staates entsprechend den philosophischen Voraussetzungen Hegels, der in der Geschichte das Wollen des objektiven Geistes erkennt, stärker in Rechnung gesetzt wird. Im Krieg wird alles Subjektive, das Leben, das Eigentum, die persönliche Freiheit verneint. Der Krieg ist der Prozess der Auslese unter den Völkergeistern. Der kräftige Staat behauptet sich, der schwache erliegt. Hier knüpfen die Machtpolitiker an. In dieser Provinz siedelt sich auch Nietzsche (der übrigens einen Januskopf hat) an und alle die, die in brutaler Form oder, soweit Wissen, Sittlichkeit in die Macht einbezogen wird, in Abmilderungen den Grundsatz vertreten: Der Starke hat recht!

International orientiert ist Kant. Vorländer hat 1914 vor Kriegsausbruch Kants „Traktat zum ewigen Frieden“ herausgegeben und die Vorschläge des grossen Königsberger Philosophen, — wir erwähnen nur einen inter-

nationalen Schiedsgerichtshof — die wieder höchst modern geworden sind, besprochen. Kant verwirft den Krieg, der „der durch die Vernunft a priori gegebenen Idee einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen“ widerspricht.

Die stärksten Wahrheitsmomente scheinen mir doch in der Linie Schellings zu liegen, der einerseits die internationalen Gesichtspunkte nicht aus den Augen verliert, anderseits mit dem Irrationalen, der Auflehnung des Menschen gegen das Gesetz, rechnet und daher des Zwangs nicht entraten zu können glaubt. So hat der Jurist Ihering, dieser Anregung folgend, den Krieg als die „öffentlich-rechtliche Selbsthilfe“ erklärt. Der Gesetzesübertreter — in diesem Falle der fremde Staat — wird durch Zwang unter das Gesetz gebeugt. Der Krieg ist sittliche Pflicht, soweit er sich dabei im Rahmen der Sicherstellung der Lebensbedingungen des Staates hält.

Wilhelm Braun.

Schneider, Erwin, Lic. theol. Dr. phil. k. u. k. Feldkurat. Religion als Erfahrung am „Worte Gottes“ nach Luther. Eine religionsphilosophische Studie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 (III u. 76 S).

Das Zusammentreffen der Erscheinung im Drucke mit dem Reformationsjubiläum ist eine äusserliche Fügung: Das Schriftchen hat ausschliesslich sachliche Interessen. Ich habe, auf dem religionsphilosophischen Gebiete überhaupt m. W. als erster, den Versuch gemacht, Luthers biblischen Christusglauben mit den Mitteln der Transzendentalmethode philosophisch zu deuten und kam zu einem überraschenden Ergebnis.

Die negative Gotteserfahrung des eigenen Gewissens findet L. in der Bibel bestätigt und bahnt sich nun, Schritt für Schritt, an der Hand der Bibel den Weg zur Gotteszuversicht. So wird ihm das Buch „Wort Gottes“, erweist sich ihm als „fruchtbares Bathos“ religiöser Erfahrung. In der „Fides Christi“ hat er den Angelpunkt entdeckt nicht nur seiner, sondern der christlichen Theologie überhaupt; absichtslos hat er aber in diesem Grundsatz den „Ursprung“ der Religion schlechthin, das religiöse Apriori, aufgezeigt. Damit sind die Grundlinien einer religiösen Logik gezogen, Theologie ist als Forschungswissenschaft suigeneris begründet. Denn Luthers nicht wegzudeutende religiöse Metaphysik ist daneben eine Welt für sich von untergeordneter Bedeutung. — In einem historischen Längs- und einem systematischen Querschnitte habe ich L.'s. Werk so zergliedert, doch betone ich, in bewusster Ablehnung eines neueren Missverständnisses, gleich in der Vorrede: wenn schon Kant „der Philosoph des Protestantismus“ ist, so ist L. darum noch nicht „der Theologe des deutschen Idealismus.“

Mag nach diesen Andeutungen dem Fachmann deutlich geworden sein, dass ich von der „Marburger Schule“ herkomme so hat er andererseits das Recht, mich nach der Ursache meiner wesentlichen Abweichung in der Methode selbst zu befragen. (In meiner, bisher ungedruckten, Wiener Doktordissertation Sommer 1914. „Das Subjektproblem, Reflexionen zu Kants Apriorismus“ habe ich diesen Punkt ausführlich behandelt.) In aller Gedrängtheit sei hier geantwortet: Durchaus stehe ich auf dem Marburger Grundsatz, dass man sich nach Kräften vor subjektiver Trübung durch die eigene Betrachtung des philosophischen Problems hüten muss, weil Philosophie sonst nicht den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ geht. In Kants engster Gefolgschaft nehmen daher die Neukantianer nicht von Sinneserlebnissen, vermeintlich überhaupt nicht von Erlebnissen, sondern von der wuchtigen Tatsache bewährter mathematischer Naturforschung ihren Ausgang, doch liegt m. E. eben darin das *πρωτον ψευδος*. Nicht weil Philosophie nun ausschliesslich „ancilla scientiae“ wäre (ein Ausdruck M. Schellers); wenn es so sein müsste, wäre es notgedrungen auch recht. Wer aber die Möglichkeit bloss einer Wissenschaft philosophisch nachweisen will, weil nur eine solche unbezweifelbares Faktum sei, trübt sich durch subjektive Befangenheit den Blick, baut auf das Evidenzgefühl, ist im letzten Grunde Psychologist. Dagegen ist es, streng im Sinne der Transzendentalmethode, tunlich, Komplexe im Kulturganzen überhaupt ins Auge zu fassen und das

Sinngefüge ihrer Synthesen (a priori und a posteriori) zu analysieren und zu deduzieren. Dann gibt es eine Moral, deren transzendentes Daseinsrecht (d. h. deren Sinn) nicht bloss „Grenzbegriffe“ erweisen, gibt es insbesondere auch eine transzendente Aesthetik und eine transzendente Religionsphilosophie, ohne dass Philosophie irgendeine dieser Grössen vor vornherein in ein Prokrustesbett zwänge. — Allerdings gibt es diese phil. Disziplinen nur dann, wenn schliesslich zwischen ihnen allen auch der rechte systematische Zusammenhang da ist. Die bisher so wenig erörterte Frage nach den „Grenzbegriffen“ ist die Frage eben darnach, Kant selbst hat in vorbildlicher Weise die Grenze zwischen naturgegenständlicher und sittlicher Erkenntnis ermittelt. „Wir haben hier als den wesentlichen Grenzbegriff zwischen Sittlichkeit und Religion L's „Gerechtigkeit“ (= höchste, also göttliche Vollkommenheit) aufgespürt. Wo Moral keine Auskunft mehr weiss, setzt das „Evangelium für das geängstete Gewissen“ ein. Indem sich diese „Vollkommenheit“ nun als „fides“ entpuppt, ist (nach Kants Bezeichnung) aus dem Regulativum ein Konstitutivum geworden . . . (vgl. bes. S. 9-15, 29-31, 45-69).

So vermöchte Transzendentalphilosophie Kulturphilosophie im weitesten Sinne des Wortes zu werden. — Wolle sich nun auch ein „Philosoph“ zu dem Vorschlage des „Theologen“ äussern!

Klagenfurt.

Erwin Schneider.

Sternberg, Kurt. Der Kampf zwischen Pragmatismus und Idealismus in Philosophie und Weltkrieg. Reuther und Reichard, Berlin 1917. 50 Seiten.

Das Schriftchen macht den Versuch, den Kampf zwischen den beiden im Weltkrieg miteinander streitenden Parteien als einen solchen zwischen zwei einandergegenüberstehenden Kulturrichtungen und Weltanschauungen zu verstehen und diese Kulturrichtungen und Weltanschauungen ihrem systematischen Gehalt und ihrer historischen Entwicklung nach in Kürze zu exponieren und miteinander zu vergleichen. Da nun die Kultur eines Volkes in seiner Philosophie — unbeschadet des logisch-systematischen Eigengehalts und Eigenwertes dieser — zu eklatantem Ausdruck kommt, so ist der Darlegung des Kampfes zwischen den feindlichen Kulturrichtungen und Weltanschauungen im Weltkriege eine Darlegung ihres Kampfes in der Philosophie vorausgeschickt worden. Wenn nun diese feindlichen Weltanschauungen als Pragmatismus und Idealismus festgelegt werden, so soll damit keineswegs etwa der Meinung Vorschub geleistet werden, als könnte es gelingen, das Problem der Philosophie oder gar des Weltkriegs durch die Kategorien „Pragmatismus“ und „Idealismus“ voll und ganz oder auch nur annähernd zu erschöpfen; vielmehr dürfen diese Kategorien nur als Ansatz- und Ausgangspunkte genommen werden, um jene ihrer Struktur nach äusserst komplizierten Probleme methodisch zu erfassen und zu bestimmen. Einzig unter diesem Gesichtspunkt wird man den Tendenzen der Schrift gerecht werden können!

Kurt Sternberg

Hamburger, M. Das Form-Problem in der neueren Aesthetik und Kunsttheorie. Heidelberg 1915. Karl Winters Universitätsbuch handlung. 159 S. 4,50 M.

Dieses Werk strebt eine an einem bestimmten Gesichtspunkte orientierte Uebersicht über die wichtigsten Theorien an, die das Problem der Form in der Kunst zum Gegenstande haben. So trägt die Arbeit im wesentlichen nur den Charakter einer Materialsammlung unter dem Gesichtspunkt, dass die in den Werken verstreuten Äusserungen so zusammengestellt wurden, dass sich Vergleiche ziehen, Gemeinsamkeiten und Gegensätze der Theorien feststellen liessen. Hierbei wurde das Interesse in erster Linie der Literatur der Gegenwart zugewandt. Doch erwies es sich oft als unerlässlich, den Blick auch in die Vergangenheit zurückzuwenden und diejenigen Systeme der Aesthetik zu berücksichtigen, an die manche der modernen Forschungen bewusst oder unbewusst anknüpfen.

Trotz des zunächst rein theoretischen Interesses ergaben sich dennoch Ausblicke auf praktische Lebensfragen. So wie die Untersuchung der meisten Aesthetiker nicht bei einer einseitigen Formtheorie stehen bleibt, sondern zu Synthesen fortschreitet, so arbeiten sie damit einer Synthese zwischen Kunst und Leben vor. Die Beschäftigung mit dem Formproblem kann, wenn es aus der Isolierung heraustritt, Vorbereitung für eine praktische Kunstlehre als Stillehre werden.

Berlin-Halensee.

Margarete Hamburger.

Kessler, Kurt, Dr. Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. Verlag der Studierstube, Langensalza 1917. (VIII. u. 83 S.)

Die noologische Methode Euckens analysiert die Geschichte unter der Fragestellung nach ihrem Wahrheitsgehalt, um von da aus zur Synthese, zur Herausstellung einer Gesamtschauung zu schreiten. In diesem Sinne prüfe ich die protestantische systematische Theologie der Gegenwart, um die gewonnenen Erkenntnisse abschliessend zu systematischen Richtlinien zusammen zu fassen. Als typische Theologen werden behandelt Dunkmann und Troeltsch, die das religiöse Phänomen in seiner Einordnung in das Erkennen überhaupt erfassen, sowie Theodor Kaftan und Herrmann, welche es in seiner Besonderung gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen begreifen wollen. Während Dunkmann den Idealismus als der Religion und dem Christentum tödlich ablehnt, Kaftan und Herrmann philosophische Probleme von der Theologie fernhalten wollen, fordere ich im engen Anschluss an Troeltsch eine deutsch-idealistische Theologie, da der Idealismus sowohl methodisch wie inhaltlich der Religion wesensverwandt ist.

Berlin.

Kurt Kessler.

Kessler, Kurt, Dr. Deutscher Idealismus. Zwei Vorträge. Pädagogisches Magazin Heft 645. Beyer und Söhne, Langensalza 1917. (53 S.)

Der erste Vortrag: Unser Christenglaube und das deutsche Kriegserlebnis bestimmt das Wesen des Christentums und das Wesen des Krieges, um von da aus Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen beiden darzutun. Der zweite Vortrag: Fichte als Herold des Deutschtums in grosser Zeit entwickelt Fichtes Metaphysik, Nationalphilosophie und Sozialpädagogik in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

Berlin.

Kurt Kessler.

Einhorn, David, Dr. Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte. — Verlag Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1917 (S. VII. u. S. 99).

Es gibt wohl kaum ein zweites empirisches Wissensgebiet, auf dem der vorwissenschaftliche Charakter der Forschung durch eine derartige Fülle von Methoden und Meinungen zum Vorschein kommen würde, wie auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte. Wir haben hier beinahe mit einer Selbstaufhebung der hergebrachten philosophiegeschichtlichen Forschung zu tun, was jedoch bis nun, abgesehen von wenigen Ausnahmen, noch nicht gewürdigt wurde. So galt es an einem bestimmten Ausschnitt des genannten Forschungsgebietes die methodologische und erkenntnistheoretische Krisis der Philosophiegeschichte ins hellste Licht zu rücken und die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der philosophiegeschichtlichen Forschung zu beweisen. Das war das Ziel und die Aufgabe meiner Arbeit unter d. T. Xenophanes.

So suchte ich einestheils zu beweisen, dass die bisherige Xenophanesforschung eine Reihe von Selbstwidersprüchen begangen hatte, deren Ursprung lediglich als ein rein methodologischer gedacht werden kann, so dass das Subjekt des Erkennens in der herkömmlichen Forschung durch diese Selbstwidersprüche in seiner Identität prinzipiell aufgehoben wird.

Allein es gibt nicht bloss kein Subjekt des Erkennens in der bisherigen

Xenophanesforschung, sondern es gibt da ebensowenig ein Objekt des Erkennens. Durch die Verkettung von Widersprüchen, in die sich die Lehre des Xenophanes der hergebrachten Auffassung verwandelt hatte, ist das eigentliche Objekt des Erkennens zu einem rein pathologischen Phänomen geworden und hat damit aufgehört, Gegenstand der Philosophiegeschichte zu sein.

Alles in allem; die Abhandlung bildet eine Vorarbeit zu einer Neubegründung der Philosophiegeschichte, die sich im Gegensatz zur Vergangenheit in ausgesprochener Weise mit Kant's Theorie des Erkennens und der Wahrheit auseinandersetzen muss. Denn der hergebrachten Philosophiegeschichte lag, wie ich glaube in vielen Fällen nichts ferner als eine methodologische und erkenntnistheoretische Beziehung zu Kant.

Wien

D. Einhorn.

Henry, Victor, Das Realitätsproblem bei Leibniz. Zu Leibniz' 200jährigem Todestage (14. November 1916) aus den Mathematisch-naturwissenschaftlichen Blättern Dezember 1916 Verlag: B. G. Teubner Leipzig.

Aus der reichen Literatur, die zu Ehren dieses Gedenktages erschien, sei auch auf diesen kleinen, in den Mathematisch-naturwissenschaftlichen Blättern erschienenen Aufsatz (Dezember 1916) hingewiesen. Für den Leser der Kantstudien hat die Arbeit insofern Interesse, als die beiden grundlegenden Leibnizinterpretationen als Mathematiker und Logiker beziehungsweise als Metaphysiker und Religionsphilosophen an die Spitze gestellt werden, und dann versucht wird, die Antithese dieser Persönlichkeit nicht aufzulösen, sondern aufzuheben, indem an diesem speziellen Problem ihre Berechtigung und innere Notwendigkeit, ja eigentlich ihre Widerspruchslosigkeit dargetan wird. So handelt es sich hier mehr um eine systematische als um eine historische Skizze als Festschrift.

Charlottenburg.

Dr. Henry.

Mitteilungen.

Zur Erinnerung an W. Schink.

Von Rudolf Eucken.

Die Leitung der Kant-Studien hat schon im Heft 1-2 dieses Jahrganges dem für das Vaterland gefallenen Dr. W. Schink herzliche Worte gewidmet, aber es dürfte daneben gestattet sein, ein kurzes Lebensbild jenes Mannes zu entwerfen, der reich begabt und in schönem Aufstieg begriffen vorzeitig abberufen ward. Sein äusserer Lebenslauf ist rasch erzählt. Am 16. Januar 1888 in Hellenthal (Eifel) geboren, bestand W. Schink Ostern 1908 die Abgangsprüfung am Gymnasium zu Euskirchen, studierte in Marburg, München, Bonn und schliesslich in Jena, wo er sich besonders wohl fühlte, unter den philologischen Lehrern sich namentlich eng an Georg Götz anschloss und 1911 mit einer Dissertation de Romanorum plurali poetico promovierte, 1912 auch die wissenschaftliche Staatsprüfung bestand, beides mit grosser Auszeichnung. Die damalige Ueberfüllung des höheren Lehrberufs machte es ihm trotz warmer Empfehlung von allen Seiten keineswegs leicht eine feste Stellung zu finden; nachdem er von Ostern 1912—14 am Gymnasium und der Studienanstalt in Jena unterrichtet hatte, gewann er eine zusagende Tätigkeit am Gymnasium und Realgymnasium zu Lichterfelde. Am 30. Oktober 1915 trat er ins Heer ein, seit dem 24. April 1916 stand er im Felde. Er fiel als Unteroffizier am 9. April 1917 auf der Vimy-Höhe. Der Heeresdienst ist dem tief in wissenschaftlichen Arbeiten steckenden und mit zarterer körperlichen Konstitution begabten Mann keineswegs leicht geworden, aber die Stärke der ihm innewohnenden Pflichtidee liess ihn im Sinne Kants alle Mühen und Entbehrungen mutig er-

tragen und siegreich bestehen. Selbst vom Schützengraben aus hat er sich noch literarisch betätigt. War auch die klassische Philologie sein Hauptstudium, so hat er sich schon in den oberen Klassen des Gymnasiums viel mit philosophischen Werken befasst, und in seiner Entwicklung ist die Philosophie immer stärker hervorgetreten. Im besonderen fand er eine anziehende Aufgabe darin, das Verhältnis der neueren Denker, namentlich das Kants, zur griechischen Philosophie näher zu untersuchen und völlig aufzuklären, ja es beschäftigte ihn der Plan einer Schrift über Kants Stellung zur gesamten Geschichte der Philosophie. Die Kürze seines Lebens hat ihn nicht zu grösseren Werken kommen lassen, aber was er in grösseren und kleineren Aufsätzen, auch in Rezensionen an Gedanken niedergelegt hat, das hebt sich so entschieden über den Durchschnitt hinaus und zeigt eine so ausgesprochene Individualität, dass es schönste Hoffnungen erwecken musste. Ueberall erscheint die strenge methodische Schulung der klassischen Philologie mit ihrer Richtung auf Klarheit und Genauigkeit, aber aufs beste verbindet sich damit das philosophische Streben nach deutlicher Uebersicht und systematischer Ordnung; sorgfältig werden stets die verschiedenen Möglichkeiten erwogen, und es wird die schliessliche Entscheidung aufs umsichtigste begründet; bei Streitfragen ist das Urteil gerecht und besonnen, die Stellung vollauf selbständig, ohne dass irgendwelche Neigung zur Paradoxie erscheint. Jene Selbständigkeit erweist sich vornehmlich in vielfachen fruchtbaren Anregungen, die seine Darlegungen enthalten, und die ihnen einen bleibenden Wert verleihen. Wie er überhaupt ein eifriger Mitarbeiter der Kant-Studien war, so haben diese auch seine bedeutendste Abhandlung (Bd. XVIII, 1913) über „Kant und die stoische Ethik“ gebracht. Aber man braucht auch nur seinen kleineren Aufsatz im „Sokrates“ (1915) über „Platon und die Frauenbewegung“ zu lesen, um sich zu überzeugen, mit wie offenem Blick und feinem Sinn er geschichtliche Probleme behandelte. So ist mit ihm eine glücklich beanlagte und viel verheissende Persönlichkeit von uns geschieden; nicht nur die Angehörigen, Freunde und Lehrer werden ihr ein freies Gedenken widmen, auch die Wissenschaft darf ihren Namen in Ehren halten.

Die Philosophie in der neuen Prüfungsordnung für das Lehramt an höheren Schulen in Preussen.

Die neue preussische Prüfungsordnung für das Oberlehrerexamen vom 28. Juli 1917 bringt, wie bekannt, eine Reihe von eingreifenden Umgestaltungen des Staatsexamens. Die Prüfung über „allgemeine Bildung“, welche aus der älteren Forderung einer einheitlichen Vorbildung aller höheren Lehrer sich entwickelt hatte, ist mit Rücksicht auf die fortschreitende Selbständigkeit der Einzelwissenschaften und deren Bedeutung für die theoretische Berufsvorbildung der höheren Lehrer aufgegeben worden. An ihre Stelle tritt jetzt eine Prüfung lediglich in Philosophie, welche neben der Fachprüfung für alle Kandidaten verbindlich ist. Zwar fordert die Prüfungsordnung auch noch den Nachweis des Besuches pädagogischer Vorlesungen; aber eine Prüfung in Pädagogik findet in dem wissenschaftlichen Examen nicht mehr statt. Damit erhält die Philosophie eine ausgezeichnete Stellung und eine gegenüber dem bisherigen Zustand erhöhte Bedeutung, indem sie, gleichsam das Erbe der „allgemeinen Bildung“ antretend, zu der allgemeinen verknüpfenden Funktion wird, welche die nach allen Seiten hin auseinandergehenden Fachstudien auf die gemeinschaftliche und zentrale Einheit unseres geistigen Lebens zurückbezieht. Philosophie, das ist offenbar die hier zu Grunde liegende Auffassung, ist kein Fach neben andern Fächern, sondern das theoretische Selbstbewusstsein des wissenschaftlichen Geistes, der in allen wirksam ist. Das schliesst natürlich das Studium der Philosophie als eines eigenen Wissensgebietes nicht aus; die neue Einrichtung der „Zusatzfächer“ erlaubt, dass Kandidaten, welche besonders eingehende philosophische Studien gemacht haben, Philosophie, wenn die Prüfung eine zureichende Vertiefung des Wissens erweist, als „philosophische Propädeutik“ angerechnet wird. Ueber

die Anforderungen der Prüfung bestimmen die in Betracht kommenden Paragraphen:

§ 9. Prüfung in der Philosophie.

1. Schriftliche Prüfung: Der Kandidat muss in der Hausarbeit, falls eine solche gewählt worden ist (§ 37, 1), zeigen, wie weit er philosophische Fragen aus den unter Ziffer 2 bezeichneten Gebieten zu beurteilen versteht und ob er fähig ist, seine Gedanken klar und folgerichtig darzustellen.

2. Mündliche Prüfung: Der Kandidat soll sich mit den Grundfragen der Psychologie und Ethik, insbesondere mit denen, die sich auf das Seelenleben der Jugend beziehen und die für den künftigen Erzieher und Lehrer wichtig sind, sowie mit den Grundfragen der Logik und Erkenntnislehre vertraut gemacht haben. Er soll ferner zeigen, dass er sich mit einigen Hauptwerken eines hervorragenden, für seine Fachwissenschaft besonders in Betracht kommenden Philosophen oder mit einem wichtigeren Problemkreise aus der Philosophie, der mit seinem Fachstudium im Zusammenhang steht, oder aus der philosophischen Erziehungslehre beschäftigt hat und für die Bedeutung der von ihm behandelten Gebiete innerhalb der Geschichte der Philosophie Verständnis besitzt. Er muss instande sein, über seine Gedanken in klarer, zusammenhängender Darstellung Rechenschaft abzulegen.

§ 24. Philosophische Propädeutik.

Vorbemerkung. Bei der Prüfung in der philosophischen Propädeutik wird die Erfüllung der für die Philosophie (§ 9) gestellten Forderungen vorausgesetzt.

Von Kandidaten, welche philosophische Propädeutik als Zusatzfach wählen, ist zu fordern:

Eingehende, durch das Studium von Originalschriften gewonnene Kenntnis eines der Hauptsysteme der Philosophie und seiner Stellung und Tragweite in der Geschichte der Philosophie. Verständnis für die geschichtliche Entwicklung philosophischer Probleme. Vertrautheit mit den Fragen der Logik und Erkenntnislehre, unter besonderer Berücksichtigung der Methodenlehre, und Kenntnis der hauptsächlichsten Ergebnisse der Psychologie, namentlich solcher Untersuchungen, die in engerer Beziehung zu Erziehung und Unterricht stehen (Psychologie des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit, des Willens), sowie mit den philosophischen Fragestellungen, die sich auf die Hauptfächer des Kandidaten beziehen (Philosophie der Religion, der Sprache, der Geschichte, der Kunst, der Mathematik, der Naturwissenschaften).

Der Kandidat hat in der schriftlichen wie in der mündlichen Prüfung die Fähigkeit zu klarer und bestimmter Auffassung philosophischer Fragen darzutun.

Bemerkenswert ist hier zunächst das Vorwalten des systematischen Gesichtspunktes. Die bisher so beliebte „allgemeine Uebersicht über die Geschichte der Philosophie“ ist ganz geschwunden und es werden nicht einmal, wie früher in der Prüfung über allgemeine Bildung, die „wichtigsten Tatsachen der Geschichte der Philosophie“ verlangt. Natürlich setzt das Verständnis, das der Kandidat „für die von ihm behandelten Gebiete innerhalb der Geschichte der Philosophie“ besitzen soll, eine nähere Beschäftigung mit dieser Geschichte voraus. Aber auch hier kommt es auf die „Bedeutung“, das heisst doch wiederum auf den systematischen Gehalt an, wie denn auch in der philosophischen Propädeutik, wo Vertrautheit mit einem der grossen Systeme der Vergangenheit ausdrücklich gefordert wird, die Einsicht in seine „Stellung und Tragweite in der Geschichte der Philosophie“ das Wesentliche ist. Damit wird der historische Ballast, das tote antiquarische Wissen, das die philosophische Prüfung bisher belastete und oft genug um ihren Sinn und Wert brachte, ausgemerzt. In den Prüfungsordnungen spiegelt sich der Geist der Zeiten. Die ältere stand unter dem Zeichen des Historismus, in der neuen lebt der Zug zum System, der die Philosophie der Gegenwart beherrscht.

Das Zweite, was die Forderungen der philosophischen Prüfung kennzeichnet, ist, dass sie durchweg die enge Verknüpfung der Philosophie mit den besonderen Interessen der Kandidaten betonen. Bisher war ein solcher Zusam-

menhang oft genug (z. B. in der trefflichen Schrift von Vaihinger: Die Philosophie in der Staatsprüfung, Berlin 1906) gefordert und von verschiedenen Examinatoren auch durchgeführt worden; aber im allgemeinen blieb die Beschäftigung mit der Philosophie bei den Kandidaten fast ohne Beziehung zu ihren sonstigen Arbeiten. Historiker suchten sich etwa den Bau des Gehirns einzuprägen, Germanisten mühten sich mit den für sie zumeist unverständlichen, jedenfalls gänzlich überflüssigen Farben- und Sehtheorien ab (vielleicht nur, weil der Examinator ein Psychologe war); Mathematiker gaben vor, Schopenhauers Lehre näher studiert zu haben (vielleicht nur, weil Schopenhauer als „leicht“ gilt); und hatte der Examinator ein Buch, sagen wir über die Vorsokratiker, geschrieben oder behandelte er sie gern und ausführlich in seinen Vorlesungen, dann hatten plötzlich alle Kandidaten eine merkwürdige Vorliebe für die Vorsokratiker entdeckt. Mit diesen Missständen will die neue Prüfungsordnung, hoffentlich mit Erfolg, aufräumen. Das philosophische Studium soll nicht nachträgliches Beiwerk bleiben, es soll lebendig und fruchtbar für die ganze wissenschaftliche Beschäftigung des Kandidaten werden. Dies kann nun auf doppeltem Wege geschehen. Einmal enthalten die in den Einzelwissenschaften leitenden allgemeinen Gesichtspunkte, Voraussetzungen, Ziele, Probleme unmittelbar schon philosophische Fragestellungen, die Fachstudien erlauben und fordern von sich aus eine philosophische Ergänzung und Fortführung; zum andern schliesst die künftige Berufstätigkeit des Lehrers, wenn sie nicht gedankenloses Handwerk sein soll, auch eine methodische Besinnung über die Grundlagen und die Ziele der unterrichtlichen und der erzieherischen Tätigkeit ein, die wiederum unmittelbar zur Philosophie führt, wenn sie nicht schon selber Philosophie ist. Es ist ersichtlich, dass die neue Prüfungsordnung in beiden Richtungen die Verknüpfung herstellen möchte. Durch dieses doppelte Interesse erklären sich einige Eigenheiten ihrer Fassung. § 9 legt besonderes Gewicht auf die Vertrautheit des Kandidaten mit den Grundfragen der Psychologie und Ethik, die für den künftigen Erzieher und Lehrer wichtig sind; diese Forderung wird sogar an die Spitze gestellt, obwohl eine eingehendere Beschäftigung mit den Grundfragen der Logik und Erkenntnislehre, die nachträglich auch verlangt wird, zur Voraussetzung eines fruchtbaren Studiums der Psychologie und Ethik gehört. Dem entspricht, dass derselbe Paragraph die philosophische Erziehungslehre ausdrücklich als ein Gebiet bezeichnet, das auch im Rahmen der philosophischen Prüfung von den Kandidaten besonders angegeben werden kann und die nähere Beschäftigung mit einem klassischen Philosophen oder einem philosophischen Problemkreis ersetzt. Diese Bestimmung ist sehr beachtenswert, da sie eine Art Ersatz für die in der neuen Ordnung ausgefallene theoretisch-pädagogische Prüfung ermöglicht. Gegen die pädagogische Prüfung in ihrer früheren Form liess sich ja sehr viel einwenden; wenn aber jetzt an ihre Stelle eine lediglich praktische pädagogische Prüfung zum Abschluss der der Universitätszeit folgenden praktischen Ausbildung der Kandidaten getreten ist, so bringt der Wegfall von Forderungen in der wissenschaftlichen Pädagogik, die, wie alle Prüfungsbestimmungen, auf den Studiengang einen erheblichen Einfluss ausüben, die Gefahr einer vollständigen Vernachlässigung der wissenschaftlichen Pädagogik mit sich. Da ist es bemerkenswert, dass Kandidaten, die von vornherein pädagogische Neigungen haben, aus dem § 9 der neuen Prüfungsordnung Anreiz gewinnen können, sie schon während ihrer Studienzeit zu pflegen und im Zusammenhang mit der Philosophie bei der Prüfung zur Geltung zu bringen. Auch die Forderungen für philosophische Propädeutik (§ 24) betonen die Kenntnis solcher Untersuchungen, „die in engerer Beziehung zu Erziehung und Unterricht stehen“. Aber hier tritt sie doch gegenüber den andern Beziehungen, die die Philosophie mit der wissenschaftlichen Arbeit des Kandidaten verbinden, zurück. Es wird die Bekanntschaft mit den philosophischen Fragestellungen, die sich auf die Hauptfächer des Kandidaten beziehen, ausdrücklich gefordert, wie schon in § 9 verlangt wird, dass der Philosoph, mit dem der Kandidat sich näher beschäftigt haben soll, für seine Fachwissenschaft besonders in Betracht kommt. Ergänzt werden diese Bestimmungen durch die Vorschriften der einzelnen Fächer; so wird in Deutsch, Lateinisch, Griechisch, Französisch und Englisch die Bekanntschaft mit der Philosophie dieser Kulturen verlangt.

Natürlich wird der Examinator in Deutsch, Lateinisch usw. nicht immer in der Lage oder willens sein, während der Prüfung des näheren auf die deutsche, römische usw. Philosophie einzugehen; aber für die Kandidaten bildet eine solche Prüfungsbestimmung eine Mahnung und einen Anlass, der deutschen, der römischen usw. Philosophie von vorn herein besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Eben hierin spricht sich das dritte beachtenswerte Moment der neuen Prüfungsordnung für Philosophie aus. Die Philosophie ist an die Stelle der früheren allgemeinen Bildung getreten; aber sie soll doch keine allgemeine Bildung im Sinne enzyklopädischer Universalität sein. Sie verzichtet auf die „Übersicht über die Geschichte der Philosophie“; von keinem Kandidaten kann eine einigermaßen zureichende Übersicht neben seinen Hauptfächern verlangt werden. Sie verzichtet aber auch auf geschlossene Systematik; von keinem Kandidaten kann eine systematische Stellungnahme zu allen philosophischen Fragen verlangt werden. Sie schränkt die Forderungen ein, indem sie diese concentrirt und den engsten Zusammenhang mit den individuellen Sonderinteressen verlangt; sie sichert damit letzteren zugleich die grösste Freiheit und Selbständigkeit. Das Prinzip der Wahlfreiheit, dem die gesamte Prüfungsordnung so weit wie möglich entgegenkommt, ist gerade für die Philosophie besonders bedeutungsvoll. Eine erzwungene Beschäftigung mit der Philosophie bringt selten Gewinn. Fruchtbar wird sie erst, wenn sie der freien Neigung folgt, wenn sie Antwort auf Fragen gibt, die aus der eigenen Arbeit entspringen, wenn sie Voraussetzungen aufdeckt und Ziele weist, die die eigene Beschäftigung mit dem grossen Zusammenhang unserer Gesamtkultur verknüpfen. Ein Germanist, der für die Beziehung der deutschen Dichter zu der deutschen Philosophie ein eindringendes Verständnis sich erarbeitet hat und der andererseits mit den Hauptfragen der Aesthetik oder der Sprachpsychologie sich vertraut gemacht hat, ein Mathematiker, der sich mit den Problemen des räumlichen Sehens und der Frage der Objektivität unserer Raumauffassung näher beschäftigt hat und vielleicht auch schon die psychologischen Grundlagen des mathematischen Unterrichts näher erwohnen hat: sie haben mehr von ihrem Philosophiestudium als eine noch so gut gelernte „Übersicht über die Geschichte der Philosophie“ ihnen geben kann.

Aber die besten Prüfungsbestimmungen und auch der beste Wille der Kandidaten reichen zu einer solchen fruchtbaren Gestaltung des philosophischen Studiums nicht aus, wenn nicht auch die entsprechenden Gelegenheiten während der Studienzeit dafür geboten werden. Für die Universitäten entspringen aus der neuen Prüfungsordnung neue Aufgaben. Der akademische Unterricht in Philosophie muss noch grundsätzlicher als bisher eine Annäherung an die Einzelwissenschaften suchen. Bleiben die grossen grundlegenden Vorlesungen: Geschichte der Philosophie, Logik und Erkenntnistheorie, Psychologie unentbehrlich, so verdienen daneben vor allem Ethik (die jeder künftige Lehrer hören sollte) und Aesthetik (die jeder Philologe hören sollte), eben so oft und regelmässig gelesen zu werden. Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Sprachphilosophie, die in unsern Vorlesungsverzeichnissen zum Teil noch arg zurückstehen, werden öfter sich einstellen müssen. Ist die Lektüre philosophischer Klassiker eine Kunst, die in den Seminarien vorzüglich gepflegt wird, so werden speziellere Uebungen von den Fragestellungen der Einzelwissenschaften aus zu den Fragestellungen der Philosophie den Uebergang zu gewinnen suchen. Und endlich sind die Beziehungen der Philosophie zur Erziehungslehre und den künftigen Berufsaufgaben des werdenden Lehrers entschiedener hervorzuheben und zu verfolgen. Die neue Stellung, welche die Philosophie in der neuen preussischen Prüfungsordnung einnimmt, stellt den Universitätsunterricht vor erweiterte Aufgaben; sie verpflichtet nicht nur die Kandidaten, sondern auch die akademischen Lehrer.

Max Frischeisen-Köhler.

Zur verschollenen Rede Kants.

(vgl. Kantstudien Bd. XIV 1909, S. 310).

Von A. Warda in Königsberg i. Pr.

Nachdem ich an obenbezeichneter Stelle den Beweis für eine Rede Kants aus den ersten fünf Jahren seiner Magisterzeit erbracht habe, konnte ich wenige Jahre später eine Rede aus Kants ersten Professorjahren mitteilen. Seitdem hat sich einiges Material gefunden, das die Zeit und den Inhalt jener Magisterrede — wenigstens vermutungsweise — zu bestimmen gestattet. In Band XV der Akademie-Ausgabe von Kants Schriften (Nachlass Bd. II 2te Hälfte) S. 584—86 sind Aufzeichnungen Kants abgedruckt, welche er auf dem an ihn gerichteten Brief J. G. Lindners vom 20. Oktober 1759 niedergeschrieben hatte. Die eigenartige Beschaffenheit eines grossen Teils dieser Aufzeichnungen, nämlich die immer wieder abgebrochene, dann stets von neuem versuchte Fassung eines und desselben Gedankens hat auch den Herausgeber Adickes, der eine bestimmte Zeit für diese Aufzeichnungen nicht ansetzt, zu der Vermutung geführt, dass es sich hier um die Vorarbeit zu irgend einem geplanten Werk oder Aufsatz handele. Allerdings musste hier eine Vorarbeit zu einem für die Oeffentlichkeit bestimmten Werke vorliegen, da es Kant darauf ankam, seinen Gedanken eine Fassung zu geben, die vor dem Publikum bestehen konnte, nicht blos für sich selbst eine kurze Notiz zu machen. Diese fragmentarischen Aufzeichnungen gehören nach meiner Ansicht zu jener Magisterrede Kants, dies schliesse ich aus dem zeitlichen Zusammenhang und daraus, dass der Inhalt mit dem Thema des Treschoschen Aufsatzes (Von dem Einfluss eines Clima in die Religion der Völker) in sehr naher Beziehung steht; Trescho schrieb ja selbst, dass er in der Rede etwas gefunden habe. Freilich kann man aus seinem Aufsatz keinen Gedanken entnehmen, den man mit Bestimmtheit Kant zuschreiben könnte, andererseits aber enthalten auch die wenigen aufbewahrten Gedanken aus jener Rede Kants kein genügendes Vergleichsmaterial. Es kommt nun folgendes hinzu.

In dem Nachlass Hamanns hat sich ein nicht vollendeter Entwurf zu einem Schreiben gefunden, das ich hier vollständig mitteile.

„Eine weise Regierung hat mehr Macht als das Clima den Charakter einer Nation zu veredeln.

Es fehlt an Schriften nicht über das Clima; ich kann mich aber auf keine besinnen, die hierher gehört. Im Esprit des Nations möchte etwas zum Unterricht des Declamators stehen. Dies Buch ist deutsch übersetzt. Der Lebensbeschreiber des Hallers hat meines Wissens seines Helden Hypothese von der Reizbarkeit mit der Lehre vom Clima vereinigen wollen. Dieser Schweitzer hat eine kleine Schrift vor einem Jahr ausgegeben, die wo ich nicht irre, auch in das Fach einschlägt. Ich besitze sie selbst, habe sie aber nicht gelesen, sie ist sehr historisch. Zimmermann heisst meines Wissens der Autor.

Ich habe nicht einmal den Esprit des loix hier, dass ich dies Buch zu Rate ziehen kann. Seine Theorie gründet sich auf einige Versuche mit Ochsenzungen, und ihren Warzen, soviel ich mich besinnen kann. Nehmen Sie also mit einer Rhapsodie meiner eignen Einfälle für lieb. Sie werden sich nicht viel versprechen können, weil mein Gedächtnis die Spur der einschlagenden Begriffe verloren.

Das Thema könnte ein wenig besser und regelmässiger bestimmt werden. Es fehlt demselben an Einheit, die jedes haben muss, es mag so zusammen gesetzt seyn, wie es will. Damit ist dem geholfen, der es ausarbeiten, und jeder Art von Zuhörern.

Wird Regierung dem Clima hier, wie Kunst und Natur entgegengesetzt? So hat man nicht den Montesquien eigentlich zum Gegner. Der sieht das Clima bloss als ein Mittel an, das der Regierung subordinirt ist, oder als ein Hindernis, das eine gesunde Politik zu überwinden hat. Die Staatskunst muss sich also gegen das Clima als einen Bundesgenossen oder als einen Feind verhalten.

Wo es keine Gesetze gibt, da gibt es auch kein politisch Clima. In despotischen Staaten giebt es weder Sitten noch Charakter. Die zufällige Gemüthsart des Sultans und seines Grossveziers machen eine solche Nation edel

und verächtlich. Das Clima kann über ihn einen Einfluss haben, aber keinen über sein Volk.“

Dass es sich bei diesem Entwurf um eine Mitteilung an einen Bekannten handelte, ergibt sich aus dem Inhalt unbedenklich. Dieser Bekannte war Kant. Man weiss, dass Hamann mit Kant gerade in der zweiten Hälfte des Jahres 1759 — diesem Jahr gehört auch der Entwurf an — in regem Gedankenaustausch stand, und zwar nicht zum mindesten einem schriftlichen. Auch die von Kant beabsichtigte Rede gab Hamann Anlass zu einer schriftlichen Aeusserung, die uns — ein glücklicher Zufall — das Thema dieser Rede aufbewahrt hat. Denn die Ueberschrift der Hamannschen Aufzeichnung stellt das von Kant gewählte Thema dar, und ist nicht etwa von Hamann als Zielpunkt seiner Darlegungen vorangesetzt, da er sich ja mit dieser Fassung, die sich in Wirklichkeit gegen Montesquieu richtet, nicht einverstanden zeigt. Dass Hamann hier Kant aber für die Ausarbeitung gerade einer Rede behülflich gewesen ist, ergibt sich aus den Worten „Declamators“, „Zuhörer“. Während Trescho in seinem Aufsatz ausser Montesquieu, esprit des loix noch die Streitschriften des Rechtslehrers J. J. Schmauss, (Voltaire) das Eigne in den Völkerschriften (übersetzt von J. C. Messerschmid) 1754, J. Spencer de legibus Hebræorum ritualibus 1732 und Holberg verm. Briefe 1760 anführt, gibt Hamann folgende Literatur an: ausser Montesquieu esprit des loix Voltaire esprit des nations (den er übrigens auch im Briefe an J. G. Lindner vom 8/19. März 1763 zusammen mit Montesquieu erwähnt) J. G. Zimmermann, das Leben des Herrn von Haller 1755 und von demselben Von dem Nationalstolze 1758. Die Stelle, die Hamann in der Hallerschen Lebensbeschreibung meint, findet sich dort S. 368 (wo auch eine Vorlesung Z's, die hier einschlägt, zitiert wird), während in dem Werk von dem Nationalstolze S. 177 über den Einfluss der Regierung gehandelt wird. Die eigenen Ausführungen Hamanns zu dem Thema der Rede sind leider nur dürftig und unvollendet.

So ergibt sich meines Erachtens aus den Aufzeichnungen Kants auf dem Lindnerschen Briefe in Verbindung mit dem Trescho-Borowskischen Briefwechsel, dass Kant die Rede in der Zeit von etwa Anfang November 1759 bis etwa Ende Februar 1760 gehalten haben muss, und das Thema seiner Rede liegt nun in Hamanns Aufzeichnung vor. Vielleicht wird auch noch das Material, das uns über Veranlassung und Inhalt der Rede nähere Nachricht gibt, gefunden werden, vielleicht gar noch einmal die Rede selbst.¹⁾

¹⁾ Bei dieser Gelegenheit sei auch der Deutungsversuch einer Aufzeichnung aus Kants Nachlass mitgeteilt, die in Band XII von Kants Schriften abgedruckt ist. Es ist die unter 2 der „Handschriftlichen Erklärungen“ Seite 406/07 befindliche Erklärung „Zur Cabinetsordre König Friedrich Wilhelm II.“, die nach meiner Ueberzeugung hier an durchaus unrichtiger Stelle steht — soll sie doch sogar den Anlass zur Bildung dieses Abdruckes in Band XII gegeben haben. Es erscheint mir ausgeschlossen, dass Kant hier etwas wie eine allgemeine Erklärung, etwa in öffentlicher Form beabsichtigt hat. Zunächst halte ich es für zweifellos, dass die Erklärung noch bei Lebzeiten Friedr. Wilh. II abgefasst ist, — dafür spricht der Ausdruck „Ihro Majestät“ (gegenüber „Se“ VII 10 „s“) und „etwanigen Ableben etc.“ — freilich nicht vor dem Erscheinen der hier erwähnten 2ten Auflage der „Religion“, aber auch nicht viel später, vermutlich 1795, nämlich als Entwurf zu einer Erwiderung auf den Brief von Biester vom 17. Dezember 1794. Hier hatte Biester sich recht unzufrieden mit dem in Kants „Verteidigung“ seiner „Schrift“ (Religion) zu 2 abgegebenen Versprechen ausgesprochen, und dabei andere, recht unpraktische Verwaltungsvorschläge gemacht. Zur Rechtfertigung seiner Verteidigung Biester gegenüber schrieb Kant jenen Entwurf zu seiner Antwort an Biester und wies darauf hin, weshalb er sich für verpflichtet gehalten „nichts mehr zu sagen“, dass er auch in der neuen Auflage nichts beschönigt, nichts zurückgenommen habe, dass er aber auch schliesslich seine Schweigepflicht nur für die Lebenszeit Friedr. Wilh. II. habe erklären wollen, er also sich nicht unbedingt für seine Lebenszeit zum Schweigen verpflichtet habe, wie Biester es aufgefasst hatte. Hiernach würde das Blatt seine Stellung unter den Briefen zu erhalten haben.

Kantgesellschaft.

Zur Eduard von Hartmann-Preisauflage.

Da für dieses Preisausschreiben schon mehrere Arbeiten eingelaufen sind, erscheint es zweckmässig, die im Heft 1 u. 2 dieses Bandes S. 204, abgedruckte Mitteilung über die Ablieferungsfrist der Preis-Arbeiten dahin zu präzisieren, dass weitere Bewerbungsschriften nur noch bis zum 1. Mai 1918 angenommen werden können. Die Arbeiten sind an das Kuratorium der Universität Halle unter Beachtung der in den Bestimmungen für die Preisarbeiten genannten Angaben zu richten.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.
Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Vortragsveranstaltung.

5. Bericht.

Im Jahre 1917 sind in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

- No. 38: Geheimer Hofrat Professor Dr. Oskar Walzel-Dresden sprach am 3. Januar 1917 über: „Wechselseitige Erhellung der Künste“.
Der Vortrag ist gedruckt und allen Mitgliedern zugestellt worden.
- No. 39: Oberlehrer Dr. Fritz Langer-Berlin sprach am 21. Februar 1917 über: „Das Wesen des Mythos“.
- No. 40: Geh. Medizinal Professor Dr. Theodor Ziehen-Halle sprach am 27. März 1917 über: „Das Verhältnis der Logik zur Mengenlehre“.
Der Vortrag ist gedruckt und allen Mitgliedern zugestellt worden.
- No. 41: Professor Dr. Emil Utitz-Rostock sprach am 27. April 1917 über: „Die Gegenständlichkeit des Kunstwerks“.
Der Vortrag ist gedruckt und allen Mitgliedern zugestellt worden.
- No. 42: Professor Dr. Moritz Schlick-Rostock sprach am 25. Mai 1917 über: „Wesen und Erscheinung“.
- No. 43: Dr. Walter Meckauer-Breslau sprach am 22. Juni 1917 über: „Aesthetische Idee und Kunsttheorie“.
Der Vortrag ist in Kant-Studien Bd. XXII, 1917, Heft 3, S. 262—301 veröffentlicht worden.
- No. 44: Professor Dr. William Stern-Hamburg sprach am 19. Oktober 1917 über: „Grundgedanken der personalistischen Philosophie“.
Der Vortrag wird voraussichtlich gedruckt und in diesem Falle unseren Mitgliedern zugestellt werden.
- No. 45: Professor Dr. Otto Braun-Münster sprach am 2. November 1917 über: „Das Wesen der Kulturphilosophie“.
- No. 46: Dr. Alfred Werner-Berlin sprach am 6. Dezember 1917 über: „Die Kunst in der Philosophie“.

Auch bei dieser Gelegenheit möchten wir bei unseren nicht in Gross-Berlin wohnhaften Mitgliedern anregen, im Falle einer Reise nach Berlin bei dem unterzeichneten stellvertr. Geschäftsführer anzufragen, ob während ihres Aufenthaltes in Berlin eine Vortragsveranstaltung stattfindet, damit ihnen dann sofort Eintrittskarten zugestellt werden können.

Berlin, Dezember 1917.

Kantgesellschaft.

Der stellvertr. Geschäftsführer:

Liebert.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1917.

Ergänzungsliste 2: August-Dezember 1917.

A.

- Ernst Andersson, Chefredakteur der Trierer Zeitung, Trier, Frauenstr. 7.
 Dr. Theodor von Auspitz, Wien I, Schwarzenbergstr. 3.
 Dr. H. Barth, Gymnasiallehrer, Bern, Schweiz, Klaraweg 8.
 Dr. Boenheim, Rostock, Schillerstr. 20.
 Professor Pfarrer Lic. theol. Wilhelm Braun, a. o. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg, Neckargemünd bei Heidelberg.
 Salvador Canals, Fulda, Kl. Marktstr. 5.
 Fil. Kand. J. Cullberg, Nygard in Schweden, Ale-Skövde.
 Dr. David Einhorn, Wien VIII, Lederergasse 26.
 Dr. med. O. Feilke, Augenarzt, Regensburg.
 Dr. med. Hans Feist-Wollheim, Strassburg i. Els., Festungslazarett 27 a.
 Dipl. Ing. Patentanwalt Siegfried Fels, Berlin S. W. 61, Belle-Allianz-Platz 14.
 Amtsrichter Herbert Francke, Charlottenburg, Kantstr. 158, Gartenhaus.
 K. u. K. Leutnant d. Res. Rolf Fürst, Feldhaubitregiment 204, Batterie No. 4, Feldpost 524.
 Al. Furrer, Schweizer-Bundes-Bahn-Beamter, Ebikon bei Luzern, Schweiz, Höchwied.
 Oberbürgermeister Dr. Gessler, Nürnberg, Vestnertorgraben 15.
 Dr. Graul, Bad Neuenahr am Rhein, Sanatorium.
 Frau Marie Groener, Brixen a. d. Eisak, Tirol.
 Dr. jur. Franz Havlíček, Wien IX, Widerhofergasse 5.
 Frau Hauptmann Ellen Herrmann, Berlin-Wilmersdorf, Kaiser Allee 31 a.
 cand. phil. Christian Herrmann, Berlin-Weissensee, Tassostr. 3.
 Oberlehrer Hiller, Ostrowo, Provinz Posen, Marktstr. 6.
 Frau Dr. phil. Kaethe Japha, Halle a. Saale, Dryanderstr. 23; z. Z. als Dolmetscherin in Soltau in Hannover, Hotel Böhmerwald.
 Albert Kapfhammer, Nürnberg, Hauptmarkt 28.
 Dr. Jakob Klatzkin, Basel, Schweiz, Oberwilerstr. 80.
 Dr. Walter Knothe, Berlin-Dahlem, Werderstr. 12.
 Pfarrer Rudolf Köhler, Posseck im Vogtland.
 Schulrat Dr. Axel Lagerwall, Göteborg in Schweden, Olivedelsgatan 13.
 Dr. med. Heinrich Laufer, Arzt am Sanatorium Dr. Barner, Braunlage i. Harz.
 Regierungsrat Dr. jur. Leibl, 1. Direktor der Nürnberger Lebens-Versicherungsbank, Nürnberg, Hindenburgplatz 18.
 Pastor Liermann, Kuhstedt bei Gnarrenburg, Bezirk Bremen.
 cand. theol. K. Lindt, Bern, Schweiz, Zieglerstr. 8.
 G. Martzloff, Kandidat des höheren Lehramts; Strassburg i. Els., Finkweiler-staden 1.

- Direktor Arthur Metzdorf, Berlin S. W. 47, Grossbeerstr. 60.
 Gefreiter Dr. W. Möring, Et.-Insp. 5 Ia. U., Feldpost 360.
 Oberlehrer Hermann Müller, Sondershausen, Gartenstr. 3.
 Karl Müller, Direktor der Handelsbank, Regensburg, Prüfeningerstr. 21 a.
 cand. phil. Heinrich Ochsner, Kenzingen bei Freiburg i. Baden.
 Professor Dr. Akos Pauler, o. ö. Professor an der Universität Budapest, Budapest Országház-utca 12.
 Arthur Rackwitz, cand. theol., Spandau, Johannisstift, Schönwalder-Allee.
 Privatdozent Dr. Géza Revész an der Universität Budapest, Budapest, Attila-út 2.
 Landgerichtsdirektor P. Roth, Geheimer Justizrat, Glogau, Bahnhofstr. 6 II.
 Alfred Seckel, Kandidat des höheren Lehramts, Osnabrück, Goethestr. 18.
 Rechtsanwalt Dr. Hugo Sinzheimer, Frankfurt a. Main, Goethestr. 26.
 Leutnant d. R. Schäfer, 8. Kompagnie, Uebungskursus, Warthelager.
 Oberlehrer Hans Schlemmer, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 21.
 cand. phil. Ernst Schmelcher, Schiltigheim i. Els., Gartenstr. 15.
 Ernst Schmidt, Hagen in Westf., Bergstr. 41 I.
 Lic. theol. Dr. phil. Erwin Schneider, k. u. k. Feldkuratus, Klagenfurt in Kärnten, Koschatstr. 6; während des Krieges alle Sendungen an Frau Dr. Schneider, Karlsbad in Böhmen, Kaiser Wilhelmstr. 4.
 Rektor Friedrich Schröder, Northeim in Hannover, Rückingsallee 7.
 Fräulein Fridl Schwarzmann, Behringersdorf bei Nürnberg, Bayern.
 Oberlehrer Dr. Julius Stenzel, per Adresse: Frau Dr. Bertha Stenzel-Mugdan, Breslau XVI, Max Str. 22.
 Pfarrverweser Max Strauch, Strassburg i. Els., Thomasstift.
 cand. theol. Adolf Streckeisen, Basel, Schweiz, Aeschengraben.
 Fil. lic. Einar son Tegen, Uppsala, Schweden, Rundelsgatan. 21.
 Fil. Kand Paul Ternstrand, Göteborg, Schweden, Slottsskogsgatan 18.
 Dr. med. Rudolf Unger, Assistent des Physiologischen Instituts der Universität Rostock, Rostock, Gertrudenstr.
 Dr. Wagner, Cöln, Neusser Wall 118.
 Oberstabsarzt Dr. Weise, Sanitätsrat, in Stade in Hannover; z. Z. Adresse: Deutsche Feldpost 116, Kriegslazarett.
 Dr. Alfred Werner, Berlin N. W. 6, Karlstr. 31, Pension Heimann.
 Rechtsanwalt Westmann, Berlin S. W. 68, Ritterstr. 42—43.

B.

- Breslau: Theologisches Seminar der Universität; Systematische Abteilung; Direktorzimmer.
 Freiburg i. Baden: Philosophisches Seminar der Universität, Abteilung I; Universität Zimmer 117: Direktor: Professor Dr. E. Husserl.
 Giessen: Grossherzog. Hessische Universitäts-Bibliothek.

Register.

(Arthur Hoffmann.)

1. Sach-Register.

- Abbildtheorie 387.
 Absolute, das 312; Absolutheitsidee 420.
 Abstraktion 436 f.; Abstrakt.-Theorie 249.
 Agnostizismus 303.
 Allbeseelung 12, 19.
 Allgemeine, das 128, 252 f., 339, 355.
 Allgemeingültigkeit 88, 338.
 Allmechanismus 104 f.
 Alogizität 355.
 Als ob 92, 120.
 Anlage, künstlerische 283.
 Anschauung 103 f., 276, 290, 429, 436;
 reine A. 379, 439, 441.
 Ansicht, das 104, 384.
 anthropologischer Gottesbeweis 323.
 Antinomie, Freiheits- 81, 114 ff.
 Aposteriorische, das 439.
 Apperzeption, synthetische Einheit der
 88, 104, 430, 433, 487; transzenden-
 tale A. 88, 91.
 Apriori, das 244; das synthetische A. 430;
 das religiöse A. 495.
 Art 86, 447, 451.
 Ästhetik 15, 166, 232, 262 ff., 450, 496;
 Ä. als Grundwissenschaft der Pädag-
 ogik 27, 67 ff.; phänomenologische Ä.
 262 ff.; inhaltliche Ä. 266; induktive u.
 deduktive Ä. 272; transzendente Ä.
 440.
 Atheismus 307, 328, 410 ff., 424; A.-streit
 419.
 Atome, beseelte 19; Atomenlehre, phy-
 sikalische 12.
 Aufgabe der Pädagogik 75.
 Aufklärungseudämonismus 400.
 autonom, Erziehung als a. Kulturfunk-
 tion 74.
 Autonomie 114, 117, 154, 334, 336, 454.
 - des Kunstwerkes 266, 295.
 Axiom 233, 315.
 Begabung 134.
 Begriff 162 ff., 333, 430; unentwickelt-
 entwickelbarer B. 112; abstrakter B.
 252; B.sbildung 253; Konstruktion der
 B.e 255; ästhetischer B. 262; B.sbil-
 dung, geschichtliche 350; B.srealis-
 mus 435.
 Beobachtung, innere 222.
 Berufserziehung 42, 65.
 Besonderung, die 451, 453.
 Bestimmtheit 120.
 Beweis, ontologischer 113 f.
 Bewußtsein 227, 434, 455, 464; B. über-
 haupt 87 ff.; sittliches B. 123; Begriff
 des B.s 298; Pflichtb. 416; Weltb. 417;
 religiöses B. 423; B.sbedingungen 433.
 Bildertheorie 258.
 Bildung 345; humanistische u. realist. B.
 66, B.slehre, historische 49.
 Biologie 107, 111, 165; B. u. Pädagogik
 29 f., 42; Biologismus 491.
 causa prima, c. sui 314 f.; c. transiens,
 immanens 314 f.; c. deficiens, c. effi-
 ciens 317.
 Charakterbildung 32, intelligibler u. em-
 pirischer Ch. 117.
 Christentum 492, 497.
 consensus omnium 246.
 continuum formarum 451; Continuum-
 Problem 172.
 Darwinismus 239.
 Dasein 82 ff., 90; D. d. Erscheinungen 94.
 Deduktion 220; transzendente D. 431.
 Denken 146, 258, 304, 429; D. der Ka-
 tegorien 116; reines D. 438.
 Deskriptive Fragen i. der Psychologie 223.
 Deszendenztheorie 239.
 Deutschum 130, 494, 497.
 Dialektik 111; transzendente D. 111 ff.
 dichterisches Schaffen 152 f.
 Ding 94, 224; Ding an sich 82 f., 85,
 90, 123, 142, 179, 367, 384, 440, 445 ff.,
 459, 487; empirische D.e 82; äußere
 D.e 91.
 eidetisch 271.
 Eidos 276, 284.
 Einbildungskraft, produktive 444.
 Einfühlung 287 f., 291; E.slehre 15, 273 f., 282

- Einheit 96; synthetische E. der Apperzeption 88, 91, 104, 430, 437, 487; systematische E. von theoretischer u. praktischer Philosophie 450.
- Einklammerung 250.
- Einzelheit 98; der Einzelne 339.
- Einzigkeit, Problem der 429, 443.
- Elementarbildung 65.
- Empfindung 82, 86; E.smaterial 84.
- Empirie 243 ff.
- Empirismus 431; E. in der Pädagogik 28 ff., 54f., 63.
- Endzweck, sittlicher 401.
- ens a se 312; ens sapientissimum 316; ens necessarium, realissimum 321.
- Entelechie 105, 120, 162, 165, 168, 180; E. des Kunstwerks 282.
- Entindividualisierung 249.
- Entwicklung 103; Begriff der E. 99; E.s psychologie 47; biologische E. 452.
- Epigonenkunst 269.
- Erfahrung 81, 102, 431; E. als Grundlage der Pädagogik 28f.; Möglichkeit der E. 93ff.; Analogien der E. 94, 108; „unsere“ E. 102; E.sbegriff 142, 243ff.; gemeine E. 248; E.swissenschaft 259; Gattungse. 323; E.sgegenstand 380; innere E. 417.
- Erkenntnis 366; Theorie der E. 178f.; E.theorie der Philosophie 369; philosophische E. 372ff.; mathematische E. 373; Objektcharakter der E. 384; Organismus der E. 487.
- Erlebnis 286, 290, 388; künstlerisches E. 297; Urerlebnis, Bildungse. 345.
- Erscheinung 82f., 90, 159, 441; Dasein der E. 94; reine E. 97; Freiheit in der E. 266.
- Erziehung 27ff.; E.smittel 32; Ziele der E. 37; Naturgemäßheit der E. 35; staatsbürgerliche E. 45; E.sstaat 66; Faktum der E. 73; Idee der E. 74; E.swirklichkeit 75; Volkse. 172.
- essentia 115, 119, 276.
- Ethik 16, 154, 160, 166, 183, 232, 234, 449, 483f., 493; E. u. Pädagogik 64, 71, 80; Relativität der E. 237.
- ethnologischer Gottesbeweis 326.
- Ethologie 32ff., 46.
- Eudämonismus in der Pädagogik 39ff.; Aufklärungs-u. 400; kritischer E. 402, 411; idealistischer E. 423.
- Evidenz 220, 233, 472; unmittlere E. 226.
- Evolution 239.
- Existenz 276; E. von Sachen 82f.; Existenzialurteil 310.
- Expressionismus 278, 301.
- Fähigkeit, künstlerische 286.
- Fälle, gleiche 101.
- Fallgesetze 254.
- Familie 168.
- Faustdichtung 129, 140, 154, 294, 344, 347.
- Fiktionsbegriff 92.
- Finalität 164.
- Form 125ff., 454, 487; F. des Kunstwerks 293f.; theoretische F. 354f.; materialechte F. 357; F.problem i. der Ästhetik 496.
- Fortschritt, sittlicher 334, 337.
- Freiheit 114ff., 125ff., 373, 427, 456f.; Begriff der F. in der Pädagogik 54; F.santinomie 81, 114ff.; komparativer Begriff der F. 115ff.; echte F. 122; F.sproblem 132; F. in der Geschichte 139; F. in der Erscheinung 266; Kausalität durch F. 446; F.sidee 459.
- Funktionsbegriff 436.
- Ganze, das 99, 112; Begriff des G.n 171.
- Ganzheit 108.
- Gattung 86, 355, 447, 451.
- Gefühl 333.
- Gegebene, das 249, 384.
- Gegebenheit 243; reine G. 245; mathematische G. 255; eidetische G. 277, 283; individuelle G. 279.
- Gegebensein a priori 245.
- Gegenstand 433, 442; G. an sich 104; immanenter G. 226; gegenständliche Vertretung 282; das Gegenständliche in der Kunst 293f.; Gegenständigkeit 353, 360f.; Gegenstandslogik, allgemeine 432; transzendentaler G. 445; G.stheorie 469ff.
- Geist 165, 264; G.swissenschaften 329f.; G.esleben 384f.
- Geltung 323, 365, 431; G.sbereich der Kategorien 103; G.sproblem, mathematisches 188; Sphäre der G. 326; 355; G.swert der Geschichtswissenschaften 331; G.sphilosophie 349; G.sbegriffes, Konkretisierung des 350; G.scharakter des Theoretischen 352; reine G. 353; Hingelten, das 354; Logik der G. 358; G.sartigkeit 359. G.scharakter der philosophischen Erkenntnis 379; Sein der G. 386ff.; G. des sittlichen Gesetzes 401; G. des Rechtes 483.
- Gemeinschaft 41, 168; soziale G. 335, 492.
- Gemüt 82, 84.
- genetische Fragen in der Psychologie 223; g. Behandlung der Literaturwissenschaft 341.
- Genie 227, 264f., 287, 391, 450.
- Gerechtigkeit 173.

- Geschichte 137, 450, 452, 456, 459; G. u. Pädagogik 46 ff., 74; G. u. System 50; G. der Philosophie 172, 219, 385, 426, 497; G. swissenschaften 331, 333; G. gesetz 336; G. philosophie 15, 329 ff., 450.
 Geschmack 67.
 Gesellschaft 136, 332.
 Gesetz 85, 98, 101, 333, 434; Naturg. 102, 120, 336; psychophysisches Grundg. 231; empirische G.e 254; physikalische G.e 256 f.; Begriff des G.es 330; G. des sittlichen Fortschrittes 334; Geschichtsg. 336; sittl. G. 401.
 Gewohnheit 235.
 Glauben 126, 423; philosophischer G. 14; Vernunftg. 396; der wahre G. 401; Grund des G.s 408; G. an eine sittl. Weltordnung 411.
 Gnoseologie 366.
 Gott 110, 112, 395 ff., 437, 455, 459; Urheber, göttlicher 105; Gottesidee 112, 459; Gottesbeweise 302 ff.; Gottesbegriff 395; Gottesproblem 399 ff.
 Grundsätze des reinen Verstandes 94; System der G. 444 f.
 Gut, das höchste 168.
 Gute, das 401; Idee des G.n 70; Prinzip des G.n 405; objektiver Erfolg des G.n 407, 411.

 Hallucination 97.
 Harmonie zw. Ding an sich und Kategorien 85.
 Hilfswissenschaften d. Pädagogik 30.
 historische Bildungslehre 49.
 Historismus in der Pädagogik 74.
 Humanismus 125.
 Hypotypose (symbolische, schematische) 286.

 Ich 87 ff., 91, 111, 443, 456, 487; das reine Ich 396; Ichvergötterung 410; Ichmetaphysik 411.
 Ideal 41, 155, 284; Bildungsi. 50, 53; ordnungsmonistisches I. 98; I. der Ideale 230; I. der Wissenschaftlichkeit 333.
 Idealismus 157, 496; der deutsche I. 11, 20, 149, 272, 460 ff., 495, 497; I. und Pädagogik 66; transzendentaler I. 55, 258; methodischer I. 56 ff., 142; Widerlegung des I. 82, 90 ff., 417; ethischer I. 130, 338, 413, 464; kritischer I. 132, 142, 426 ff.; Neu-I. 351; reiner I. 423; spekulativer I. 460; magischer I. 464.
 Idee 124, 253, 284, 378 ff., 430, 435, 446; angeborene I. 246; ästhetische I. 262 ff.; Neben-I. 263; idée médiate 263; Wert-I. 338; regulative I. 379; I. der Reli-
 gion 415; I. des pflichtmäßigen Handelns 416; Ideenwelt 455; I. des Rechtes 483.
 Identität 252; I.sprinzip 144; reale I. 252.
 Imperativ, kategorischer 237, 323, 324, 455.
 Individualgesetz 95, I.-bestimmung 429.
 Individualisierung 250; I. der sittlichen Aufgabe 449.
 individualistische Auffassung der Geschichte 334, 336 f.
 Individualität 189, 338, 345, 451; I. in der Pädagogik 69.
 Individuellen, Problem des 428.
 Individuum 447 f., 453.
 Induktion 220, 451, 453.
 Inexistenz, intentionale 224.
 Infinitesimale, das 453.
 Inhalt 354, 455; I. des Kunstwerks 292 f.
 Intellektualismus in der Pädagogik 69.
 intellectus archetypus 113, 367, 430.
 Intelligenzprüfung 47.
 Intentionalität, Lehre von der 258.
 Interesse 299; Phänomene des I.s 230.
 Intuition 147, 274, 288 ff.; I.smetaphysik 272.
 Intuitionismus 190 f.
 Irrationalität 355, 358, 368, 453.
 Irrtum 363.
 Jugendforschung, exakte 34, 46, 58, 60.

 Kategorien 81, 84 f., 93 ff., 103 ff., 142, 286, 379, 442, 448, 482; Relationsk. 84; Geltungsbereich der K. 103 ff.; K. des Einzelnen 339; K.-lehre 359; K.-begriff 364; Modalitätsk. 430; K.system 435; Grundk., psychologische 476.
 Kausalität 81 ff., 93, 96, 100 ff., 120, 164, 487; K. überhaupt 109; K.slehre 111; mechanische K. 122; K. des Willens 335; K. durch Freiheit 446 f.; teleologische K. 477.
 Kegelschnitt 112.
 Klassifikation der psychischen Phänomene 228.
 kollektivistische Auffassung d. Geschichte 334, 336 f.
 Konkretion 436 f.
 Konstante 118.
 konstitutiv 108, 124.
 Kontingenzbeweis 311.
 kosmologischer Gottesbeweis 311.
 Kosmopolitismus 184.
 Krieg 188 f., 494, 496, 497; Philosophie des K.s 177.
 Kritizismus 56, 171, 238.
 Kultur 165, 183, 483; K.erziehung 42 ff.
 Kunst 170, 333; K.theorie 262, 496; K.werk 265 f., 280, 292 ff., 450; K.seele 270; absolute K. 279; idealistische, illusionistische K.theorie 284; K.gat-

- tung 295; K.modus 295; .K.richtung 296; Philosophie der K. 462.
Künstler 265f., 280; Pathologie des K.s 287.
- Leben 174, 416, 492; L.sverfassung, germanische 177; soziales L. 332; geschichtliches 335; seliges L. 413ff.; religiöses L. 478ff.
- Leib 183.
Leid 318.
Liebe 68, 230; Theorie der L. 59; das Liebwerte 236.
Literaturwissenschaft 341.
Logik 162ff., 166, 232; reine L. u. Pädagogik 65; L. der Gottesbeweise 302ff.; neue L. 352; reine L. 353; transzendente L. 354; formale L. 354, 362; L. der Geltung 358; L. d. Philosophie 359, 369; Problem des Logischen 428; allgemeine L. 432.
Logos 354, 455, 491; der reine L. 384; geltender und seiender L. 386.
Lokalzeichenbegriff 17.
Lust 235.
- Maßstab der Objektivierung 96.
Material 356; Empfindungsm. 84; das sinnliche M, 293; Form u. M. 355; M. der Pflicht 417.
Materialismus 329.
Materie 106, 354; M. der Erscheinung 82.
Mathematik 112, 125, 171, 188, 254 ff., 329, 437, 453.
Maxime 455.
Mechanik 109.
Mechanismus 12, 107, 119, 166, 183, 452; Allmechanismus 104f.; M. der Natur 105.
Meinen 94f., 281.
Mensch 168; der sittl. M. 407; der religiöse M. 412.
Menschheit 459; M.serziehung 80.
Metaphysik 22f., 166, 239, 302ff., 360, 376; Intuitionsm. 272.
Methode 432f.; transzendente M. 92f., 142; naturgemäße M. 220; naturwissenschaftl. M. 220f.; phänomenologische M. der Ästhetik 274f.; M. der Kunst 298; psychologische M. in der Literaturwissenschaft 342; ontologische und werttheoretische M. 353; teleologische M. 477.
Modernismus 303.
Möglichkeit 469ff.; M. der Erfahrung 93; das Mögliche in der Kunst 278; logische u. reale M. 311.
Monadologie 12, 127, 156ff., 459.
Monismus, methodologischer 350.
Moral, stoische 411; Glückseligkeits-M. 449; M. u. Religion 493; M. u. Politik 494; moralischer Gottesbeweis 323; m. Gewißheit 324; m. Gesinnung 401.
- Nation 492, 494; Nationalerziehung 185.
Nativismus 246, 283.
Natur 85, 93, 483; Spezifikation der N. 86; N.gesetz 102, 120, 336; N.erfahrung 104; N.philosophie 162, 312, 330, 460; N.wissenschaft 259.
noethischer Gottesbeweis 326.
Noologismus 371 ff.
Normwidrigkeiten 316.
normative Aufgabe der Pädagogik 75.
Notwendigkeit in der Geschichte 139; innere N. eines Kunstwerkes 266.
Noumenon 114, 122, 445, 456.
- Objekt 84; O. der reinen Pädagogik 73 O. Kants 387.
Objektivierung 94f., Maßstab der O. 96.
Objektivität 93f., 96, 432; O.sreiche 96.
Okkultismus 465.
ontologischer Gottesbeweis 308f.
Ordnung 93, 98; O.slehre 98ff., 167; O.smonismus 99; Welto., moralische 405.
Organismus 107, 110, 452; geistiger O. 335.
- Pädagogik 138; rationale P. 29; philosophische P. 53ff., 63; experimentelle P. 31f., 46, 60; Staats-P. 45; P. und Geschichte 46ff.
Panarchie des Logos 354, 358f.
Panlogismus 354.
Pantheismus 23, 420, 423, 424.
Parallelismus, psychophysischer 165.
Paralogismus 111; vierter P. 91.
Patriotismus 184.
Personalismus 475ff.; theologischer P. 423.
Persönlichkeit 125, 334, 391, 420.
Pflanzengalle 180 ff.
Pflicht 160, 401f., 405; sittl. Pflicht 323, 407; Pflichtbewußtsein 416; Material der Pf. 417.
Phänomene, psychische 223ff.; Urphänomene, das theoretische 351f., 362, 365.
Phänomenologie 187, 243ff., 359, 367; Ph. u. Ästhetik 262 ff.
Phaenomenon 114, 122, 445.
Phantasie 290.
Philosophie 426, 499ff.; Ph. u. Pädagogik 53ff., 63, 75; Ph. des Krieges 177; deutsche spekulative Ph. 238; Logik der Ph. 359, 369; objektive Ph. 376; Geschichte der Ph. 385, 426, 497f.; praktische Ph. 448; Ph. der Kunst 462; Ph. u. Religion 462; Ph. u. Psychologie 475.
Politik 167; P. u. Moral 494.
Polyeder 112.

- Positivismus u. Pädagogik 51 f.
 Pragmatismus 491, 496.
 Praktische, das 374.
 Primat der praktischen Vernunft 324 f., 360, 491; Pr. des Gegenständlich-Logischen 354; Pr. des Urteils in der neuen Logik 362.
 Prinzip des Guten 405.
 Prinzipien der Pädagogik 74 f.; Pr. der Sinnlichkeit 437 ff.; Pr. der Sittlichkeit 449.
 Propädeutik, philosophische 186 f., 500 f. psycho-analytische Betrachtungsweise 323.
 Psychognosie 238.
 Psychologie 15, 158, 165, 222, 260 f., 434; Völker-Ps. 15; Ps. u. Pädagogik 29 f., 60; Reflexionsps. 34; Entwicklungsps. 47; rekonstruktive Ps. 60; Ps. des dichterischen Schaffens 152 f.; Denkps. 179; deskriptive Ps. 228, 239, 260; empirische Ps. 244, 260; Sozialps. 337; transzendente Ps. 455 f.; differentielle Ps. 465; Paraps. 467 f.; Ps. u. Personalismus 475; Ps. u. Philosophie 475; Religionsps. 478 ff.
 Psychologismus 440; Ps. in der Pädagogik 74.
 Psychotechnik 41 f.
 Qualitäten 83; ideelle Qu. 257.
 Rationalismus 355, 431.
 Raum 82 f., 438, 441 f., 488; R.schema 104.
 Realisierung 292.
 Realismus, Beweis des 82, 90; naiver R. 258; praktischer R. 258.
 Realität 95; außenweltliche R. 250; R.s-problem 498.
 Rechtsphilosophie 351, 450, 481 ff.
 Reduktion, phänomenologische 275 ff.
 Regel 98, 100.
 regulativ 108.
 Reihe 437, 444; Reihenbildung 445.
 Relationskategorien 84, 94 f.
 Religion 24, 176, 413, 459, 491, 495; R.sphilosophie 153 f., 183, 393 ff., 478; R.sgeschichte, vergleichende 308; R. u. Sittlichkeit 408, 450, 493; R. des kritischen Eudämonismus 411; Idee der R. 415; religiöses Bewußtsein 423; R. und Philosophie 462; R.spsychologie 478 ff.
 Renaissance 125, 174.
 Romantik 301, 460.
 Satz 259.
 Schaffen, künstlerisches 268 f.
 Schauen 258; reine Schau 277; Schau-richtung 281 f.; mystisches Sch. 305, 423.
 Schema, Zeitsch. 104; Raumsch. 104.
 Schematismus 104, 286, 443 ff.
 Schlüsse, kategorische 234.
 Schöne, das 128.
 Schönheit 264, 299, 462; Sch.sidee 130, 176.
 Schöpfung 106.
 Schule 138; Arbeits- u. Lernsch. 66; Einheitsch. 185.
 Seele 183, 464 ff.; Sitz der S. 18; S.leben 39; meine S. 89; überindividuelles Seelisches 180 ff.
 Sehen, das unmittelbare 248.
 Sein, ideales 353; S. der Geltung 386; S.sphilosophie 350.
 Selbst 454; mein S. 89.
 Selbstbewußtsein, transzendente Einheit des S.s 88.
 Selbsterziehung 80.
 Singularität, eidetische 285.
 Sinn, der innere 91, 443; Sinngebilde, theoretische 352.
 Sinnlichkeit 82, 245, 403, 415, 433; Prinzipien der S. 437 ff.
 Sittengesetz 400 f., 449.
 Sittliche, das 235, 416.
 Sittlichkeit 406, 449; S. u. Religion 408, 450.
 Skepsis 143 ff.
 Sollen, das 164 f., 168, 365, 446; transzendentes S. 352, 361.
 Sosein des Gegebenen 100.
 Sozialpsychologie 337.
 Sozialwissenschaften 352.
 Soziologie 329 ff.; S. u. Pädagogik 29 f., 42.
 Spekulation, kritisch-eudämonistische 400.
 Spezifikation, Gesetz der Sp. der Natur 86, 447.
 Sprachphilosophie 172.
 Staat 131, 136, 173, 450, 492, 494; St.s idee 130; St.spädagogik 45.
 Standpunkt, Lehre vom 123.
 Stoff des Kunstwerkes 269, 294.
 Stoizismus 410 f.
 Studium 134.
 Subjekt 82; Mehrzahl der S.e 87 ff.; absolutes S. 111; S.sbegriff 363.
 Subjektivität 432, 443, 455; S. des Zöglings 58; S. in der theoretischen Sphäre 363.
 Substanz 96, 421.
 Syllogismus 234.
 Symbol, künstlerisches 267.
 Syntax 172.
 Synthesis 429, 434.
 System 435, 472; pädagogisches S. 31, 34; S. u. Geschichte 50; Systematik 87; das Kantische S. 179; Systematik, allgemeine 331; Wille zum S. 351; S.-bildung, philosophische 356; S. des

- kritischen Idealismus 426 ff.; S. der Grundsätze 444 f.; S. programm des deutschen Idealismus 460 ff.
- Takt des Pädagogen 61.
Talent 264.
Tat, kopernikanische Kants 353, 360, 365; sittliche T. 336, 404.
Tätigkeit, geistige Selbst- 49; erziehende T. 73.
Teil, das Ganze u. die Teile 99.
Teleologie 12, 94, 106 f., 166, 335, 427, 451 ff., 477; T. der Welt 105; teleologischer Gottesbeweis 315.
Theismus 306, 424; Offenbarungsth. 308.
Theologie 183, 403; natürliche Th. 302; protestantische Th. 303; katholische Th. 303; transzendente Th. 455 ff.; christliche Th. 495; Gegenwartsth. 497.
Theodicee 22, 239, 317.
Theoretische, das 358; Geltungscharakter des Theoretischen 352.
Tod, Theorie des T.s 318.
Transfinite, das 435, 453.
transzendental-logische u. psychologische Betrachtungsweise 179.
Transzendentalphilosophie 367.
Traum 97.
Typenlehre der Bildungsideale u. Bildungsformen 50 f.
- Übel 316.
Unbedingte, das 111, 306, 456.
Unbewußte, das 227.
Unendliche, das 162, 429, 435, 437, 453.
Unmögliche, das 167.
Unsinnliche, das 355.
Unsterblichkeit 399 ff.
Unterricht, erziehender 68.
Ursache 306.
Ursprung 430 f.
Urteil, 84, 162 ff., 228, 259, 353, 365; ästhetisches U. 67 f., Kategorien als Funktionen zu U.en 93; Tafel der U.e 99; vollständig-konjunktives U. 112; U.theorie, idiopathische 233; evidente U.e 236; Geschmacksu. 265; Existenzialu. 310; transzendental-logische Funktion des U.s 361; U.theorie, metagrammatische 362; analytisches und synthetisches U. 429; U.kraft 431, 445, 451, 452 f.
Utilitarismus 154; U. i. d. Pädagogik 66.
- Veränderung 96, 116.
Verantwortung 121, 123.
Verfahren, geisteswissenschaftliches 334.
Vergleichung, 252 f.
- Verhältnisse 95.
vérité de raison 276; vérité de fait 276.
Vernunft 117, 373 ff.; V. gebrauch 255; V.glauben 324; praktische V. 324, 457, 491; V.begriff 373; „positive“ reine V. 377; V.zweck, sittl. 405; V.erkenntnis 446 ff.
Verstand 84, 167, 408 f.; Grundsätze des reinen V.s 94; intuitiver V. 367; logischer u. realer V.esgebrauch 429; V.esbedingungen 433; der reine V. 433; V.esdenken 437; V.eserkenntnis 442 ff.; höchster V. 458 f.
Vertretung, gegenständliche 282 f.
Vitalismus 103 ff., 116, 120 f., 165, 167, 183, 452.
Volk 131, 168; Volkserziehung 172.
Völkerpsychologie 15.
Voluntarismus 491.
Vorstellungen 17, 85, 90, 228.
- Wahrheit 364, 471; W.sinn 146; W.s-kriterium 256; W.sbegriff Kants 387, 390; Wille zur W. 419.
Wahrnehmung 97, 304; innere W. 222, 226.
Wahrscheinlichkeit 307, 469 ff.
Wechselwirkung, psychophysische 107.
Welt 416; geistige W. 41; meine empirische W. 93; W.urheber 105; W.krieg 169; W.ordnung, moralische 405, 411, 419; übersinnliche W. 407; empirische W. 417; W.system 456; W.grund, letzter 457; W.gebäude Kants 486 ff.
Weltanschauung 147, 169; W. u. Pädagogik 77 f.; moderne W. 473 f.
Werden 96, 116, 456; Kohärenz des W.s. 96.
Wert 41, 318, 336, 338, 365, 483, 492; Reich der W.e 326, 333; W.idee 338; System der W. 350; W.philosophie 365.
Wesen 284; W.serschauung 243, 369; W.sverhalte 248; reine Wesen 248, 283; W.serkenntnis, apriorische 259; W.sgesetzlichkeiten 274; höchstes W. 303.
Wille 405, 415; metaphysischer W. 116; guter W. 132; sittl. W. 235, 491; freier W. 318; der soziale W. 332; Kausalität des W.s 335; W.sbestimmung, konkrete 418; W. zur Wahrheit 419; W. zur Macht 490 ff.
Willensfreiheit 17, 21.
Wirklichkeit 386 ff.; Reich des Wirklichen 83; empirische W. 85, 106; Wirkliches 104; W.sinn 147; das Wirkliche an sich 276; geschichtl. W. 330; W.scharakter der philosophischen Erkenntnis 379; W. der Ideen 381.
Wirkung 306.
Wissenschaft 298, 431; Einzelw. 307; W.s.theorie, kritische 329; exakte W.

- 329; W.sbegriff 331; Literaturw. 341; Geheimw. 464 ff.
- Zeit 18, 82f., 90, 438, 441f., 488; Zeitschema 104.
- Zweck 164ff., 168, 235; Idee des Z.s in der Pädagogik 37; Naturzw. 107, 110; Z.begriff 123, 477; Z.widrigkeiten 316. Z.setzung 318; Weltzw. 319; sittlich; Vernunftzw. 405.
- Zweckmäßigkeit 239; technische Idee der Z. 35; relative Zw. 107f.; Z. der Pflanzengallen 180ff.
- Zweifel 143ff.; methodischer Zw. 377.

2. Personen-Register.

- Aenesidemus (s. Schulze) 396.
- Albertus Magnus 162.
- Ammonius Saccas 18.
- Andronikos 302.
- Angiulli, Andrea 43.
- Anselm v. Canterbury 309.
- Aristoteles 6, 52, 125, 142, 157, 159ff., 193, 218, 220, 232, 241f., 302, 312f., 339, 431.
- v. Aster 151.
- Aufklärung 52.
- Augustin 132, 317, 319, 321.
- Avenarius 146.
- Baader 151.
- Bacon, Francis 157.
- Barth, Paul 49, 63, 329ff.
- Bauch 149, 179, 258, 426ff.
- Baumann 6, 10.
- Baumgarten, Abr. Gottl. 262, 264.
- Baumgarten 494.
- Bäumker 162, 172.
- Beethoven 174.
- Bellermann, Ludwig 194.
- Beneke 38, 149.
- Bergemann, Paul 42f.
- Bergmann, Ernst 387, 399.
- Bergmann, Hugo 227.
- Bergson 115, 190f., 266, 269, 271f., 281, 288, 290, 392.
- Berkeley, 19, 159, 250.
- Bierling 7, 482.
- Bismarck 494.
- Bodemann, E. 156.
- Bodmer 264.
- Böhme, J. 151, 164.
- Bolzano 352f.
- Bönke 191.
- Bradley, A. C. 193.
- Braun 191.
- Breiting 264.
- Brentano 2, 6, 25, 217ff.
- Bronisch 414.
- Brooks, A. 339.
- Bruno, G. 125, 489.
- Brunswig 92.
- Büchner 25.
- Büchsel, Friedrich 387, 400.
- Buckle 339.
- Burckhardt 127, 490.
- Cantor 435.
- Carlyle 169.
- Cartesius (s. Descartes)
- Cassirer 156, 246, 250, 253, 419, 427, 429.
- Chamberlain 339.
- Christus 493.
- Cicero 316, 326.
- Cloeter, H. 217.
- Cohen 109, 137f., 141, 329, 427, 429, 431, 432, 448, 452, 482f.
- Comte 44, 339.
- Cornelius 87, 89, 95, 249.
- Correggio 176.
- Couturat 156.
- Crebillon 129.
- Cusanus (s. Nicolaus).
- Dalberg 284.
- Dante 125.
- Darwin 180, 182, 451.
- Dedekind 437.
- Deisten 326.
- Descartes 13f., 97, 157, 160f., 218, 255, 304, 309, 377, 385, 389, 391, 440, 486.
- Dessoir 273.
- Dietrich v. Freiberg 162.
- Diez, Max 299.
- Dillmann 156.
- Dilthey 38, 39f., 150, 152f., 191, 330, 334, 342, 426, 428, 477.
- Döring 38.
- Drews 151.
- Driesch 82ff., 167, 183, 477.
- Dubois 6.
- Dunkmann 497.
- Duns Scotus 309.
- Dürer 177.
- Durkheim 339.
- Eberhard 263.
- Eckhart 126, 318.
- Eisenmeier, J. 231, 238.
- Ellissen 195.
- Elsenhans, Th. 243ff., 275ff.
- Ennius 316.
- Epikuräer 317.
- Erdmann, B. 92, 171f., 249, 384.
- Erdmann, Joh. Ed. 155.
- Eucken 371, 383, 426, 428, 497.
- Euler 429.
- Falckenberg 4, 7.
- Fechner 4, 12, 18, 21, 24, 25, 273.
- Fichte, J. H. 421.
- Fichte 10, 19, 24, 52, 55f., 57ff., 68, 115, 130, 131, 135, 149, 150, 151, 155, 160, 184f., 189, 304, 312, 338, 349, 351, 356f., 371, 380, 393ff., 427, 428, 437, 448, 460, 494, 497.
- Ficino 152.
- Fischer, Kuno 329, 461.
- Florian 191.
- Forberg 394.
- Foucher de Careil 156.
- Fouillée 146, 339.
- Frege 440.
- Friedrich der Große 131.
- Friedrich Wilhelm III. 185.
- Fries 149, 238, 245, 246.
- Frischeisen-Köhler 234.

- Galilei 13, 163.
 Gassendi 157.
 Gast, Peter 490.
 Gaunilo 309.
 Geiger, M. 222, 272ff., 296.
 George, Stefan 272.
 Gerard, Alex. 263.
 Gerhardt, E. J. 156, 158, 160.
 Giddings 339.
 Gobineau 339.
 Goethe 125, 127, 133, 134, 138, 140, 143, 150, 152, 174, 191, 193f., 276, 294, 341ff., 424, 473ff.
 Goldstein 191.
 Gottsched 127.
 Grimm, H. 341.
 Groos 273.
 Grünewald 177.
 Guhrauer 155, 160.
 Gundolf 341, 474.
 Guyau 43.
 Haberlandt, G. 181.
 Haeckel 25.
 Haecker 180.
 Hagedorn 414.
 Haller 474.
 Hamann 127, 138, 141.
 v. Hartmann 25, 92, 149, 151, 183, 273, 304, 381, 463, 491.
 Hauptmann, Carl 276.
 Hauptmann, Gerhard 294.
 Haurlion 339.
 Hegel 1, 14f., 24, 53, 123, 131, 149, 150, 151, 154, 189f., 304, 309, 356, 380, 428, 460f., 472, 491, 494.
 Heraklit 154, 167, 319.
 Herbart 1, 10, 11f., 16f., 32, 48, 52, 53, 67ff., 147, 149, 304.
 Herbertz, Rich. 258.
 Herbst 181.
 Herder 15, 127, 130, 131, 138, 141, 150, 263, 273, 346f.
 Herrmann 497.
 Herz 429.
 Hillebrand, Franz 234.
 Hilpert 191.
 Hiob 318.
 Hirsch, Emanuel 395, 397.
 Hobbes 157f.
 Hoffmann, E. Th. A. 170.
 Höfler 186.
 Hölderlin 287, 462.
 Humanisten 161.
 Humboldt, W. v. 131, 135, 185, 189.
 Hume 102, 178, 263, 304, 385, 429, 486f.
 Husserl 92, 172, 187, 191, 226, 248, 255, 258, 260, 272, 275, 278, 285, 289, 290, 291, 297ff., 352, 384, 428.
 Ibsen 170.
 Ihering 495.
 Imelmann 192ff.
 Jacobi 14.
 Jacoby, Günther 263.
 James 154.
 Jansenismus 131.
 Jerusalem 494.
 Johannsen 180.
 Jonische Naturphilosophen 312.
 Kabitz 156, 161.
 Kaftan, Th. 497.
 Kant 1, 13f., 52, 56, 81ff., 127, 130, 131, 134, 137f., 141f., 149f., 151, 155f., 167, 169, 170, 171, 178f., 183, 188, 189f., 191, 193f., 237, 244, 246, 253, 255, 261, 262ff., 295f., 299, 304, 309f., 320ff., 329, 338, 347, 349, 351, 353f., 356ff., 365, 367f., 371ff., 399, 402, 408, 411, 413, 420, 423, 426ff., 463, 473ff., 482, 486ff., 491ff., 494, 495f., 498, 503ff.
 Kastil, A. 218, 226, 238.
 Keller 191.
 Kelsen 482.
 Keppler 125.
 Kerner 182.
 Keyserling 191.
 Kirchmann 402, 409, 410, 415.
 Kleist 127.
 Klopp, O. 156.
 Köhler, Harry 151.
 Köhler, W. 231.
 Kopenhik 125, 489.
 Körner 266.
 Kraus, O. 226, 234, 237.
 Krause 53, 149.
 Kretschmar 39.
 Krusius 171.
 Künpe 273.
 Kuntze, Fr. 359, 426, 428, 442.
 Küster 182.
 Kynast, R. 297.
 Lambert 171.
 Lamprecht 337.
 Lange, Arthur 195.
 Lange, Fr. A. 195, 329, 490.
 Laplace 6.
 Lask, E. 349ff., 426, 428.
 Laßwitz 126.
 Lavater 141.
 Lehmann, Rudolf 50, 344.
 Leibniz 7, 12, 21, 52, 85, 126, 131, 133, 155ff., 171, 179, 239, 253, 263, 304, 309, 317, 331, 430, 450, 455, 459, 491f., 498.
 Lenau 287.
 Lessing 127, 131, 138, 150, 347.
 Liebert 387.
 Liebmann, Otto 329.
 v. Lilienfeld 339.
 Linke 243ff., 275ff., 301, 359.
 Lionardo 175f.
 Lipps 270, 272ff., 282, 428.
 Lochner, Stephan 267.
 Locke 13, 246, 263, 486f.
 Lombroso 287.
 Loria 339.
 Losskij 191.
 Lotsy 180.
 Lotze 1ff., 153, 262, 273, 304, 349, 352, 451.
 v. Lukács, G. 366.
 Luther 125f., 450, 495f.
 Macchiavelli 131.
 Mach 25.
 Malebranche 438.
 Mann, Th. 170.
 Marburger Schule 56, 92, 95, 141, 147, 349, 380, 428, 433, 472, 495.
 Marty 217, 226, 229f., 238, 239.
 Marx 339.
 Materialisten 312.
 Meckauer 269, 270, 301.
 Medicus 150, 394, 396, 400, 404, 406, 413, 414.
 Meier 262, 264.
 Merz 156.
 Messer, A. 258, 276.
 Meumann 32, 270, 282.
 v. Meysenbug, Malwida 490.
 Michelagnoli 174.
 Mill, J. St. 32f., 46, 102.
 Möbius 287, 490.

- Moleschott 25.
 Montaigne 125.
 Moritz, K. Ph. 130.
 Mozart 178.
 Müller, G. E. 222.
 Müller-Freienfels, R. 146, 301.
 Münch, Wilh. 194.
 Münsterberg 41 f., 62.
 Nachfolger Kants 357, 417.
 Nahnsen 414.
 Napoleon 348.
 Natorp 53, 56 ff., 434, 435, 458.
 Neukantianer 92, 104 f., 123, 219.
 Neuplatonismus 162, 319, 485.
 Neupythagoreismus 162.
 Newton 107, 139.
 Nicolai, Fr. 412.
 Nicolaus v. Cues 131, 157.
 Niethammer 395.
 Nietzsche 189, 287, 489 ff., 494.
 Novalis 149, 273, 462.
 Oldenberg, Herm. 172.
 Österreich, K. 217, 392.
 Ott 191.
 Overbeck, Franz 490.
 Pascal 490.
 Paul, Jean 273.
 Paulsen 9.
 Paulus 318.
 Penzenkuffer, Chr. W. F. 398.
 Pestalozzi 52, 184.
 Petrarca 125.
 Pfeleiderer 156.
 Philo 162.
 Pindar 194.
 Platner 399.
 Platon 7, 10, 52, 66, 80, 125, 141, 152, 153, 159, 161, 173, 193, 229, 253, 255, 276, 277, 283, 354, 361, 368, 389, 391, 435, 436, 437, 451, 455, 491 f.
 Le Play 340.
 Plotin 152, 485.
 Poe 287.
 Prager 191.
 Raffael 176.
 Ranke 337.
 Ratzel 339.
 Rée, Paul 490.
 Rehmknecht 269.
 Rehnisch 4, 7, 16.
 Rein 50.
 Reinhold 421.
 Reinke 183.
 Rembrandt 174.
 Ribot 146.
 Richelieu 131.
 Rickert 137, 191, 333, 337, 338, 339, 349, 351, 352, 354, 361, 366, 419, 426, 428, 435, 442.
 Riehl, 92, 135 f., 172, 428.
 Roethe, G. 342.
 Romantik 273, 288.
 Rosenzweig, Fr. 460 ff.
 Rousseau 131, 133, 135, 139, 171.
 Rubens 176.
 Rümelin 494.
 Russel 156.
 Saint-Simon 339.
 Scheler, Max 495.
 Schelling 9, 12, 21, 53, 131, 149, 151, 304, 380, 424, 460 ff., 494 f.
 Scherer, W. 341 f.
 Schiller 52, 128, 130, 193, 266, 269, 284, 338, 342, 346, 347.
 Schink, W. 174, 498 f.
 Schlapp, O. 262, 263.
 Schlegel, F. 149, 343.
 Schlegel, W. 273.
 Schleiermacher 45, 52, 70, 76, 149, 151, 154, 428, 449.
 Schlick 191.
 Schmidt, Erich 341.
 Schmitt 191.
 Schoen 191.
 Scholastik 95, 147, 157, 160 ff., 218, 219, 223, 276, 312, 313, 325.
 Schopenhauer 10, 15, 81, 116, 121, 149, 151, 171, 191, 304, 312, 314, 319, 417, 490 ff.
 Schultze 247.
 Schulze (Aenesidemus) 396.
 Shaftesbury 151, 485 f.
 Shakespeare 342, 346.
 Siebeck 153.
 Siegfried 414.
 Sigwart 25, 252.
 Simmel 133, 150, 342.
 Skeptiker 491.
 Smith, Adam 135.
 Sokrates 78 ff., 139, 163, 169, 491 f.
 Sophisten 491.
 Sörgel 276.
 Spencer 42, 135, 339.
 Spinoza 3, 7, 114, 128, 129, 133, 150, 156 ff., 251, 253, 304, 312, 346, 422.
 Spranger 49, 155.
 Stadler, 39, 427, 452.
 v. Staël, Frau 193 f.
 Stammler 482.
 Standfuß 180.
 Steenbergen 191.
 v. Stein, Lorenz 49.
 Stern 3.
 Stern, Alfred 6.
 Stoiker 117, 319, 411, 485.
 Storch 146.
 Strauß, D. Fr. 25, 490.
 Stricker 146.
 Strindberg 286 f.
 Stumpf, C. 231, 333.
 Südwestdeutsche Schule 62.
 Sulzer 263.
 Süvern 185.
 Swedenborg 151.
 Tauler 126.
 Thales 485.
 Thomas v. Aquino 162, 219, 309, 313, 314, 321, 328.
 Treitschke 340.
 Trendelenburg 160.
 Troeltsch 138, 494, 497.
 Überweg 217, 233.
 Ulrici 8.
 Utitz 217.
 Vaihinger 92, 195, 423.
 Vignes 340.
 Vischer, Fr. Th. 273.
 Vöchting 180.
 Vogt 9, 25.
 Volkelt 273.
 Vorländer 347, 403.
 Vorsokratiker 219.
 Vowinkel 50.
 De Vries 180.
 Wagner, Richard 294, 490.
 Wahle, Richard 146.
 Walden, H. 278.
 Walzel 151.
 Ward 339.
 Weber, Max 352.

Weber, Wilhelm 12.	Windelband 137, 158, 191,	Xenophanes 497 f.
Weiß 11.	347, 351, 426, 428.	Xenophon 127.
Wentscher 4f., 19.	Wizenmann 403.	
Werner, Alfred 270.	Wöhler 193.	Zeller 241.
Wieland 133.	Wolff 131, 171, 331, 430.	Ziehen, Theod. 249.
Willmann 50.	Wundt, Max 342.	Ziertmann 485.
Winckelmann 127, 130.	Wundt, Wilh. 15, 25, 172, 304.	Zimmermann, R. 156.

3. Besprochene Kantische Schriften.

(In zeitlicher Folge.)

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte 139.	Brief an Herz 1772 429.
Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 139.	Kritik der reinen Vernunft 81 ff., 141 f., 191, 192, 244, 245, 253, 255, 304, 309 ff., 371 ff., 427 ff.
Dissertation 1755 139.	Prolegomena 81 ff., 143, 191, 377.
Drei Schriften über das Erdbeben von Lissabon 139.	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 121.
Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie 139.	Kritik der praktischen Vernunft 81 ff., 382, 403, 458.
Verschollene Rede 503 f.	Kritik der Urteilskraft 81 ff., 179, 191, 262 ff., 347, 367 f., 382, 427 ff.
Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 140.	Brief vom 21. September 1791 an Reinhold 486.
Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 140.	Zum ewigen Frieden 188, 494.
Fragmente 140.	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie 373.
Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen 1765/66 140.	Reflexionen 138.
Träume eines Geistersehers 140.	Pädagogische Vorlesungen 52.
Dissertation 1770 429 ff., 433, 437 f., 441.	

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

Apelt, Otto 173—4.	Döring, A. 162—4.	Henry, Viktor 498.
Barth, Paul 329—40.	Drews, Arthur 148—9.	Heynen, Walter 152—3.
Bauch, Bruno 178—80, 426—459.	Einhorn, D. 497.	Hinneberg, Paul 172.
Becher, Erich, 180—3.	Eisler, Rudolf 164—7.	Hönigswald, Richard 143—146.
Bergmann, Ernst 387 ff.	Falkenfeld, Hellmuth 177—178.	Kessler, Kurt 497.
Braun, Wilh. 494—5.	Franz, Erich 494.	Köhler, F. 183—4.
Buchenau, Artur 141—3.	Grüzmacher, Richard H. 489—93.	Köster, Adolf 137—41.
Büchsel, Friedrich 387 ff.	Gundolf, Friedrich 341—48.	Kronenberg, M. 149—51.
Cassirer, Ernst 125—134.	Hamburger, M. 496—7.	Kühn, Emil 143.
Dessoir, Max 464—69.	Hasse, K. P. 152.	Kurowski, Alphons v. 191—192.
Deutschbein, Max 172.		Kynast, Reinhard 187—8.
Dietrich, Alb. Joh. 171—2.		Marcus, Ernst 486—9.

- | | | |
|-------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|
| Marcuse, Ludwig 189—90. | Radbruch, Gustav 481—4. | Spranger, Eduard 134—6. |
| Meckauer, Walter 190—1. | Riezler, Kurt 167—9. | Stern, William 147—8, 475—478. |
| Meinong, Alexius v. 469—473. | Roretz, Karl v. 169—71. | Sternberg, Kurt 496. |
| Mohr, Walter 172. | Rosenzweig, Franz 460—3. | Switalski, B. W. 146—7. |
| Moog, Willy 188—9. | Schleier, Emil 188. | Vierkandt, Alfred 136—7. |
| Österreich, Konst. 478—81. | Schmidkunz, Hans 186—7. | Wagner, Richard 184—6. |
| Pfordten, Otto v. d. 153—155. | Schneider, Erwin 495—6. | Weiser, Chr. Fr. 485—6. |
| | Simmel, Georg 174—7, 473—475. | Wundt, Wilhelm 156—62. |
| | Solovjeff, Wladimir 151—2. | |

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

- | | | |
|--|--|---|
| Braun, Otto 147—52. | Kessler, Kurt 497. | Schink, Willi 173—4. |
| Braun, Wilhelm 494. | Kraus, Emil 137—43. | Schleier, E. 186—7, 188. |
| Buchenau, Artur 184—6. | Kurovski, Alphons von 191—192. | Schneider, Erwin 495—6. |
| Döring, O. 486—9. | Kynast, Reinhard 187—8. | Schneidewin, Max 192—5. |
| Driesch, Hans 81—124, 164—167. | Lehmann, Rudolf 341—8, 473—5. | Scholz, Heinrich 153—5, 393—425, 478—81. |
| Einhorn, D. 497—8. | Liebert, Artur 195—216, 329—40, 460—63, 475—478. | Schultz, Julius 146—7, 180—183. |
| Elsenhans, Theodor 242—261. | Lindau, Hans 125—136. | Schwaiger, G. 155—62. |
| Eucken 498—9. | Lukács, Georg v. 349—70. | Simon, James 177—8. |
| Franz, Erich 494. | Marcuse, Ludwig 189—90. | Staudinger, F. 136—7. |
| Frischeisen-Köhler, Max 27—80, 172, 469—73, 499—502. | Meckauer, Walter 190—1, 262—301. | Sternberg, Kurt 143—6, 489—493, 496. |
| Hamburger, M. 496—7. | Menzer, Paul 152—3, 485—486. | Stumpf, Carl 1—26. |
| Hell, Bernhard 167—9. | Moog, Willy 188—9. | Uttiz, Emil 217—42, 464—469. |
| Henry, Viktor 169—72, 498. | Natorp, Paul 426—59. | Vaihinger, 195—216. |
| Hoffmann, Arthur 499—518. | Orth, Elisabeth v. 174—77. | Vaihinger-Liebert (geschäftliche Mitteilungen) 195—216. |
| Hönigswald, R. 178—80. | Reimer, Wilhelm 162—4. | v. Verdroß 481—84. |
| Jordan, Bruno 183—4, 371—92. | | Verweyen, Johannes M. 302—28. |
| | | Warda, A. 503—4. |

Alle grösseren Beiträge d. h. Aufsätze und Abhandlungen zu den „Kantstudien“ sind an

Prof. Dr. Max Frischeisen-Köhler, Halle a. S., Mozartstr. 24,

zu senden, während allgemeine, wissenschaftliche, sowie Bücheranzeigen betreffende Mitteilungen an

Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48

zu richten sind.

Wir bitten dringend, hiervon Notiz nehmen zu wollen, damit Unzuträglichkeiten, vor allem Verzögerungen in der Erledigung der Redaktionsgeschäfte, vermieden werden.

INHALT.

	Seite
Franz Brentano. Von Emil Utitz	217
Phänomenologie und Empirie. Von Theodor Elsenhans	243
Aesthetische Idee und Kunsttheorie. Von Walter Meckauer	262
Zur Logik der Gottesbeweise. Von J. M. Verweyen	302
Aus der Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Von Arthur Liebert	329
Neue Wege der Goethe-Wissenschaft. Von Rudolf Lehmann	341

Die „Kantstudien“ werden in den nächsten Heften voraussichtlich folgende Arbeiten veröffentlichen:

G. v. Lukás, Emil Lask.

G. Schneider, Erkenntnistheoretischer Idealismus oder transzendentaler Realismus?

E. Adickes, Die doppelte Affektion des erkennenden Subjektes bei Kant.

H. E. Timerding, Kant und Euler.

B. Jordan, Zur erkenntnistheoretischen Begründung des Noologismus.

H. Scholz, Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“

erhalten die „Kantstudien“, sowie die „Ergänzungshefte“ derselben unentgeltlich. Satzungen der „Kantgesellschaft“ durch Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, an den auch Beitrittserklärungen zu richten sind.

Die Herren Verfasser resp. Verleger werden im Interesse der Vollständigkeit der Bibliographie ersucht, ihre sämtlichen auf Kant unmittelbar oder mittelbar bezüglichen Veröffentlichungen, namentlich auch Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitschriften, Zeitungsaufsätze etc. stets an Dr. Arthur Liebert gelangen zu lassen. Eine Gewähr für die Besprechung oder für deren Rücksendung übernimmt die Redaktion nicht.



B Kant-Studien
2750
K3
Bd.22

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
