

4^o Enc. 2^{no} (T, 6)

Kultur

DIE KULTUR DER GEGENWART
HERAUSGEGEBEN VON PAUL HINNEBERG

SYSTEMATISCHE
PHILOSOPHIE

VON

W. DILTHEY · A. RIEHL · W. WUNDT · H. EBBINGHAUS
R. EUCKEN · BR. BAUCH · TH. LITT · M. GEIGER
T. K. OESTERREICH

DRITTE, DURCHGESEHENE AUFLAGE

DES GESAMTWERKES
TEIL I ABTEILUNG VI



1921

LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B.G. TEUBNER

164

2015

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG

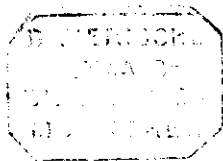


28 40

4. Enc. 2 ¹⁸ / I, c

DIE KULTUR DER GEGENWART

TEIL I ABTEILUNG VI



SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

VON

W. DILTHEY · A. RIEHL · W. WUNDT
H. EBBINGHAUS · R. EUCKEN · BR. BAUCH
TH. LITT · M. GEIGER · T. K. OESTERREICH

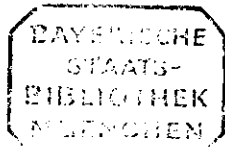
DRITTE DURCHGESEHENE AUFLAGE



1921

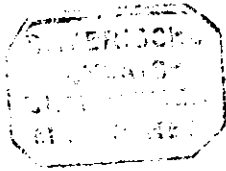
BERLIN UND LEIPZIG

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER



COPYRIGHT 1921 BY B. G. TEUBNER LEIPZIG

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN



VORBEMERKUNG

Eine Neuausgabe der „Systematischen Philosophie“ in dem Rahmen unseres Enzyklopädiwerkes muß noch mehr fast, als dies bei den anderen Teildarstellungen des Unternehmens nötig ist, mit dem Fortschritt der Wissenschaft festen Schritt zu halten bemüht sein. Denn gerade in den philosophischen Systembildungen sehen wir die gesamten geistigen Strömungen innerhalb der Kultur der Gegenwart wie in einem Riesensammelbecken zusammenfließen. Darum erwies es sich bei der vorliegenden Auflage nahezu überall als unvermeidlich, die ursprünglichen Darstellungen durch Neubearbeitungen zu ersetzen, wo der Tod es dem einstigen Bearbeiter unmöglich machte, zu neuen, durch die Entwicklung der Forschung verursachten Problemen Stellung zu nehmen.

Die Notwendigkeit einer Neuauflage dieses Bandes stellte sich heraus, als wir uns mitten im Weltkrieg befanden und der Unterzeichnete mit anderen, zur Zeit dringlicheren Aufgaben beschäftigt war. Deshalb hat im Einvernehmen mit ihm der Verlag die Redaktion des Bandes in die Hand genommen. Und die wissenschaftliche Fachkritik wird, wie zu hoffen steht, bestätigen, daß seine Bemühungen, in den Darstellungen der Herren Bruno Bauch, Moritz Geiger, Theodor Litt und Traugott Konstantin Oesterreich wertvolle Umgestaltungen der ursprünglichen Systematik des Bandes zu gewinnen, erfolgreich gewesen sind.

PAUL HINNEBERG

INHALTSVERZEICHNIS.

I. ALLGEMEINES

	Seite
DAS WESEN DER PHILOSOPHIE . . . VON WILHELM DILTHEY	1—67
Einleitung	1—6
A. Historisches Verfahren	
zur Bestimmung des Wesens der Philosophie	6—28
I. Erste Bestimmung über den allgemeinen Sachverhalt	6
II. Geschichtliche Ableitung der Wesenszüge der Philosophie aus dem Zusammenhang der Systeme	7—24
III. Die Zwischenglieder zwischen der Philosophie und der Religiosität, Literatur und Dichtung	24—28
B. Das Wesen der Philosophie, verstanden aus ihrer Stellung in der geistigen Welt	29—67
I. Einordnung der Funktion der Philosophie in den Zusammenhang des Seelenlebens, der Gesellschaft und der Geschichte.	29—34
II. Weltanschauungslehre. Religion und Dichtung in ihren Beziehungen zur Philosophie	35—52
III. Die philosophische Weltanschauung. Das Unternehmen, Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit zu erheben	52—58
IV. Philosophie und Wissenschaft	58—64
V. Der Wesensbegriff der Philosophie. Ausblick in ihre Geschichte und Systematik	64—67
Literatur	67

II. DIE EINZELNEN TEILGEBIETE 68—395

I. LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE . . . VON ALOIS RIEHL	68—97
Einleitung	68—70
A. Logik	70—83
I. Aufgabe der Logik	70—72
II. Zur Kritik der aristotelischen Logik	72—74
III. Die Weiterentwicklung der Logik	74—76
IV. Begriffe und Definitionen	76—77
V. Neue Schlußlehre	77—80
VI. Die Logik der Induktion	80—83

	Seite
B. Erkenntnistheorie	84—97
I. Ihre Probleme	84—86
II. Entwicklung der Erkenntnistheorie.	86—87
III. Der erkenntnistheoretische Positivismus	87—90
IV. Der erkenntnistheoretische Kritizismus	90—94
Literatur	95—97
2. METAPHYSIK VON WILHELM WUNDT	98—134
Einleitung	98—106
I. Die poetische Metaphysik	106—107
II. Die dialektische Metaphysik	107—111
III. Die kritische Metaphysik	112—114
IV. Die Erneuerung der dialektischen Metaphysik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts	114—116
V. Die Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart	116—119
VI. Die Metaphysik in der Naturwissenschaft der Gegenwart.	119—128
VII. Die Zukunft der Metaphysik.	128—132
Literatur	133—134
3. PSYCHOLOGIE VON HERMANN EBBINGHAUS	135—205
Einleitung	135—148
A. Allgemeine Anschauungen	148—156
I. Gehirn und Seele	149—151
II. Wechselwirkung und Parallelismus	151—156
B. Die Elementarerscheinungen des Seelenlebens	156—173
I. Die letzten Elemente des Seelenlebens	156—166
II. Die Grundgesetze des seelischen Geschehens	166—171
III. Die seelischen Gegenwirkungen	171—173
C. Verwicklungen des Seelenlebens.	173—205
I. Die Wahrnehmung	173—176
II. Die Erinnerung. Die Abstraktion	176—178
III. Die Sprache	179—181
IV. Das Denken	181—183
V. Der Glaube	183—187
VI. Die Religion	187—193
VII. Die Kunst	193—198
VIII. Die Sittlichkeit	198—202
Schluß	202—203
Literatur	204—205
4. PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE . . VON RUDOLF EUCKEN	206—238
Einleitung	206—207
I. Die Geschichte der Geschichtsphilosophie.	207—215
II. Der Verlauf des 19. Jahrhunderts und die Lage der Gegenwart.	215—223
III. Gedanken und Thesen zur Philosophie der Geschichte.	223—238
Literatur	238

	Seite
5. ETHIK VON BRUNO BAUCH	239—275
Einleitung	239—240
I. Die Allgemeinheit des Grundgesetzes des sittlichen Bewußtseins	240—242
II. Die beiden Formen der Allgemeinheit ethischer Gesetzlichkeit überhaupt	242—243
III. Form, Inhalt und Material der ethischen Bestimmung	243—245
IV. Der Inhalt des ethischen Grundgesetzes schlechthin	245—246
V. Sittlicher Zweck und sittliches Motiv	246—247
VI. Die Einseitigkeit in der Universalität des ethischen Grundgesetzes	247—250
VII. Die sittliche Persönlichkeit	250—253
VIII. Die sittliche Gemeinschaft	253—255
IX. Das sittliche Wertgesetz und das System der Werte	255—261
X. Geschichte und Freiheit	261—266
XI. Pflicht und Recht	266—270
XII. Die ethische Bedeutung des Staates	270—272
XIII. Das Ethos des Volkes	272—273
XIV. Menschheit	273—275
Literatur	275
6. PÄDAGOGIK VON THEODOR LITT	276—310
I. Methoden der Pädagogik	276—282
II. Erziehung und Kulturzusammenhang	282—286
III. Pädagogik und Kulturphilosophie	286—289
IV. Kultur und Kulturgebiete	289—292
V. Kulturgut und Bildungsvorgang	293—296
VI. Zögling, Erzieher und Kulturgemeinschaft	296—303
VII. Die Organisation der Bildungsarbeit	303—307
VIII. Schluß	307—310
Literatur	310
7. ÄSTHETIK VON MORITZ GEIGER	311—351
Einleitung	311—314
I. Die axiologische Ästhetik	314—328
II. Die empirisch-genetische Ästhetik	328—333
III. Die psychologische Ästhetik	333—343
IV. Die allgemeine Kunstwissenschaft	343—349
Literatur	350—351
8. DIE PHILOSOPHISCHEN STRÖMUNGEN DER GEGEN- WART VON TRAUGOTT KONSTANTIN OESTERREICH	352—395
Einleitung	352—356
Was heißt „gegenwärtige Philosophie“?	352—353
Deutsche und außerdeutsche Philosophie in der Gegenwart	353—354
Die gegenwärtige philosophische Gesamtlage	354—356
Die älteren Schichten in der Philosophie der Gegenwart	356—373
Die Erkenntnistheorie	356—369
Der Neukantianismus	357—364
Die psychologische Deutung Kants	358
Die Marburger Schule	358—361
Die badische oder südwestdeutsche Schule	361
Der kritische Realismus	361—363
Der Neokritizismus	363—364

	Seite
Der Empiriokritizismus	364—366
Der Pragmatismus	366—367
Die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften	368—369
Die Psychologie	370—373
Die deutsche Psychologie	370—373
Die Psychologie des Auslands	373
Die neueren Schichten in der Philosophie der Gegenwart	374—392
Erkenntnistheoretische Strömungen	374—379
Die rationalen Richtungen	374—378
Die Phänomenologie	374—376
Die Gegenstandstheorie	376—377
Die Philosophie als „Grundwissenschaft“	377
Der Logizismus im Ausland	377—378
Irrationalismus und Intuitivismus	378—379
Der Irrationalismus in Deutschland	378—379
Der Irrationalismus im Ausland	379
Die Metaphysik	379—390
Das Verhältnis der älteren Denker zur Metaphysik	379—382
Antimetaphysische Tendenzen	379—380
Monismus und Pantheismus im Inland und Ausland	380—382
Die neue Metaphysik	383—392
Biologische Metaphysik-Neovitalismus	383—384
Metaphysik von der Geisteswelt aus	384—385
Der neue Theismus	386
Rückwirkungen der neuen Metaphysik auf ältere Denker	386—387
Neue Weltanschauungssynthesen und Philosophie der Kultur	387—390
Die Metaphysik des Auslands	390—392
Der Neuthomismus	392—394
Schluß	393—394
Literatur	395
 Register	 396—408

DAS WESEN DER PHILOSOPHIE.

VON

WILHELM DILTHEY.

Einleitung. Wir sind gewohnt, gewisse geistige Erzeugnisse, die im Verlauf der Geschichte bei den verschiedenen Nationen in großer Zahl entstanden sind, unter der Allgemeinvorstellung Philosophie zusammenzufassen. Wenn wir dann das Gemeinsame in diesen einzelnen, vom Sprachgebrauch als Philosophie oder als philosophisch bezeichneten Tatbeständen in einer abstrakten Formel ausdrücken, so entsteht der Begriff der Philosophie. Die höchste Vollendung dieses Begriffes wäre erreicht, wenn er das Wesen der Philosophie zu adäquater Darstellung brächte. Ein solcher Wesensbegriff würde das Bildungsgesetz aussprechen, das in der Entstehung jedes einzelnen philosophischen Systems wirksam ist, und die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den ihm untergeordneten Einzeltatsachen würden sich aus ihm ergeben.

Die Methoden
der Bestimmung
des Wesens der
Philosophie.

Eine Lösung dieser idealen Aufgabe ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß in dem, was wir mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichnen, auch wirklich ein solcher allgemeiner Sachverhalt enthalten ist: dergestalt, daß ein Bildungsgesetz in all diesen Einzelfällen wirkt und so ein innerer Zusammenhang das ganze Gebiet dieser Namengebung umfaßt. Und so oft vom Wesen der Philosophie gesprochen wird, ist dies die Annahme. Mit dem Namen Philosophie wird dann ein allgemeiner Gegenstand gemeint; hinter den Einzeltatsachen wird ein geistiger Zusammenhang vorausgesetzt, als einheitlicher und notwendiger Grund der empirischen Einzeltatsachen von Philosophie, als die Regel ihrer Veränderungen und als das Ordnungsprinzip, das ihre Mannigfaltigkeit gliedert.

Die Aufgabe.

Kann nun in diesem genauen Verstande von einem Wesen der Philosophie gesprochen werden? Es ist das keineswegs selbstverständlich: Der Name Philosophie oder philosophisch hat so viele nach Zeit und Ort verschiedene Bedeutungen, und so verschiedenartig sind die geistigen Gebilde, die von ihren Urhebern mit diesem Namen bezeichnet worden sind, daß es scheinen könnte, die verschiedenen Zeiten hätten an immer andere geistige Gebilde das schöne von den Griechen geprägte Wort Philosophie geheftet. Denn die einen verstehen unter Philosophie die Grundlegung der Einzelwissenschaften; andere erweitern diesen Begriff der Philosophie, indem sie solcher Grundlegung die Aufgabe hinzufügen, aus ihr den Zusammenhang der Einzelwissenschaften abzuleiten, oder Philosophie wird auf den Zusammenhang der Einzelwissenschaften eingeschränkt, dann wieder wird Philosophie definiert als die Geisteswissen-

Die verschiedene
Bedeutung
des Namens als
Instanz gegen
diese Voraus-
setzung.

schaft, die Wissenschaft der inneren Erfahrung; endlich versteht man unter ihr auch die Verständigung über die Lebensführung oder die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten. Wo ist das innere Band, das so verschiedenartige Fassungen des Begriffs der Philosophie, so mannigfache Gestalten derselben miteinander verknüpft — das einheitliche Wesen der Philosophie? Kann ein solches nicht gefunden werden, dann haben wir es nur mit verschiedenen Leistungen zu tun, die unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen als Bedürfnis der Kultur hervortraten, und die nur äußerlich und durch die historischen Zufälle der Namengebung eine gemeinsame Bezeichnung tragen — es gibt dann Philosophien, aber keine Philosophie. Dann hat auch die Geschichte der Philosophie keine innere notwendige Einheit. Sie empfängt dann unter der Hand der einzelnen Darsteller je nach dem Begriff, den diese im Zusammenhang ihrer eigenen Systeme von ihr sich bilden, immer wieder einen anderen Inhalt und einen anderen Umfang. Es mag der eine diese Geschichte darstellen als den Fortgang zu einer immer tiefer reichenden Begründung der Einzelwissenschaften, ein anderer als die fortschreitende Besinnung des Geistes über sich selbst, ein anderer als die zunehmende wissenschaftliche Verständigung über die Lebensführung oder die Lebenswerte. Um nun zu entscheiden, wiefern von einem Wesen der Philosophie zu sprechen ist, müssen wir uns von den Begriffsbestimmungen der einzelnen Philosophen zu dem geschichtlichen Tatbestand der Philosophie selbst wenden: dieser gibt das Material für die Erkenntnis dessen, was Philosophie ist; das Ergebnis dieses induktiven Verfahrens kann dann tiefer in seiner Gesetzmäßigkeit verstanden werden.

Die Methode.

Nach welcher Methode kann nun die Aufgabe gelöst werden, aus dem historischen Tatbestande das Wesen der Philosophie zu bestimmen? Es handelt sich hier um ein allgemeineres methodisches Problem der Geisteswissenschaften. Die Subjekte aller Aussagen in denselben sind die gesellschaftlich aufeinander bezogenen individuellen Lebensseinheiten. Das sind zunächst die Einzelpersonen. Ausdrucksbewegungen, Worte, Handlungen sind die Manifestationen derselben. Und die Aufgabe der Geisteswissenschaften ist, diese nachzuerleben und denkend zu erfassen. Der seelische Zusammenhang, der sich in diesen Manifestationen ausdrückt, ermöglicht es, in denselben ein typisch Wiederkehrendes aufzuweisen und die einzelnen Lebensmomente in den Zusammenhang von Lebensphasen und zuletzt in den der Lebensseinheit zu bringen. Die Individuen existieren aber nicht isoliert, sondern sie sind aufeinander bezogen in Familien, zusammengesetzteren Verbänden, Nationen, Zeitaltern, schließlich der Menschheit selbst. Die Zweckmäßigkeit in diesen singularen Organisationen ermöglicht die typischen Auffassungsweisen in den Geisteswissenschaften. Doch erschöpft kein Begriff den Gehalt dieser individuellen Einheiten, vielmehr kann die Mannigfaltigkeit des anschaulich in ihnen Gegebenen nur erlebt, verstanden und beschrieben werden. Und auch ihre Verwebung im geschichtlichen Verlaufe ist ein Singulares und für das Denken unausschöpfbar. Nicht willkürlich indes sind die Forderungen, die Zu-

Die Begriffs-
bildung in den
Geisteswissen-
schaften.

sammenfassungen des Singularen. Es gibt keine unter ihnen, die nicht der Ausdruck der erlebten Struktureinheit des individuellen und Gemeinschaftslebens wäre. Es gibt keine Erzählung eines noch so einfachen Tatbestandes, welche ihn nicht zugleich verständlich zu machen suchte, indem sie ihn allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen von psychischen Leistungen unterordnet; keine, welche nicht das vereinzelt in die Wahrnehmung Fallende auf Grund der verfügbaren allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe zu einem Zusammenhang ergänzend verknüpfte, wie ihn das eigene Erleben darbietet; keine, welche nicht nach den erreichbaren Erfahrungen von Lebenswerten, Wirkungswerten, Zwecken die Einzelheiten, auswählend und verbindend, zu einem Bedeutsamen, Sinnvollen vereinigte. In der geisteswissenschaftlichen Methode liegt die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs. In dem Nacherleben der individuellen und kollektiven Strukturzusammenhänge finden die geisteswissenschaftlichen Begriffe ihre Erfüllung, wie andererseits das unmittelbare Nacherleben selbst vermittels der allgemeinen Formen des Denkens zu wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben wird. Wenn diese beiden Funktionen des geisteswissenschaftlichen Bewußtseins zur Deckung gelangen, dann erfassen wir das Wesenhafte der menschlichen Entwicklung. Kein Begriff soll in diesem Bewußtsein sein, der sich nicht geformt hat an der ganzen Fülle des historischen Nacherlebens, kein Allgemeines soll in ihm sein, das nicht Wesensausdruck einer historischen Realität ist. Nationen, Zeitalter, geschichtliche Entwicklungsreihen — in diesen Formungen schaltet nicht freie Willkür, sondern, gebunden an die Notwendigkeit des Nacherlebens, suchen wir in ihnen das Wesenhafte der Menschen und der Völker zur Klarheit zu erheben. Man verkennt sonach vollständig das Interesse, das der denkende Mensch der geschichtlichen Welt entgegenbringt, wenn man die Begriffsbildung in ihrem Bereich nur als ein Hilfsmittel ansieht, das Singulare, wie es ist, abzubilden und darzustellen; über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen: es will den Strukturzusammenhang des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens verstehen: nur so viel Macht gewinnen wir über das gesellschaftliche Leben, als wir Regelmäßigkeit und Zusammenhang erfassen und benutzen. Die logische Form, in welcher solche Regelmäßigkeiten zum Ausdruck kommen, sind Sätze, deren Subjekte allgemein sind wie ihre Prädikate.

Unter die mannigfachen allgemeinen Subjektsbegriffe, die dieser Aufgabe in den Geisteswissenschaften dienen, gehören nun auch solche wie Philosophie, Kunst, Religion, Recht, Wirtschaft. Ihr Charakter ist dadurch bedingt, daß sie nicht nur einen Sachverhalt ausdrücken, der in einer Vielheit von Subjekten stattfindet, sonach ein Gleichförmiges, Allgemeines, das in diesen sich wiederholt, sondern zugleich einen inneren Zusammenhang, zu welchem die verschiedenen Personen durch diesen Sachverhalt miteinander verknüpft sind. So bezeichnet der Ausdruck Religion nicht nur einen allgemeinen Tatbestand, etwa eine lebendige Beziehung des seelischen Zusammenhanges auf

Eigenschaften
der Klasse von
Allgemein-
begriffen, unter
welche der von
Philosophie
gehört.

unsichtbare Kräfte: er deutet zugleich einen gemeindlichen Zusammenhang an, in welchem zu religiösen Akten Individuen verbunden sind, und in welchem sie eine differenzierte Stellung zu den religiösen Leistungen haben. Sonach zeigen die Tatbestände in denjenigen Individuen, welchen Religion, Philosophie oder Kunst zugeschrieben wird, ein doppeltes Verhältnis: sie stehen als das Besondere unter einem Allgemeinen, als Fälle unter einer Regel, und sie sind zugleich als Teile untereinander nach dieser Regel verknüpft zu einem Ganzen. Der Grund hierfür wird sich uns später aus der Einsicht in die zwiefache Richtung der psychologischen Begriffsbildung ergeben.

Die Funktion dieser Allgemeinbegriffe in den Geisteswissenschaften.

Die Funktion dieser Allgemeinbegriffe ist in den Geisteswissenschaften eine sehr bedeutsame. Denn in ihnen ist die Erfassung von Regelmäßigkeiten ganz wie in den Naturwissenschaften nur dadurch möglich, daß wir aus dem verwickelten Gewebe, als welches die menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Welt sich darstellt, einzelne Zusammenhänge auslösen, an denen dann Gleichförmigkeiten, innere Struktur und Entwicklung aufgezeigt werden können. Analysis der empirisch gegebenen komplexen Wirklichkeit ist der erste Schritt zu den großen Entdeckungen auch in den Geisteswissenschaften. Dieser Aufgabe kommen zunächst Allgemeinvorstellungen entgegen, in welchen solche Zusammenhänge, deren jedesmaliges Vorkommen durch gemeinsame Züge charakterisiert ist, bereits abgesondert und so, ausgelöst aus der komplexen Wirklichkeit, nebeneinandergestellt sind. In dem Maße, als die Abgrenzungen durch die Allgemeinvorstellungen richtig vollzogen sind, können die so entstehenden allgemeinen Subjekte von Aussagen Träger für einen in sich geschlossenen Kreis von fruchtbaren Wahrheiten sein. Und schon auf dieser Stufe bilden sich für das in solchen Allgemeinvorstellungen Ausgedrückte Namen wie Religion, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht.

Das wissenschaftliche Denken hat nun den in diesen Allgemeinvorstellungen bereits enthaltenen Schematismus zu seiner Grundlage. Es muß aber seine Richtigkeit erst der Prütung unterwerfen. Denn es ist gefährlich für die Geisteswissenschaften, diese Allgemeinvorstellungen hinzunehmen, da das Auffinden von Gleichförmigkeiten und Gliederung davon abhängig ist, ob auch wirklich ein einheitlicher Sachverhalt in ihnen zum Ausdruck kommt. Sonach ist das Ziel der Begriffsbildung auf diesem Gebiete, das Wesen der Sache zu finden, das schon in der Allgemeinvorstellung und Namengebung bestimmend war, und von ihm aus die unbestimmte, ja vielleicht fehlerhafte Allgemeinvorstellung zu berichtigen und zu eindeutiger Bestimmtheit zu erheben. Dies ist also die Aufgabe, die auch in bezug auf den Begriff und das Wesen der Philosophie uns gestellt ist.

Der Schluß auf das Wesen der Philosophie aus den Einzelerscheinungen setzt schon eine Entscheidung darüber voraus, was unter diesen zu rechnen sei.

Wie wird nun aber näher das Verfahren zu bestimmen sein, durch das von Allgemeinvorstellung und Namengebung auf sichere Weise fortgegangen werden kann zum Begriff der Sache? Die Begriffsbildung scheint einem Zirkel zu verfallen. Der Begriff der Philosophie kann ganz so wie der der Kunst oder der Religiosität oder des Rechts nur gefunden werden, indem aus den Tatbeständen, welche sie bilden, die Beziehungen der Merkmale abgeleitet

werden, welche den Begriff konstituieren. Hierbei wird schon eine Entscheidung darüber vorausgesetzt, welche psychischen Tatbestände als Philosophie zu bezeichnen sind. Diese Entscheidung konnte aber von dem Denken doch nur vollzogen werden, wenn es bereits im Besitz von Merkmalen war, die zu reichen, um an den Tatbeständen den Charakter der Philosophie festzustellen. So scheint man schon wissen zu müssen, was Philosophie sei, wenn man mit der Bildung dieses Begriffes aus Tatsachen anfängt.

Die methodische Frage wäre freilich sofort gelöst, wenn diese Begriffe aus allgemeineren Wahrheiten abgeleitet werden könnten: dann würden die Schlüsse aus den einzelnen Tatbeständen nur als Ergänzung zu dienen haben. Und dies ist die Meinung vieler Philosophen gewesen, vor allem in der deutschen spekulativen Schule. Solange aber diese sich nicht über eine allgemeingültige Ableitung verständigen können, oder für eine Intuition die allgemeine Anerkennung gewinnen, wird es bei Schlüssen verbleiben müssen, welche von den Tatbeständen aus nach empirischer Methode den einheitlichen Sachverhalt aufzufinden suchen — die genetische Gesetzlichkeit, die sich in den Phänomenen der Philosophie äußert. Dieses Verfahren muß die Voraussetzung machen, daß hinter der Namenbezeichnung, die es vorfindet, ein einheitlicher Sachverhalt steckt, so daß das Denken, wenn es von dem mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichneten Umkreis der Erscheinungen ausgeht, nicht fruchtlos verläuft. Und die Gültigkeit dieser Voraussetzung muß durch die Untersuchung selbst erprobt werden. Sie gewinnt aus den mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichneten Tatbeständen einen Wesensbegriff, und der Wesensbegriff muß dann die Erklärung für die Verteilung des Namens auf die Tatbestände ermöglichen. Nun sind in der Sphäre solcher Begriffe wie Philosophie, Religion, Kunst, Wissenschaft überall zwei Ausgangspunkte gegeben: die Verwandtschaft der einzelnen Tatbestände und der Zusammenhang, zu welchem dieselben verbunden sind. Und wie dann die besondere Natur eines jeden unter diesen allgemeinen Subjektsbegriffen für die Differenzierung der Methode fruchtbar wird, bietet sich in unserem Fall weiter der eigene Vorteil, daß die Philosophie sich früh selber zum Bewußtsein ihres Tuns erhoben hat. So ist eine große Mannigfaltigkeit von Versuchen einer Begriffsbestimmung, wie unser Verfahren sie anstrebt, vorhanden; sie sind der Ausdruck davon, was die einzelnen Philosophen, durch eine gegebene Kulturlage bestimmt und von ihrem eigenen System geleitet, als Philosophie angesehen haben; daher sind diese Definitionen Abbreviaturen dessen, was für eine historische Form der Philosophie charakteristisch ist: sie eröffnen den Einblick in die innere Dialektik, in welcher die Philosophie die Möglichkeiten ihrer Stellung im Zusammenhange der Kultur durchlaufen hat. Jede dieser Möglichkeiten muß für die Begriffsbestimmung der Philosophie fruchtbar gemacht werden können.

Der Zirkel, der im Verfahren der Begriffsbestimmung der Philosophie gelegen ist, ist unvermeidlich. Es besteht tatsächlich eine große Unsicherheit in bezug auf die Grenzen, innerhalb deren Systemen der Name Philosophie,

Ein deduktives
Verfahren aus-
geschlossen.

Die
vergleichende
Methode.

Der Plan des
Verfahrens.

Arbeiten die Bezeichnung philosophisch beigelegt wird. Diese Unsicherheit kann nur überwunden werden, wenn man zunächst sichere, wenn auch unzureichende Bestimmungen der Philosophie feststellt und von diesen aus durch neue Verfahrungsweisen zu weiteren Feststellungen gelangt, welche allmählich den Gehalt des Begriffs der Philosophie ausschöpfen. Die Methode kann also nur sein, durch einzelne Verfahrungsweisen, deren jede für sich eine allgemeingültige und vollständige Auflösung der Aufgabe noch nicht gewährleistet, doch schrittweise die Wesenszüge der Philosophie genauer abzugrenzen und den Umfang der unter sie fallenden Tatbestände fester zu umschreiben und schließlich aus der Lebendigkeit der Philosophie abzuleiten, warum Grenzgebiete übrigbleiben, die eine reinliche Umfangsbestimmung nicht gestatten. Es muß zuerst versucht werden, an denjenigen Systemen, an denen die Bildung der Allgemeinvorstellung Philosophie für jeden sich vollzieht, einen gemeinsamen Sachverhalt festzustellen. Es kann dann die andere Seite, die der Begriff darbietet, die Zugehörigkeit der Systeme zu einem Zusammenhang benutzt werden, das Resultat zu erproben und durch eine tiefer reichende Einsicht zu ergänzen. Damit ist dann die Grundlage gegeben, die Stellung der so gewonnenen Wesenszüge der Philosophie zu dem Strukturzusammenhang des Individuums und der Gesellschaft zu untersuchen, Philosophie als eine lebendige Funktion im Individuum und der Gesellschaft zu erfassen und so die Züge zu einem Wesensbegriff zu verbinden, von welchem aus das Verhältnis der einzelnen Systeme zur Funktion der Philosophie verstanden, die systematischen Begriffe von der Philosophie an ihren Ort eingestellt und die fließende Grenze ihres Umfangs deutlicher gemacht werden kann. Dies ist der Weg, den wir zu durchlaufen haben.

A. Historisches Verfahren zur Bestimmung des Wesens der Philosophie.

I. Erste Bestimmungen über den allgemeinen Sachverhalt. Es gibt philosophische Systeme, die sich vor allen anderen dem Bewußtsein der Menschheit eingepägt haben und an denen man sich ständig über das orientiert hat, was Philosophie sei. Demokrit, Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Comte haben Systeme dieser Art geschaffen. Dieselben tragen gemeinsame Züge, und an diesen gewinnt das Denken einen Maßstab dafür, wiefern auch andere Systeme dem Gebiete der Philosophie eingeordnet werden können. Zunächst können Züge formaler Natur an ihnen festgestellt werden. Gleichviel welchen Gegenstand die einzelnen Systeme haben oder welche Methode sie befolgen: im Unterschiede von den Einzelwissenschaften sind sie auf den ganzen Umfang des empirischen Bewußtseins als Leben, Erfahren, Erfahrungswissenschaften fundiert und suchen so ihre Aufgabe zu lösen. Sie tragen den Charakter der Universalität. Dem entspricht das Streben, das Vereinzelte zu verbinden, Zusammenhang zu stiften und ihn ohne Rücksicht auf die Grenzen der Einzelwissenschaften auszudehnen. Der andere formale Zug der Philosophie liegt in der Forderung allgemeingültigen Wissens. Hiermit ist verbunden das Streben,

Die formalen
Züge der
Philosophie.

in der Begründung zurückzugehen, bis der letzte Punkt für die Fundierung der Philosophie erreicht ist. Dem, der sich vergleichend in die klassischen Systeme der Philosophie vertieft, entsteht aber, zunächst in unbestimmten Umrissen, auch eine Anschauung der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Systeme. Die Selbstzeugnisse der Philosophen über ihr Schaffen, die wohl verdienten, gesammelt zu werden, zeigen zunächst die Jugend aller Denker vom Kampf mit dem Rätsel des Lebens und der Welt erfüllt, und ihr Verhältnis zum Weltproblem kommt in jedem der Systeme auf eigene Art zur Geltung, und die formalen Eigenschaften der Philosophen offenbaren in ihnen einen geheimen Bezug zu der innersten Richtung auf die Festigung und Gestaltung der Persönlichkeit, auf das Durchsetzen der Souveränität des Geistes, auf jene intellektuelle Beschaffenheit, die alles Tun zum Bewußtsein erheben will und nichts im Dunkel bloßen Verhaltens zurücklassen, das um sich selber nicht weiß.

Inhaltliche Bestimmungen.

II. Geschichtliche Ableitung der Wesenszüge der Philosophie aus dem Zusammenhang der Systeme. Nun tut sich ein Verfahren auf, welches in den inneren Zusammenhang dieser Züge tiefer blicken läßt, die Differenzen der Begriffsbestimmungen der Philosophie erklärt, jeder dieser Formeln ihre historische Stelle anweist und den Umfang des Begriffes genauer bestimmt.

Im Begriff der Philosophie liegt nicht nur ein allgemeiner Sachverhalt, sondern auch ein Zusammenhang derselben — ein historischer Zusammenhang. Die Philosophen sind zunächst direkt dem Welt- und Lebensrätsel zugewandt, die Begriffe, die sie von der Philosophie bilden, entspringen hieraus, jede Stellung, die der philosophische Geist dann im weiteren Verlauf einnimmt, bezieht sich auf diese Grundfrage zurück, jede lebendige philosophische Arbeit entsteht in dieser Kontinuität, und die Vergangenheit der Philosophie wirkt in jedem einzelnen Denker, so daß er, auch wo er an der Lösung des großen Rätsels verzweifelt, durch diese Vergangenheit zu seiner neuen Position bestimmt ist. So bilden alle Stellungen des philosophischen Bewußtseins, alle Begriffsbestimmungen der Philosophie, in denen diese Stellungen zum Ausdruck gelangen, einen historischen Zusammenhang.

Zusammenhang der Philosophie.

1. Entstehung des Namens in Griechenland, und was dort mit diesem Namen bezeichnet wurde. Der beziehungsreiche tiefsinnige Zusammenhang von Religiosität, Kunst und Philosophie, in welchem die Orientalen lebten, ging bei den Griechen zu den differenzierten Leistungen dieser drei Formen des geistigen Schaffens auseinander. Ihr heller, selbstbewußter Geist löste die Philosophie von der Gebundenheit der Religiosität und von der seherischen Symbolik mit Philosophie oder Religiosität verwandter Dichtungen. Ihre plastische Anschauungskraft wirkte zur gesonderten Ausbildung der Gattungen geistiger Schöpfungen. So entstand bei den Griechen zugleich die Philosophie, ihr Begriff und der Ausdruck φιλοσοφία. Als σοφός wird von Herodot jeder bezeichnet, der in höherer geistiger Tätigkeit sich hervortat. Der Name σοφιστής wird von ihm dem Sokrates, Pythagoras und

Der Name Philosophie.

anderen älteren Philosophen beigelegt, und von Xenophon wird er für die Naturphilosophen gebraucht. Das zusammengesetzte Wort φιλοσοφείν bedeutet zunächst im Sprachgebrauch der Zeiten von Herodot und Thukydides überhaupt die Liebe zur Weisheit und das Suchen nach ihr: als die neue griechische Geisteshaltung. Denn in dies Wort legt der Grieche das Suchen nach der Wahrheit um der Wahrheit selbst willen — nach einem von jeder praktischen Anwendung unabhängigen Werte. So sagt bei Herodot Krösus zu Solon in jener typischen Darstellung des Gegensatzes orientalischen Machtwillens zu dem neuen griechischen Ethos: er habe vernommen, daß Solon φιλοσοφῶνν viele Länder θεωρίη εἶνεκεν — eine Erläuterung des „philosophierend“ — durchwandert habe. Denselben Ausdruck gebraucht dann Thukydides in der perikleischen Grabrede, um einen Grundzug des damaligen athenischen Geistes auszusprechen. Zum technischen Ausdruck für einen bestimmten Kreis geistiger Beschäftigung ist dann wohl das Wort „Philosophie“ erst in der sokratischen Schule erhoben worden. Denn die Überlieferung, die dies dem Pythagoras zuschreibt, dürfte Sokratisch-Platonisches zurückübertragen. Und zwar hat nun der Begriff der Philosophie in der sokratisch-platonischen Schule eine bemerkenswerte Zweiseitigkeit.

Negative Seite des Begriffs der Philosophie in der sokratisch-platonischen Schule.

Philosophie ist nach Sokrates nicht Weisheit, sondern die Liebe zu ihr und das Suchen derselben; denn die Weisheit selber haben die Götter sich vorbehalten. Das kritische Bewußtsein, das in Sokrates und tiefer in Platon das Wissen begründet, setzt demselben zugleich Grenzen. Platon ist der erste, der nach älteren Andeutungen, besonders des Herakleitos, das Wesen des Philosophierens zum Bewußtsein erhoben hat. Indem er von den Erfahrungen seines eigenen philosophischen Genies ausgeht, schildert er den philosophischen Trieb und seine Entfaltung zum philosophischen Wissen. Alles große Leben entspringt aus der Begeisterung, die in der höheren Natur des Menschen gegründet ist. Wie wir in der Sinnenwelt befangen sind, äußert sich diese höhere Natur in einer unendlichen Sehnsucht. Der philosophische Eros geht von der Liebe zu schönen Gestalten durch verschiedene Stufen bis zu dem Wissen von den Ideen. Unser Wissen bleibt aber auch auf dieser höchsten Stufe nur eine Hypothese, und zwar hat diese die unveränderlichen Wesenheiten zum Gegenstande, die in der Wirklichkeit realisiert sind, nie indes erreicht sie den ursprünglichen Zusammenhang, der von dem höchsten Guten sich erstreckt zu den einzelnen Dingen, in denen wir das Ewige anschauen. In dieser großen Sehnsucht, welcher unser Wissen nie genügt, lag der Ausgangspunkt für ein inneres Verhältnis der Philosophie zur Religiosität, die in der Fülle des Göttlichen lebt.

Die positive Seite.

Das andere Moment, das die Philosophie nach ihrem sokratisch-platonischen Begriff enthält, bezeichnet ihre positive Leistung. Die Erfassung desselben war von noch allgemeinerer Wirkung. Philosophie bedeutet die Richtung auf das Wissen — Wissen in seiner strengsten Form als Wissenschaft. Allgemeingültigkeit, Bestimmtheit, Rückgang auf die Rechtsgründe aller Annahmen wurden hier zuerst als Anforderung an jedes Wissen herausgehoben.

Galt es doch, dem ruhelosen träumerischen Spiel der metaphysischen Hypothesen wie dem Skeptizismus der Aufklärung ein Ende zu machen. Und zwar erstreckte sich sowohl bei Sokrates als in den ersten Dialogen Platons die philosophische Besinnung auf den ganzen Umfang des Wissens, in bewußtem Gegensatz zu dessen Einschränkung auf Erkenntnis von Wirklichkeit. Sie umfaßte ebenso die Bestimmung der Werte, der Regeln und Zwecke. Ein erstaunlicher Tietsinn liegt in dieser Auffassung; Philosophie ist die Besonnenheit, welche alles menschliche Tun zum Bewußtsein, und zwar zu allgemeingültigem Wissen erhebt. Sie ist die Selbstbestimmung des Geistes in der Form des begrifflichen Denkens. Das Tun des Kriegers, des Staatsmannes, des Dichters oder des Religiösen kann sich nur vollenden, wenn das Wissen von diesem Tun die Praxis leitet. Und da alles Tun der Zweckbestimmung bedarf, der letzte Zweck aber in der Eudämonie liegt, so ist das Wissen um die Eudämonie, um die in ihr begründeten Zwecke und die von diesen geforderten Mittel das Stärkste in uns, und keine Kraft dunkler Instinkte und Leidenschaften kann sich durchsetzen, wenn das Wissen zeigt, daß die Eudämonie durch diese dunklen Gewalten gehindert wird. So kann nur die Herrschaft des Wissens das Individuum zur Freiheit und die Gesellschaft zu der ihr eigenen Eudämonie erheben. Auf dem Grunde dieses sokratischen Begriffs der Philosophie unternahmen die sokratischen Dialoge Platons eine Auflösung der Lebensprobleme. Und eben weil doch das Leben mit seinem Drang nach der Eudämonie, mit der Eigenmacht der Tugenden, in denen diese sich verwirklicht, nicht zu allgemeingültigem Wissen erhoben werden konnte, mußten diese Dialoge negativ enden: der Widerstreit in der sokratischen Schule war unlösbar: tietsinnig und richtig erfaßt die platonische Apologie in der Person des Sokrates das beides: wie er die Aufgabe der Allgemeingültigkeit des Wissens ergreift und wie das Nichtwissen doch sein Ergebnis ist. Dieser Begriff der Philosophie, nach welchem sie Sein, Werte, Güter, Zwecke, Tugenden zum Wissen zu erheben strebt und so zu ihren Gegenständen das Wahre, Schöne und das Gute hat, ist das erste Ergebnis der Besinnung der Philosophie über sich selbst: eine unermeßliche Wirkung ging von ihr aus, und der Kern des wahren Wesensbegriffs der Philosophie war in ihr enthalten.

Der sokratisch-platonische Begriff der Philosophie wirkt nach in der Einteilung derselben bei Aristoteles. Philosophie zerfällt nach ihm in die theoretische, poetische und praktische Wissenschaft; sie ist theoretisch, wenn ihr Prinzip und Ziel das Erkennen ist, poetisch, wenn ihr Prinzip im künstlerischen Vermögen gelegen ist und ihr Ziel in einem hervorzubringenden Werke, und sie ist praktisch, wo ihr Prinzip der Wille ist und ihr Ziel die Handlung als solche. Und zwar umfaßt die poetische nicht nur die Theorie der Kunst, sondern jegliches Wissen technischer Art, das seinen Zweck nicht in der Energie der Person, sondern in der Herstellung eines äußeren Werkes hat.

Aber Aristoteles hat seine Philosophie nicht wirklich nach dieser in Platon gegründeten Einteilung gegliedert. Ein veränderter Begriff derselben gelangte mit ihm zur Geltung. Philosophie ist ihm nicht mehr höchste Steigerung der

Nachwirkung
dieses Begriffs
in seiner
Einteilung bei
Aristoteles.

Der neue Begriff
der Philosophie
in der aristoteli-
schen Schule.

Persönlichkeit und der menschlichen Gesellschaft durch das Wissen: sie sucht das Wissen um seiner selbst willen: das philosophische Verhalten ist ihm charakterisiert durch die theoretische Bewußtseinsstellung. Wie die veränderliche, doch vernunftgemäße Wirklichkeit gegründet ist in dem wandellosen und seligen Denken der Gottheit, das keinen Zweck und kein Objekt außer sich selbst hat: so hat dann schließlich die höchste unter diesen veränderlichen Wirklichkeiten, die menschliche Vernunft ihre oberste Funktion in dem rein theoretischen Verhalten als dem vollkommensten und glücklichsten für den Menschen: dieses aber ist ihm nun Philosophie; denn sie begründet und umfaßt alle Wissenschaften. Sie schafft eine Theorie des Wissens als Grundlage jeglicher Art von wissenschaftlicher Arbeit, ihr Mittelpunkt ist dann eine universale Wissenschaft des Seins: erste Philosophie, für die in der Schule der Ausdruck Metaphysik sich bildete; auf die in dieser ersten Philosophie durchgebildete teleologische Weltauffassung gründet sich schließlich der Zusammenhang der Wissenschaften, welcher von der Erkenntnis der Natur durch die Lehre vom Menschen zur Bestimmung des letzten Zweckes für die Individuen und die Gesellschaft reicht. Und nun ermöglicht das neue aristotelische Prinzip des ursächlich wirkenden Zweckes, auch das Veränderliche der empirisch gegebenen Wirklichkeit dem Denken zu unterwerfen. So entsteht der neue Begriff der Philosophie: als die Einheit der Wissenschaften bildet sie den objektiven Wirklichkeitszusammenhang in Begriffen ab, der von der Erkenntnis Gottes bis zur Erkenntnis der Zwecksetzung im Menschen reicht.

Die Philosophenschulen.

Der griechischen Unterordnung der Einzelwissenschaften unter die Philosophie entsprach die Organisation der Philosophenschulen. Diese Schulen waren nicht nur Mittelpunkte der Diskussion über die Prinzipien, sondern auch Arbeitsstätten positiver Forschung. In wenigen Generationen gelangte eine ganze Anzahl von Naturwissenschaften wie von Geisteswissenschaften in diesen Schulen zu ihrer Konstituierung. Es ist Grund anzunehmen, daß schon vor Platon irgendeine Ordnung und Stetigkeit in Schulung und gemeinsamer Arbeit nicht nur die Pythagoreer, sondern auch die Schüler anderer älterer Denker mit diesen und untereinander verbunden hat. Im hellen Lichte der beglaubigten Geschichte treten uns dann die Akademie und die peripatetische Schule entgegen, als rechtlich geordnete Verbände, in denen die Einheit des philosophischen Grundgedankens die einzelnen Wissenschaften zusammenhielt und die Leidenschaft der reinen Wahrheitserkenntnis jeder positiven Arbeit Leben und Beziehung auf das Ganze mitteilte: ein unerreichtes Vorbild schöpferischer Macht einer solchen Organisation. Platons Schule war eine Zeitlang Mittelpunkt der mathematischen und astronomischen Forschung; die gewaltigste wissenschaftliche Arbeit aber, die je in einer so beschränkten Zeit und an einer Stelle getan worden ist, vollbrachte die Genossenschaft um Aristoteles her. Die Grundgedanken der teleologischen Struktur und der Entwicklung, die Methode der Beschreibung, Zergliederung und Vergleichung führten in dieser Schule zur Konstituierung der beschreibenden und zergliedernden Naturwissenschaften wie der Politik und der Kunstlehre.

In dieser Organisation der Philosophenschulen hat der griechische Begriff der Philosophie als der Gesamtwissenschaft seinen höchsten Ausdruck gefunden. Es geschah dies, indem die Seite im Wesen der Philosophie sich geltend machte, nach welcher eine gemeinsame Aufgabe die Philosophierenden zu gemeinsamer Leistung verbindet. Denn überall, wo derselbe Zweckinhalt in einer Anzahl von Personen wiederkehrt, setzt er die Individuen in Zusammenhang untereinander. Hierzu tritt in der Philosophie die verbindende Kraft, welche in ihrer Richtung auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit gelegen ist.

Die einheitliche Leitung der wissenschaftlichen Arbeit, wie sie in der Schule des Aristoteles ihre höchste Entwicklung gefunden hat, zerfiel wie das Reich Alexanders. Die Einzelwissenschaften reiften nun zur Selbständigkeit heran. Das Band, das sie zusammengehalten hatte, zerriß. Die Nachfolger Alexanders begründeten außerhalb der philosophischen Schulen Anstalten, welche dem Einzelbetrieb der Wissenschaften dienten. Hier lag ein erstes Moment, das der Philosophie eine veränderte Stelle gab. Die Einzelwissenschaften besetzten allmählich das ganze Reich des Wirklichen in einem Verlauf, der in der neueren Zeit dann wieder einsetzte und auch heute noch nicht zum Abschluß gelangt ist. Wenn die Philosophie irgendeinen Kreis der Forschung der Reife entgegengeführt hatte, löste dieser sich aus ihrem Verbande. So ist es ihr zuerst mit den Naturwissenschaften gegangen; in der neueren Zeit schritt dann dieser Prozeß der Differenzierung fort: allgemeine Rechtswissenschaft wurde seit Hugo de Groot und vergleichende Staatslehre seit Montesquieu selbständig; heute macht sich unter den Psychologen das Streben nach Emanzipation ihrer Wissenschaft geltend, und wie allgemeine Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft, Pädagogik, Sozialwissenschaft in dem Studium der historischen Tatbestände und in der Psychologie fundiert sind, muß auch ihre Stellung zur Philosophie fraglich werden. Diese immerfort zunehmende Verschiebung in den Machtverhältnissen innerhalb des Bezirks des Wissens stellte gleichsam von außen der Philosophie die Aufgabe neuer Abgrenzungen ihres Gebiets. In ihrer inneren Entwicklung aber lagen Momente, die noch weit stärker hierauf wirkten.

Die Emanzipation der Einzelwissenschaften und das Problem der Stellung der Philosophie zu ihnen.

Denn eben in dem Zusammenwirken jenes äußeren Faktors mit den von innen wirkenden Kräften entstand nun die Veränderung in der Stellung der Philosophie, welche von dem Auftreten der Skeptiker, Epikureer und Stoiker bis auf die Schriftstellerei des Cicero, Lucretius, Seneca, Epictet und Marc Aurel sich entwickelte. Innerhalb der neuen Machtverhältnisse im Gebiete des Wissens machte das Mißlingen der metaphysischen Welterkenntnis, die Ausbreitung des skeptischen Geistes und eine in den alternden Nationen entstandene Wendung in die Innerlichkeit sich geltend: es entwickelte sich die Lebensphilosophie. In ihr tritt uns eine neue Stellung des philosophischen Geistes entgegen, die für alle Zukunft von der größten Bedeutung sein sollte. Noch wurde das Problem der großen Systeme in seinem ganzen Umfang festgehalten. Doch die Forderung seiner allgemeingültigen Lösung wurde immer läßlicher gehandhabt. Die Gewichtsverteilung zwischen den einzelnen Auf-

Lebensphilosophie.

gaben wurde eine andere; dem Problem von Wert und Zweck des Lebens ordnete sich nun das vom Weltzusammenhang unter; im römisch-stoischen System, dem wirksamsten, das die Welt gesehen hat, trat die personbildende Macht der Philosophie in den Vordergrund. Die Struktur der Philosophie, die Anordnung und das Verhältnis ihrer Teile wurde eine andere. Dieser Veränderung in der Stellung der Philosophie entsprach nun auch das Auftreten neuer Begriffsbestimmungen für dieselbe. Die Philosophie ist in dieser von Cicero vertretenen Wendung 'Lehrerin des Lebens, Erfinderin der Gesetze, Anleiterin zu jeder Tugend', und Seneca definiert sie als die Theorie und Kunst der richtigen Lebensführung. Es ist damit gegeben, daß sie eine Lebensverfassung ist, nicht bloße Theorie, und so gebraucht man gern den Ausdruck Weisheit für sie. Aber geht man von dem neuen Begriff der Philosophie auf die Stellung derselben zurück, die er ausdrückt: so hat sie sich doch in völliger Kontinuität aus den großen metaphysischen Systemen entwickelt, ihr Problem tritt nur unter neue Bedingungen.

Lange Jahrhunderte hindurch hat dann die Philosophie, wie dieser Zug in die unergründlichen Tiefen des Wesens der Dinge die alternde Welt zur Religion führte, in der Unterordnung unter die Religion ihr wahres Wesen verloren; die Stellung, die sie nun zur Aufgabe einer allgemeingültigen universalen Erkenntnis einnahm, die Begriffe von ihr, die so entstanden, gehören nicht in die Linie der reinen Entwicklung ihres Wesens: in der Theorie von den Zwischengliedern zwischen Philosophie und Religion wird davon zu reden sein.

2. Die Formen der Philosophie in der modernen Zeit, wie sie in den Begriffen von ihr zum Ausdruck gelangt sind. Als nun nach den Vorbereitungen der Renaissance, in denen eine sich verweltlichende Kunst, Literatur und mit ihr verwandt eine freie Lebensphilosophie die Kultur beherrschten, die Wissenschaften der Natur sich definitiv konstituierten und die der Gesellschaft zum erstenmal in dem natürlichen System den Charakter eines von einer Idee getragenen Zusammenhangs annahmen, als so die Erfahrungswissenschaften die Erkenntnis des Universums nach ihren Methoden zu verwirklichen unternahmen: da entstand im 17. Jahrhundert ein neues Verhältnis der Kräfte der geistigen Kultur. Der Mut zu strengem allgemeingültigen Wissen und der Umgestaltung der Welt durch dasselbe durchdrang die leitenden Völker: in ihm waren die Einzelwissenschaften und die Philosophie verbündet: sie traten so in den schärfsten Gegensatz zur Religiosität und ließen Kunst, Literatur, Lebensphilosophie hinter sich; daher wurde die Richtung auf objektive Welterkenntnis mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit, wie sie in den großen Systemen des Altertums geherrscht hatte, unter den neuen Bedingungen noch zielbewußter und methodischer durchgeführt. So änderte sich auch der Charakter und der Begriff der Metaphysik. Sie war aus der naiven Stellung zur Welt durch den Zweifel hindurch zur bewußten Erfassung des Verhältnisses des Denkens zur Welt vorwärts gegangen; nun sondert sie sich von den Einzelwissenschaften durch das Bewußtsein über ihre

besondere Methode. Sie findet auch jetzt den ihr eigenen Gegenstand im Sein, das uns in keiner Einzelwissenschaft als solcher gegeben ist; aber in der methodischen Forderung strenger Allgemeingültigkeit und in einer fortschreitenden Selbstbesinnung über das metaphysische Verfahren liegt ein unterscheidendes Moment ihrer neuen Entwicklung. Jene Forderung verbindet sie mit den mathematischen Naturwissenschaften, und der methodische Charakter der Universalität und der letzten Begründung sondert sie von ihnen. Das diesem neuen methodischen Bewußtsein entsprechende Verfahren gilt es demnach festzustellen.

a) Der neue Begriff der Metaphysik. Descartes unternahm sofort nach der Begründung der Mechanik, seine neue konstruktive Methode für die Bestimmung des Wesens der Philosophie zu benutzen. Das erste Merkmal dieser Methode nach ihrem Gegensatz zu den Einzelwissenschaften lag in der allgemeinsten Fassung des Problems und dem Rückgang von den ersten Annahmen derselben zu einem obersten Prinzip. Hier brachte sie Grundzüge, die im Wesen der Philosophie gelegen sind, nur zu einem vollendeteren Ausdruck als irgendein früheres System. In der Methode der Durchführung lag aber nun ihre geniale Eigentümlichkeit. Die mathematischen Naturwissenschaften enthalten Voraussetzungen in sich, die jenseit der Einzelgebiete der Mathematik, Mechanik, Astronomie gelegen sind. Stellt man diese in evidenten Begriffen und Sätzen dar und erfaßt man den Rechtsgrund ihrer objektiven Geltung, so kann auf sie ein konstruktives Verfahren gebaut werden; damit erhält die mechanische Betrachtung erst ihre Sicherheit und die Möglichkeit weiterer Ausdehnung. Descartes machte dies Galilei gegenüber geltend, und hierin erblickte er die Überlegenheit des Philosophen gegen den Physiker. Desselben konstruktiven Verfahrens bedienten sich dann Hobbes und Spinoza. Eben in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit — deren gegebene Eigenschaften er natürlich überall dabei voraussetzt — ergibt sich Spinozas neues pantheistisches System der Identität von Geist und Natur: es ist eine Interpretation der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit auf Grund der einfachen evidenten Wahrheiten; in dieser Metaphysik der Identität ist dann die Lehre von dem ursächlichen Nexus der seelischen Zustände gegründet, der durch die Sklaverei der Leidenschaften zur Freiheit führt. Leibniz endlich ist in der Durchführung dieser neuen philosophischen Methode weitergekommen als irgendein anderer. Bis zu seinem Tode ist er mit der herkulischen Arbeit beschäftigt gewesen, seine neue allgemeine Logik als Grundlage des konstruktiven Verfahrens auszubilden. Die Abgrenzung der Philosophie durch das Merkmal der Methode hat seit dem 17. Jahrhundert in den metaphysischen Systemen sich erhalten.

Die konstruktive Methode dieser Denker erlag dann der Erkenntniskritik von Locke, Hume und Kant, wenn auch in Leibniz gerade für eine Theorie des Wissens Grundlagen bestehen bleiben, die erst in der neuesten Zeit ihr volles Verständnis finden. Der Schluß aus der Evidenz der einfachen Begriffe und Sätze auf ihre objektive Geltung erwies sich als unhaltbar. Die Kategorien

Philosophie als
universales konstruktives
Verfahren.
Descartes.
Hobbes.
Spinoza, Leibniz.

Aufhebung der
konstruktiven
Methode durch
Kant.

der Substanz, der Kausalität und des Zweckes wurden auf die Bedingungen des auffassenden Bewußtseins zurückgeführt. Wenn die Sicherheit der Mathematik diese konstruktive philosophische Methode garantiert hatte, so zeigte Kant in der Anschauung die unterscheidende Grundlage der mathematischen Evidenz auf. Und auch das konstruktive Verfahren in den Geisteswissenschaften, wie es sich im Recht und in der natürlichen Theologie darstellt, erwies sich als unfähig, der Fülle der geschichtlichen Welt im Denken und im politischen Handeln genugsutun. Es galt sonach, wenn man nicht zur Verwerfung jeder der Metaphysik eigenen Methode kommen wollte, ihr Verfahren neu zu gestalten. Und eben Kant, der die konstruktive Methode der Philosophie gestürzt hat, hat die Mittel einer solchen Umgestaltung entdeckt. Er hat das Unterscheidende seiner kritischen Lebensarbeit — und da ihm in dieser das Hauptgeschäft der Philosophie lag, das Unterscheidende der Philosophie selber — in der Methode gesehen, die er als die transzendente bezeichnet hat. Das Gebäude, das er mit ihren Mitteln zu errichten gedachte, sollte die so gefundenen Wahrheiten zu seiner Grundlage haben, und in diesem Verstande hat er den Namen der Metaphysik beibehalten. Auch erfaßte er bereits das neue inhaltliche Prinzip, auf welches Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Fechner, Lotze die Metaphysik begründeten.

Die metaphysische Methode der deutschen Spekulation.

Die äußere Welt ist nach der großen Einsicht der neuen, auf Erkenntnistheorie fundierten Philosophie von Locke, Hume und Kant nur als Phänomen für uns da; Realität ist (nach den englischen Denkern unmittelbar, nach Kant freilich aufgefaßt unter den Bedingungen des Bewußtseins) in den Tatsachen des Bewußtseins gegeben: diese Realität aber — das ist das entscheidend Neue im Standpunkt Kants — ist seelischer Zusammenhang, und auf ihn geht jeder Zusammenhang der äußeren Wirklichkeit zurück. Die einfachen Begriffe und Sätze, welche die konstruktive Philosophie zugrunde gelegt hatte, sind sonach nur vom Verstand isolierte und abstrakt formulierte Elemente dieses Zusammenhangs. Von dieser Konzeption Kants ging die neue deutsche Metaphysik aus; daher blickten die deutschen Metaphysiker von Schelling bis Schopenhauer mit Haß und Verachtung auf Reflexion und Verstand, die mit diesen abstrakten Elementen eines Lebendigen, den Substanzen, den kausalen Relationen, den Zwecken ihr Wesen treiben. Mit ihrer neuen Methode, die vom seelischen Zusammenhang ausging, konnten sie endlich den Geisteswissenschaften gerecht werden, welche durch die Anwendung jener Reflexionsbegriffe seicht und trivial geworden waren. Und eben diese Annahme eines geistigen Zusammenhanges führte den Begriff der Evolution, die von der Erfahrung am Universum festgestellt worden war, über in die fruchtbare Anschauung der Entwicklung. Es war der letzte und vollkommenste Versuch, eine eigene philosophische Methode zu entwickeln. Ein Versuch von gigantischer Größe! Aber auch er mußte mißlingen. Es ist wahr: im Bewußtsein liegt die Möglichkeit, den Zusammenhang der Welt zu erfassen. Und wenigstens den formalen Operationen, durch welche es das tut, kommt der Charakter der Notwendigkeit zu. Aber auch diese metaphysische Methode findet nicht die Brücke, die

von der Notwendigkeit als einer Tatsache unseres Bewußtseins hinüberführt zu der objektiven Geltung, und umsonst sucht sie einen Weg, der von dem Zusammenhang des Bewußtseins zu der Einsicht führt, daß uns in diesem das innere Band der Wirklichkeit selbst gegeben sei.

So wurden nun in Deutschland die Möglichkeiten der metaphysischen Methode erprobt — eine nach der anderen, und stets mit demselben negativen Erfolg. Unter ihnen haben während des 19. Jahrhunderts zwei um die Herrschaft gerungen. Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer gingen aus von dem Zusammenhange des Bewußtseins, und jeder von ihnen entdeckte von hier aus sein Prinzip des Universums. Auf der Grundlage von Herbart gingen Lotze und Fechner von dem im Bewußtsein als Inbegriff der Erfahrungen Gegebenen aus und unternahmen den Nachweis, daß eine widerspruchslose begriffliche Erkenntnis dieses Gegebenen nur durch die Zurückführung der gegebenen Sinnenwelt auf geistige Tatsachen und Zusammenhänge möglich sei. Jene gingen von Kant und Fichte aus, welche die Philosophie zur allgemeingültigen Wissenschaft hatten erheben wollen. Diese griffen zunächst auf Leibniz zurück, für den die Welterklärung nur eine wohl begründete Hypothese gewesen war. Die Denkgewaltigsten innerhalb der ersten Richtung, Schelling und Hegel, nahmen ihren Ausgangspunkt in dem Satze Fichtes, daß der in dem empirischen Ich sich manifestierende allgemeingültige Zusammenhang des Bewußtseins den des Universums hervorbringt; schon dieser Satz war eine falsche Interpretation des Bewußtseinsbestandes: indem sie nun aber den von ihnen angenommenen Zusammenhang im Bewußtsein, da er die Bedingung der im Bewußtsein erscheinenden Welt ist, in den des Universums selbst, das reine Ich in den Weltgrund umwandeln zu dürfen glaubten, überschritten sie alles Erfahrbare. In ruheloser Dialektik, von Fichtes und Schellings intellektueller Anschauung bis zu Hegels dialektischer Methode, haben sie umsonst ein Verfahren gesucht, welches die Identität des logischen Zusammenhangs mit der Natur der Dinge, des Zusammenhangs im Bewußtsein mit dem im Universum erwiese. Und ganz vernichtend wirkte der Widerspruch zwischen dem objektiven Weltzusammenhang, den sie so fanden, und der Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen, wie die Erfahrungswissenschaften sie festgestellt haben. Die andere Richtung aber, deren Führer auf dem Boden von Herbart, Lotze und Fechner waren und die das Gegebene durch die Hypothese eines geistigen Zusammenhangs zu widerspruchsloser begrifflicher Erkenntnis bringen wollte, verfiel einer nicht minder zerstörenden inneren Dialektik. Der Weg von der Mannigfaltigkeit des in der Erfahrung Gegebenen zu den Müttern aller Dinge, hindurch durch Begriffe, die durch keine Anschauung belegt werden können, führte sie in eine Nacht, in der Reale oder Monaden, Zeitliches oder Unzeitliches, ein allgemeines Bewußtsein so gut als ein Unbewußtes von ausdeutendem Tiefsinn gefunden werden mochten. Sie häuften Hypothesen, die in dem Unzulänglichen, Unerfahrbaren keinen festen Grund, aber auch keinen Widerstand fanden. Ein Hypothesenkomplex war hier ebenso möglich als der andere. Wie hätte diese Metaphysik die Aufgabe

Die beiden Grundrichtungen dieser deutschen metaphysischen Methode. Schelling, Schleiermacher, Hegel, Herbart, Lotze, Fechner.

erfüllen können, in den großen Krisen des Jahrhunderts dem Leben des Einzelnen und der Gesellschaft Sicherheit und Festigkeit zu geben!

Und so ist auch dieser letzte und großartigste Versuch des menschlichen Geistes mißlungen, im Unterschied von dem Verfahren der Erfahrungswissenschaften eine philosophische Methode zu finden, auf welche eine Metaphysik gegründet werden könnte. Es ist nicht möglich, die in der Erfahrung gegebene Welt, deren Erkenntnis die Arbeit der Einzelwissenschaften ist, durch eine von ihrem Verfahren unterschiedene metaphysische Methode zu tieferem Verständnis zu bringen.

b) Die neuen unmetaphysischen Wesensbestimmungen der Philosophie. Die innere Dialektik der Aufgabe, einen Wesensbegriff der Philosophie zu gewinnen, in dem sich ihre selbständige Bedeutung den Einzelwissenschaften gegenüber behauptete, treibt zu anderen Möglichkeiten. Kann nicht eine Methode aufgefunden werden, welche der Metaphysik neben den Erfahrungswissenschaften ihr Existenzrecht sichert, so muß die Philosophie auf neuen Wegen dem Bedürfnis des Geistes nach Universalität, nach Begründung, nach Erfassen der Realität genügen. Der Standpunkt des Skeptizismus muß auch in der neuen Lage der Forschung überwunden werden. Vorwärtstastend sucht die Philosophie eine Stellung des Bewußtseins zum Gegebenen, welche der durch die neu gegründeten Erfahrungswissenschaften geschaffenen Situation genügt. Und wenn eine Methode nicht gefunden werden kann, die der Philosophie einen ihr eigenen Gegenstand schafft, ein Sein, wie Substanz, Gott, Seele, aus dem die Ergebnisse der Einzelwissenschaften ableitbar wären, so entsteht nun zunächst die Möglichkeit, ausgehend von der gegenständlichen Erkenntnis der Einzelwissenschaften selbst, nach deren Begründung in der Theorie der Erkenntnis zu suchen.

Philosophie als
Erkenntnis-
theorie.

Denn ein Gebiet ist unbestreitbar der Philosophie eigen. Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben und jede einen Ausschnitt aus ihr behandelt, so entsteht eben hiermit ein neues Reich: diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm und findet hier ein Gebiet, das jenseits der Einzelwissenschaften liegt. Seitdem dasselbe in den Horizont des menschlichen Nachdenkens trat, ist es stets als die Domäne der Philosophie anerkannt worden: — Theorie der Theorien, Logik, Erkenntnistheorie. Erfasst man dies Gebiet in seinem vollen Umfang, so eignet der Philosophie die ganze Lehre von der Begründung des Wissens im Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis, der Wertbestimmung, der Zwecksetzung wie der Regelgebung. Und ist nun so der ganze Inbegriff des Wissens ihr Gegenstand, so fallen unter ihn die Beziehungen der einzelnen Wissenschaften zueinander, ihre innere Ordnung, nach welcher jede neue die früheren voraussetzt und sich über sie mit den ihrem eigenen Gebiete angehörenden Tatsachen aufbaut. Unter diesem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt wächst auch in den Einzelwissenschaften selbst der Geist der Begründung und des Zusammenhangs. Ihm dient der gesellige Betrieb der Einzelwissenschaften in den Universitäten und

den Akademien, und die Philosophie hat in diesen Körperschaften ihre Aufgabe und Bedeutung darin, diesen Geist wach zu erhalten. Der klassische Repräsentant dieses erkenntnistheoretischen Standpunkts innerhalb der Erfahrungswissenschaften selbst ist Helmholtz. Er hat das Existenzrecht der Philosophie neben den einzelnen Wissenschaften darauf gegründet, daß sie im Wissen ihren besonderen Gegenstand habe. Immer werde der Philosophie das notwendige Geschäft verbleiben, „die Quellen unsres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen“. „Die Philosophie hat ihre große Bedeutung in dem Kreise der Wissenschaften als Lehre von den Wissensquellen und den Tätigkeiten des Wissens, in dem Sinne, wie Kant und, soweit ich ihn verstanden habe, der ältere Fichte sie genommen haben.“

Indem die wesentliche Leistung der Philosophie in die Erkenntnistheorie verlegt wurde, erhielt sich doch ihre Beziehung zu ihrem Grundproblem. Eben an der Kritik der Intention einer objektiven Erkenntnis von Weltzusammenhang und Weltgrund, höchstem Wert und letztem Zweck hatte die Erkenntnistheorie sich entwickelt. Aus der vergeblichen metaphysischen Arbeit entsprang die Untersuchung über die Grenzen des menschlichen Wissens. Und die Erkenntnistheorie erfaßte im Lauf ihrer Entwicklung allmählich die universalste Stellung des Bewußtseins zu dem ihm Gegebenen, die daher auch unser Verhältnis zum Welt- und Lebensrätsel am vollkommensten ausdrückt. Es ist diejenige, die Platon schon eingenommen hatte. Philosophie ist die Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltensweisen, bis in deren letzte Voraussetzungen. Dieselbe Stellung wie Platon hat Kant der Philosophie gegeben. Die Weite seines Blickes zeigt sich darin, daß seine Kritik und Begründung des Wissens sich gleichmäßig erstreckt auf Wirklichkeitserkenntnis, wie auf die Beurteilung ästhetischer Werte und die Prüfung des teleologischen Prinzips der Weltbetrachtung und auf die allgemeingültige Begründung der sittlichen Regeln. Und wie jeder philosophische Standpunkt von der Erfassung der Wirklichkeit fortzuschreiten strebt zur Feststellung der Regeln des Handelns, so hat auch dieser erkenntnistheoretische in seinen größten Vertretern stets die Richtung auf die praktische, reformatorische Wirkung der Philosophie und ihre personbildende Kraft entwickelt. Schon Kant erklärt, der Begriff von Philosophie, nach welchem sie die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zweck hat, ist nur ein Schulbegriff; „es gibt aber noch einen Weltbegriff der Philosophie, nach welchem sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft ist“. Es gilt nun, um mit Kant zu reden, den Zusammenhang zwischen dem Schulbegriff der Philosophie und ihrem Weltbegriff aufzufinden, und die heutige neukantische Schule ist dieser Forderung in ausgezeichneten Arbeiten gerecht geworden.

Eine andere unmetaphysische philosophische Geisteshaltung entstand im Kreise der Einzelforscher selbst. Sie begnügt sich mit der Beschreibung der phänomenalen Welt in Begriffen und mit der Bewährung der gesetzlichen Ordnung derselben, wie sie in der Erprobung durch das Experiment und durch

Philosophie als Erkenntnis des Zusammenhangs und der Gliederung der Wissenschaften.

das Eintreten der nach der Theorie vorausberechneten Wirkung geboten wird. Geht die Erkenntnistheorie von der Positivität der Ergebnisse der Einzelwissenschaften aus, vermag sie ihnen keine neuen gegenständlichen Erkenntnisse hinzuzufügen und innerhalb des Zusammenhangs ihrer Begründungen keine neuen Begründungen aufzufinden, so bleibt die Möglichkeit, sich an den positiven Charakter ihrer Ergebnisse ein für allemal zu halten, den festen Punkt, den das neue Philosophieren sucht, in ihrer praktisch bewährten Selbstgenügsamkeit zur Erfassung des Gegebenen zu finden und jede Reflexion über ihre Allgemeingültigkeit als unfruchtbar abzulehnen. Und verfolgt man die langen Schlußketten der Erkenntnistheoretiker, die Schwierigkeiten der Begriffsbildung auf ihrem Gebiet, den Streit der erkenntnistheoretischen Parteien, so sind das gewichtige Momente, für diese neue philosophische Haltung sich zu entscheiden. So verlegt die Philosophie ihren Mittelpunkt in das Bewußtsein vom logischen Zusammenhang der Wissenschaften. In dieser neuen Stellung scheint die Philosophie die gegenständliche Auffassung der Welt, losgelöst von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen, endlich zu erreichen. Wenn die Erfahrungswissenschaften die einzelnen Teile oder Seiten der Wirklichkeit erforschen, so bleibt der Philosophie die Aufgabe, die innere Beziehung der Einzelwissenschaften aufeinander zu erkennen, nach welcher sie zusammen das Ganze der Wirklichkeit zur Erkenntnis bringen.

Sie ist dann Enzyklopädie der Wissenschaften in einem höheren philosophischen Verstande. In der späteren Zeit des Altertums, seit der Ver selbständigung der Einzelwissenschaften sind Enzyklopädien entstanden; der Schulbetrieb forderte sie, auch bestand das Bedürfnis eines Inventars der großen Arbeiten der alten Welt, und — was uns hier wichtig ist — seitdem dann die nordischen Völker hereinbrachen und nach dem Ende des weströmischen Reiches sich die germanischen und romanischen Staaten auf dem Boden der antiken Kultur mit deren Hilfsmitteln einzurichten begannen, haben von Martianus Capella ab solche enzyklopädische Arbeiten, wenn auch noch kümmerlich, den antiken Gedanken von der Abbildung der Welt in den Wissenschaften aufrechterhalten. In den drei großen Werken des Vincenz von Beauvais war ein solcher Begriff der Enzyklopädie am vollkommensten vertreten. Aus den durch das Mittelalter hindurch fortgehenden Inventarisierungen des Wissens ist nun die moderne philosophische Enzyklopädie hervorgegangen. Ihr grundlegendes Werk stammt von dem Kanzler Bacon: von ihm ab hat die Enzyklopädie bewußt das Prinzip der inneren Beziehungen der Wissenschaften gesucht. Hobbes zuerst entdeckte es in der natürlichen Ordnung der Wissenschaften, wie sie durch das Verhältnis bestimmt ist, nach welchem eine die Voraussetzung der andern ist. Im Zusammenhang mit der französischen Enzyklopädie haben dann D'Alembert und Turgot diesen Begriff der Philosophie als universaler Wissenschaft durchgeführt. Und auf dieser Grundlage hat schließlich Comte die philosophie positive als das System der inneren Beziehungen der Wissenschaften nach ihrer

Die Enzyklopädien. Bacon, D'Alembert, Comte.

Philosophie als die alle Einzelwissenschaften zusammenfassende Wissenschaft.

systematischen und historischen Abhängigkeit voneinander samt ihrem Abschluß in der Soziologie zur Darstellung gebracht. Auf diesem Standpunkt vollzog sich eine methodische Analysis der Einzelwissenschaften. Die Struktur einer jeden derselben wurde untersucht, es wurden die in dieser enthaltenen Voraussetzungen festgestellt, und in diesen ist nun das Prinzip der Beziehungen der Wissenschaften zueinander gewonnen worden; es konnte zugleich gezeigt werden, wie in diesem Fortgang von Wissenschaft zu Wissenschaft neue Methoden entstehen: schließlich wurde so als das eigentliche Werk der Philosophie die Soziologie gefordert und methodisch bestimmt. Und damit vollendete sich die mit der Aussonderung der positiven Wissenschaften in ihnen gesetzte Tendenz, ihren Zusammenhang aus ihnen selber, ohne Hinzuziehung einer allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundlegung, sonach als positive Philosophie, herzustellen. Es war ein bedeutsamer Versuch, Philosophie als den immanenten Zusammenhang der gegenständlichen Erkenntnis zu konstituieren. Wie diese positivistische Auffassung der Philosophie von dem in den mathematischen Naturwissenschaften entwickelten strengen Begriff des allgemeingültigen Wissens ausgeht: so liegt ihre weitere Bedeutung für die philosophische Arbeit darin, daß sie die so entspringenden Anforderungen geltend macht und die Wissenschaften reinigt von jedem unbeweisbaren Zusatz, der aus den metaphysischen Konzeptionen hervorgegangen ist. Schon durch diesen inneren Gegensatz zur Metaphysik ist die neue philosophische Stellung von der Metaphysik historisch bedingt. Es ist weiter aber die Richtung auf ein universales, allgemeingültiges Weltbegreifen, durch welche auch dieser Zweig der Philosophie mit ihrem Stamm zusammenhängt.

Bedeutung und Grenzen dieser positivistischen Begriffsbestimmung.

Diese zweite unmetaphysische Stellung des philosophischen Geistes reicht nun aber weit über das Gebiet des Positivismus hinaus. Indem sich in diesem durch die Überordnung der Naturerkenntnis über die geistigen Tatsachen eine Weltanschauung einmischt, wird er zu einer einzelnen Doktrin innerhalb dieser neuen Stellung des philosophischen Geistes. Wir finden dieselbe Stellung auch ohne diesen Zusatz weit verbreitet, und zwar wird sie von vielen und hervorragenden Forschern auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften eingenommen. Besonders wirksam tritt sie in der Staats- und Rechtswissenschaft hervor. Die Auffassung der Imperative, welche an die einem Staate Zugehörigen in der Gesetzgebung gerichtet sind, kann sich einschränken auf die Interpretation des Willens, der in ihnen zum Ausdruck kommt, und auf die logische Analyse und historische Erklärung, ohne auf allgemeine Prinzipien, wie etwa die Idee der Gerechtigkeit, zur Begründung des positiven Rechts und zur Prüfung seiner Richtigkeit zurückzugehen. In solchem Verhalten liegt eine dem Positivismus verwandte philosophische Stellung.

Diese zweite antimetaphysische Stellung der Philosophie findet als positivistische Auffassung der Wirklichkeit, zumal in dem heutigen Frankreich, darin die Grenze ihrer Macht, so groß diese auch dort heute ist, daß die in ihr enthaltene phänomenale Auffassungsweise nicht vermag, der Realität des

historischen Bewußtseins und der kollektiven Lebenswerte gerecht zu werden, und ebenso ist diese philosophische Stellung als positive Interpretation der Rechtsordnungen außerstande, Ideale zu begründen, die ein auf Umgestaltung der Gesellschaft gerichtetes Zeitalter leiten könnten.

Philosophie als
Geisteswissen-
schaft oder
Wissenschaft
der inneren
Erfahrung.

Suchte die erkenntnistheoretische Richtung das Unterscheidende der Philosophie in ihrer methodischen Stellung und fand in ihr die methodische Selbstbesinnung, das Streben der Philosophie nach letzten Voraussetzungen ihre Fortentwicklung, suchte andererseits das positive Denken das Charakteristische der Philosophie in ihrer Funktion innerhalb des Systems der Wissenschaften und setzte das Streben der Philosophie nach Universalität sich in ihm fort: so blieb noch die Möglichkeit übrig, der Philosophie ihren besonderen Gegenstand so zu suchen, daß darin ihr Streben nach Erfassung der Realität Befriedigung fände. Die Versuche, auf metaphysischem Wege in die Realität einzudringen, waren mißlungen, die Realität des Bewußtseins als Tatsache trat um so stärker in ihrer Bedeutung hervor. In der inneren Erfahrung ist diese Realität des Bewußtseins uns gegeben, und mit ihr die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie sie in den Geisteswissenschaften zur Erfassung gelangt, aus ihrem Ursprung tiefer zu erkennen. Die innere Erfahrung ist der Ausgangspunkt für die Logik, die Erkenntnistheorie und jede Lehre von der Erzeugung einer einheitlichen Weltansicht, und auf ihr beruhen Psychologie, Ästhetik, Ethik und verwandte Disziplinen. Das ganze so umschriebene Gebiet ist immer als philosophisch bezeichnet worden. Auf diesen Sachverhalt gründet sich diejenige Ansicht vom Wesen der Philosophie, welche sie als Wissenschaft der inneren Erfahrung oder als Geisteswissenschaft begreift.

Hume und die
schottisch-eng-
lische psycholo-
gische Schule.
J. St. Mill.
Beneke. Lipps.

Dieser Standpunkt hat sich seit der Zeit entwickelt, in welcher die Psychologie im 18. Jahrhundert durch die Ausbildung der Assoziationslehre eine empirische Grundlage erhielt und sich vor ihr ein weites Reich fruchtbarer Anwendungen in Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik auftat. David Hume in seinem Hauptwerk über die menschliche Natur sieht in dem auf die Erfahrung gegründeten Studium des Menschen die wahre Philosophie. Indem er die Metaphysik verwirft, die Erkenntnistheorie ausschließlich auf die neue Psychologie begründet und in dieser zugleich die erklärenden Prinzipien für die Geisteswissenschaften aufzeigt, entsteht ein in der inneren Erfahrung gegründeter Zusammenhang der Geisteswissenschaften. Nachdem die Naturwissenschaften geschaffen sind, liegt in diesem Zusammenhang, dessen Mittelpunkt die Lehre vom Menschen ist, die andere und größere Aufgabe für den menschlichen Geist. An ihm haben dann Adam Smith, Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Bain fortgearbeitet. John Stuart Mill will ganz wie Hume unter Philosophie „die wissenschaftliche Kenntnis vom Menschen als einem intellektuellen, moralischen und sozialen Wesen“ verstanden wissen. In Deutschland hat Beneke denselben Standpunkt vertreten. Er übernahm ihn von der englischen und schottischen Schule, und nur in dessen Durchführung steht er unter dem Einfluß von Herbart. In diesem Sinne erklärt er schon in

seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten“: „Dringt meine Ansicht durch, so wird die ganze Philosophie zur Naturwissenschaft der menschlichen Seele.“ Ihn leitete die große Wahrheit, daß die innere Erfahrung uns eine volle Wirklichkeit im Seelenleben aufschließt, während die in den Sinnen gegebene Außenwelt uns nur als Phänomen gegeben ist. Und er zeigte dann in seiner „pragmatischen Psychologie“, wie „alles was uns in der Logik, der Moral, der Ästhetik, der Religionsphilosophie, ja selbst in der Metaphysik für unsre Erkenntnis als Gegenstand vorliegt“, nur dann klar und tief erfaßt werden kann, „wenn wir es nach den Grundgesetzen der menschlichen Seelenentwicklung auffassen, wie sie in der (theoretischen) Psychologie in ihrem allgemeinsten Zusammenhange dargelegt werden“. Unter den späteren Denkern hat Theodor Lipps in seinen „Grundtatsachen des Seelenlebens“ ausdrücklich Philosophie als Geisteswissenschaft oder Wissenschaft von der inneren Erfahrung definiert.

Das große Verdienst dieser Denker für die Ausbildung der Geisteswissenschaften unterliegt keinem Zweifel. Erst seitdem die grundlegende Stellung der Psychologie in diesem Gebiete erkannt und unsre psychologischen Erkenntnisse auf die einzelnen Geisteswissenschaften angewandt worden sind, begannen diese den Anforderungen an allgemeingültiges Wissen sich anzunähern. Aber der neue philosophische Standpunkt der Philosophie als Wissenschaft von der inneren Erfahrung konnte die Frage nach der Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht beantworten und in seiner Eingeschränktheit vermochte er auch der Aufgabe, die der Positivismus sich mit Recht gestellt hat, nicht gerecht zu werden. So ist denn auch Theodor Lipps zu einer neuen Fassung seines Standpunktes fortgegangen.

Es macht sich nun in dieser Auffassung der Philosophie ein höchst bedeutsames Verhältnis dieser dritten unmetaphysischen Stellung des philosophischen Denkens zu den metaphysischen Problemen der Philosophie geltend, das auch Namengebung und geschichtlicher Verlauf bestätigen. Naturwissenschaften heben aus dem Erlebnis nur Teilinhalte heraus, welche zur Bestimmung der Veränderungen in der von uns unabhängigen physischen Welt dienen können. So hat es Naturerkenntnis nur mit Erscheinungen für das Bewußtsein zu tun. Der Gegenstand der Geisteswissenschaften dagegen ist die in der inneren Erfahrung gegebene Realität der Erlebnisse selber. Hier also besitzen wir eine Realität, erlebt — eben freilich nur erlebt —, welche zu erfassen die nie endende Sehnsucht der Philosophie ist. Man sieht, wie auch diese Abgrenzung einer Begriffsbestimmung der Philosophie den Zusammenhang ihres Wesens mit ihrem ursprünglichen Grundproblem aufrechterhält.

3. Schluß auf das Wesen der Philosophie. Die eine Seite des Ergebnisses aus dem historischen Sachverhalt ist negativ. In jeder der Begriffsbestimmungen erschien nur Ein Moment ihres Wesensbegriffs. Jede derselben war nur der Ausdruck eines Standpunktes, den die Philosophie an einer Stelle ihres Verlaufes eingenommen hat. Sie sprach aus, was einem oder mehreren Denkern in einer bestimmten Lage als Leistung der Philosophie erforderlich und möglich erschien. Jede derselben bestimmt einen be-

Das negative Ergebnis über die Begriffsbestimmungen der Philosophie.

sonderen Kreis von Erscheinungen als Philosophie und schließt aus diesem die anderen mit dem Namen Philosophie bezeichneten Erscheinungen aus. Die großen Gegensätze der Standpunkte, wie sie nun mit gleicher Kraft gegeneinander wirken, gelangen in Definitionen der Philosophie zum Ausdruck. Sie behaupten sich gleichberechtigt einander gegenüber. Und der Streit kann nur geschlichtet werden, wenn ein Standpunkt über den Parteien auffindbar ist.

Sie sind aus den systematischen Standpunkten entworfen.

Der Gesichtspunkt, aus welchem die dargestellten Begriffsbestimmungen der Philosophie entworfen worden sind, war sonach der des systematischen Philosophen, welcher aus dem Zusammenhang seines Systems in einer Definition auszusprechen sucht, was ihm als wertvolle und lösbare Aufgabe erscheint. Er ist damit unzweifelhaft in seinem Recht; er definiert dann seine eigene Philosophie; er leugnet nicht, daß die Philosophie im Laufe der Geschichte sich auch andere Aufgaben gestellt hat, er erklärt aber ihre Auflösung für unmöglich oder für wertlos, und so erscheint ihm die Arbeit der Philosophie an ihnen als eine lang anhaltende Illusion. Sofern der einzelne Philosoph sich dieses Sinnes seiner Begriffsbestimmung klar bewußt ist, kann über seine Berechtigung kein Zweifel sein, die Philosophie auf Erkenntnistheorie einzuschränken oder auf die Wissenschaften, die in der inneren Erfahrung gegründet sind, oder auf die systematische Ordnung der Wissenschaften, in welcher sie die Erkenntnis verwirklichen.

Der historische Standpunkt.

Die Aufgabe einer Wesensbestimmung der Philosophie, welche die Namengebung von ihr und die Begriffe der einzelnen Philosophen über sie deutlich macht, führt notwendig von dem systematischen zu dem historischen Standpunkt. Es ist zu bestimmen, nicht was jetzt oder hier als Philosophie gilt, sondern was immer und überall ihren Sachverhalt ausmacht. Alle die einzelnen Begriffe von ihr deuten nur auf diesen allgemeinen Sachverhalt, welcher die Mannigfaltigkeit dessen, was als Philosophie aufgetreten ist und die Unterschiede in diesen Auffassungen erklärlich macht. Und eben dadurch, daß die Selbstgewißheit, mit welcher die einzelnen Systeme in ihrer Eigenart auftreten und über Philosophie sich aussprechen, auf diesem historischen Standpunkt in ihrer Notwendigkeit verstanden wird, erweist sich die Überlegenheit dieses Standpunktes. Jede Lösung der philosophischen Probleme gehört, geschichtlich angesehen, einer Gegenwart und einer Lage in ihr an: der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, daß er, was er schafft, aus dem Fluß der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller. Hierin liegt der ewige Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein. Es ist jenen natürlich, das Vergangene vergessen zu wollen und das zukünftige Bessere nicht zu achten: dieses aber lebt in dem Zusammenfassen aller Zeiten, und es gewahrt in allem Schaffen des einzelnen die diesem mitgegebene Relativität und Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch ist das eigenste still getragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie. Denn in dem Philosophen der Gegenwart trifft das

eigene Schaffen zusammen mit dem geschichtlichen Bewußtsein, da seine Philosophie heute ohne dieses nur einen Bruchteil der Wirklichkeit umfassen würde. Sein Schaffen muß sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt. Dann wird ihm eine Auflösung dieses Widerspruchs möglich, wie sie an einer späteren Stelle hervortreten wird: er kann sich nun ruhig der Macht des geschichtlichen Bewußtseins überlassen, und auch sein eigenes Tagewerk kann er unter den Gesichtspunkt des historischen Zusammenhangs stellen, in welchem das Wesen der Philosophie in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht.

Auf diesem geschichtlichen Standpunkt wird jeder Einzelbegriff der Philosophie zu einem Fall, der auf das Bildungsgesetz zurückweist, das der Sachverhalt der Philosophie enthält. Und so unhaltbar jede der aus dem systematischen Standpunkt entworfenen Begriffsbestimmungen der Philosophie für sich ist, so wichtig sind sie nun doch alle für die Auflösung der Frage nach dem Wesen der Philosophie. Sind sie doch ein wesentlicher Teil des historischen Tatbestandes, aus dem wir nunmehr schließen.

Wir fassen zu diesem Schluß alle empirischen Data, die durchlaufen wurden, zusammen. Der Name Philosophie erwies sich als verteilt auf Tatbestände der verschiedensten Art. Eine außerordentliche Beweglichkeit zeigte sich in dem Wesen der Philosophie: ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sich-anpassen an die Zustände der Kultur: sie erfaßt Probleme als wertvoll und wirft sie dann wieder hin: auf einer Stufe der Erkenntnis erscheinen ihr Fragen als lösbar, die sie dann nachher als unauflöslich fallen läßt. Immer aber sahen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken. Und stets ringt in ihr der metaphysische Zug, in den Kern dieses Ganzen einzudringen, mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. Das sind die beiden Seiten, die ihrem Wesen eignen und sie auch vor den nächstverwandten Gebieten der Kultur auszeichnen. Im Unterschied von den Einzelwissenschaften sucht sie die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels selbst. Und im Unterschied von Kunst und Religion will sie diese Lösung in allgemeingültiger Weise geben. Denn das ist nun das Hauptergebnis aus dem erörterten historischen Tatbestande: ein folgerichtiger, in sich geschlossener geschichtlicher Zusammenhang führt von der metaphysischen Welterkenntnis der Griechen, welche das große Rätsel der Welt und des Lebens allgemeingültig aufzulösen unternahm, bis zu dem radikalsten Positivisten oder Skeptiker der Gegenwart; alles was in der Philosophie geschieht, ist irgendwie durch diesen Ausgangspunkt, durch ihr Grundproblem bestimmt; alle Möglichkeiten werden durchlaufen, wie der menschliche Geist sich zu dem Rätsel der Welt und des Lebens verhalten kann. In diesem historischen Zusammenhang ist die Leistung jeder einzelnen philosophischen Position die Verwirklichung einer Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen; jede brachte einen Wesenszug der Philosophie zum Ausdruck, und sie wies zugleich durch ihre Begrenzung auf

Ableitung der einzelnen Wesenszüge.

Philosophie als eine Funktion im Zweck-zusammenhang der Gesellschaft.

den teleologischen Zusammenhang, in dem sie bedingt ist — als Teil eines Ganzen, in welchem allein die ganze Wahrheit ist. Dieser zusammengesetzte historische Tatbestand erklärt sich daraus, daß die Philosophie eine Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft ist, welche durch die der Philosophie eigene Leistung bestimmt ist. Wie sie in ihren einzelnen Positionen diese Funktion erfüllt, ist bedingt von deren Verhältnis zum Ganzen und zugleich von der Kulturlage nach Zeit, Ort, Lebensverhältnissen, Persönlichkeit. Daher duldet sie keine starren Abgrenzungen durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Methode.

Diese Funktion setzt die Einzelner, in denen sie wirksam ist, in einen Zusammenhang.

Dieser Sachverhalt, der das Wesen der Philosophie bildet, verbindet alle philosophischen Denker. Hier findet ein wesentlicher Zug seine Erklärung, der uns an den Erscheinungen der Philosophie entgegengetreten ist. Der Name Philosophie, so sahen wir, bezeichnet ein gleichförmig Wiederkehrendes, das überall da ist, wo dieser Name auftritt, zugleich aber einen inneren Zusammenhang derer, die daran teilnehmen. Wenn die Philosophie eine Funktion ist, die in der Gesellschaft eine bestimmte Leistung vollbringt, so setzt sie diejenigen, in denen dieser Zweck lebt, dadurch in ein inneres Verhältnis. Die Häupter der Philosophenschulen sind so mit ihren Schülern verbunden. In den Akademien, die seit der Begründung der Einzelwissenschaften dann hervorgetreten sind, finden wir diese Einzelwissenschaften in gemeinsamer Arbeit, sich wechselseitig ergänzend, getragen von der Idee der Einheit des Wissens, und das Bewußtsein dieses Zusammenhangs verkörpert sich in philosophischen Naturen wie Platon, Aristoteles und Leibniz. Endlich haben im Verlauf des 18. Jahrhunderts auch die Universitäten sich zu Organisationen der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit entwickelt, in welcher die Lehrer untereinander und mit den Schülern verbunden sind, und auch in ihnen fiel der Philosophie die Funktion zu, das Bewußtsein von Begründung, Zusammenhang und Ziel des Wissens lebendig zu erhalten. Alle diese Organisationen umfaßt der innere Zweckzusammenhang, in welchem von Thales und Pythagoras ab ein Denker dem andern Probleme aufgibt und Wahrheiten überliefert: Möglichkeiten der Lösung werden in solcher Aufeinanderfolge durchgedacht: Weltanschauungen werden fortgebildet. Die großen Denker wirken als Kräfte auf jede Folgezeit.

Neue Aufgabe, welche Namengebung, Begriffsbildung und historischer Zusammenhang stellen.

III. Die Zwischenglieder zwischen der Philosophie und der Religiosität, Literatur und Dichtung. Die Systeme der großen Denker, in denen sich in erster Linie und unbezweifelbar die Philosophie darstellt, und der Zusammenhang dieser Systeme in der Geschichte haben uns zu einer kernhaften Einsicht in die Funktion der Philosophie geführt. Aus dieser Funktion der Philosophie kann nun aber die Verteilung der Namen Philosophie und philosophisch noch nicht vollständig abgeleitet werden. Diese Namen erstrecken sich auch auf Erscheinungen, die nicht ausschließlich von dieser Funktion der Philosophie bestimmt sind. Der Horizont der Betrachtung muß sich erweitern, um diese Tatsachen zu erklären.

Die Verwandtschaft der Philosophie mit Religion, Literatur und Dichtung ist stets bemerkt worden. Das innere Verhältnis zu dem Welt- und Lebensrätsel ist allen dreien gemeinsam. Und so sind denn die Namen Philosophie und philosophisch oder ihnen verwandte Bezeichnungen sowohl auf geistige Tatbestände im Gebiet der Religiosität als auf solche der Lebenserfahrung, der Lebensführung, des schriftstellerischen Wirkens und der Dichtung übertragen worden.

Die griechischen Apologeten bezeichnen kurzweg das Christentum als Philosophie. Christus löst nach Justin als die Mensch gewordene göttliche Vernunft definitiv die Fragen, mit denen die wahrhaften Philosophen gerungen haben. Und nach Minucius Felix besteht die Philosophie, die sich im Christentum vollendet, in den ewigen Wahrheiten über Gott, menschliche Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit, die in der Vernunft gegründet sind und durch sie erwiesen werden können: die Christen sind heute die (wahren) Philosophen und die Philosophen in den heidnischen Zeiten sind schon Christen gewesen. Eine andere sehr bedeutende christliche Gruppe bezeichnet das Wissen, das den Glauben vollendet, als Gnosis. Die häretische Gnosis gründet sich in der Erfahrung von der moralischen Macht des Christentums, die Seele von der Sinnlichkeit zu befreien, und sie gibt dieser Erfahrung eine metaphysische Interpretation in religionsgeschichtlichen Intuitionen. Innerhalb der Kirche hat der Alexandriner Clemens die Gnosis als den zum Wissen erhobenen christlichen Glauben gefaßt und ihr das Recht zugesprochen, den höheren Sinn der heiligen Schriften zu deuten. Origenes bestimmt in der Schrift über die Prinzipien, dem durchgeführten System der kirchlichen Gnosis, diese als das Verfahren, welches den in der Tradition der Apostel enthaltenen Wahrheiten ihre Begründung gibt. Und innerhalb der gleichzeitigen griechisch-römischen Spekulation tritt ein analoges Zwischenglied im Neuplatonismus auf: denn der philosophische Trieb findet hier seine letzte Befriedigung in der mystischen Vereinigung mit der Gottheit, sonach in dem religiösen Vorgang: daher Porphyrios Motiv und Ziel der Philosophie in der Rettung der Seele erblickt und Proklos für seine Denkarbeit den Namen der Theologie dem der Philosophie vorzieht. Die Denkmittel, durch welche Religion und Philosophie zu innerer Einheit gebracht werden, sind in allen diesen Systemen dieselben. Das erste ist die Logoslehre. In der göttlichen Einheit ist eine Kraft gegründet sich mitzuteilen, und so gehen aus ihr als wesensverwandt die philosophischen wie die religiösen Formen der Mitteilung hervor. Das andere Denkmittel ist die allegorische Auslegung. Durch sie wird das Partikulare und Historische in dem Religionsglauben und den heiligen Schriften zu einer universalen Weltanschauung erhoben. In den Systemen selber werden philosophischer Trieb, Religionsglaube, verstandesmäßige Begründung und mystische Vereinigung mit der Gottheit so miteinander verbunden, daß die religiösen und die philosophischen Prozesse als Momente desselben Vorgangs sich darstellen. Denn in diesem Zeitalter des großen Ringens der Religionen entsteht nun aus der Anschauung der Entwicklung der bedeutenden Persönlichkeiten der neue schöp-

Die Formen
zwischen Reli-
gion und Philo-
sophie. Gnosis.
Mystik.

ferische Gedanke von einem allgemeinen Typus der Entwicklungsgeschichte der höheren Seelen. Auf ihm beruhen dann die höchsten Formen der mittelalterlichen Mystik, so daß auch in ihnen nicht eine bloße Vermischung dieser beiden Gebiete, sondern ein psychologisch tief gesehener innerer Zusammenhang derselben anzuerkennen ist. Ein solches geistiges Phänomen mußte ein völliges Schwanken in der Namengebung zur Folge haben. Noch Jakob Böhme bezeichnet sein Lebenswerk als eine heilige Philosophie.

Deuten schon alle diese Tatsachen auf die innere Beziehung von Religiosität und Philosophie, so wird sie schließlich darin offensichtlich, daß die Geschichte der Philosophie diese Zwischenglieder zwischen ihr und der Religiosität nicht aus sich ausschließen kann. Dieselben haben ihre Stelle in dem Fortgang von der Lebenserfahrung zum psychologischen Bewußtsein über dieselbe wie in der Entstehung und der Ausbildung der Lebensanschauung. So nötigt diese Zwischenschicht zwischen der Religiosität und der Philosophie, hinter die bisher festgestellten Wesenszüge der Philosophie zu Zusammenhängen von weiterem Umfang und tieferer Grundlage zurückzugehen.

Formen
zwischen Philo-
sophie und Kunst
der Lebensfüh-
rung, Literatur,
Dichtung.

Dieselbe Nötigung ergibt sich auch, wenn wir die Beziehungen zu Lebenserfahrung, Literatur und Dichtung ins Auge fassen, wie sie in Namengebung, Begriffsbestimmung und historischem Zusammenhang sich erweisen. Diejenigen, die als Schriftsteller für ihre Einwirkung auf das Publikum einen unangreifbaren Standpunkt zu gewinnen streben, begegnen sich auf diesem Wege mit denen, welche von der philosophischen Forschung aus selber vorwärtsschreiten und, am System verzweifelnd, das Wissen über das Leben freier, menschlicher begründen und aussprechen wollen.

Als Vertreter der ersten Klasse kann Lessing angesehen werden. Sein Naturell hatte ihn zum Schriftsteller gemacht. Als junger Mensch nahm er von den philosophischen Systemen Notiz, dachte jedoch nicht daran, in ihrem Streit Partei zu nehmen. Aber jede der kleinen und großen Aufgaben, die er sich setzte, nötigte ihn, feste Begriffe und Wahrheiten aufzusuchen. Wer das Publikum führen will, muß selbst auf einem sicheren Weg sein. So wurde er von eingeschränkten Aufgaben zu Problemen von immer allgemeinerer Art fortgeführt. Ohne die systematische Arbeit des Philosophen durchzumachen, löste er diese Probleme aus der Kraft seines eigenen Wesens, wie die Zeit es formiert hatte. Ein Lebensideal erhob sich in ihm aus dem Leben selber; aus der Philosophie um ihn her kam die deterministische Lehre ihm zu, und die Menschen, die er so gut kannte, bestätigten sie; auf diesen Grundlagen entstand ihm dann in seinen theologischen Studien eine gewisse Vorstellung von der göttlichen Kraft, in welcher der notwendige Zusammenhang der Dinge gegründet ist. Diese Momente und andere, die ihnen verwandt waren, führten ihn so zu einer gewissen inneren Struktur seiner Ideen, die von den Wesenszügen der Philosophie, wie sie dargelegt worden sind, immer noch sehr verschieden ist. Und doch trägt niemand Bedenken, von Lessings Philosophie zu reden. Er greift an einer bestimmten Stelle in die

Geschichte dieses Lebensgebietes ein und behauptet da seinen Platz. In all den Schriftstellern sonach, für die er repräsentativ ist, haben wir es mit einer Zwischenschicht zu tun, welche die Philosophie mit der Literatur verbindet.

Eben derselben Zwischenschicht gehört nun auch die andere Klasse an, die von der systematischen Philosophie fortging zu einer subjektiveren, formloseren Art, das Lebens- und Welträtsel aufzulösen. Diese Gruppe nimmt in der Geschichte des menschlichen Geistes eine sehr hervorragende Stelle ein. Vor allem, so oft eine Epoche des systematischen Denkens zu Ende gegangen war, so oft die Lebenswerte, die in ihr galten, der veränderten Lage des Menschen nicht mehr entsprachen und die fein und subtil durchgearbeitete begriffliche Welterkenntnis neu erfahrenen Tatsachen nicht mehr genug tun konnte, traten solche Denker hervor und kündeten einen neuen Tag im Leben der Philosophie an. Von dieser Art waren jene Philosophen der stoisch-römischen Schule, die von der Philosophie des Handelns aus dahin kamen, die Last der griechischen Systematik von sich zu werfen und in einer freieren Interpretation des Lebens selber ihr Ziel zu suchen. Mark Aurel, der in seinen Selbstgesprächen die genialste Form für dies Verfahren gefunden hat, sieht das Wesen der Philosophie in einer Lebensverfassung, der gemäß der Gott in unserm Innern von der Gewalt der Welt unabhängig und von ihrem Schmutz rein erhalten wird. Doch hatten diese Denker einen festen Hintergrund für ihre Lebensbetrachtung in der Systematik der stoischen Lehre, und so blieben sie noch in einer direkten inneren Verbindung mit der Bewegung der unter der Forderung der Allgemeingültigkeit stehenden Philosophie. Ja, sie haben in dieser Philosophie ihren Platz als Fortentwicklung der auf dem pantheistischen Determinismus aufgebauten Persönlichkeitslehre: einer Richtung, die in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts wiedergekehrt ist und auch da wegen des Charakters einer solchen Persönlichkeitslehre eine starke Tendenz zeigt, in freieren Darstellungen sich auszusprechen. Deutlicher aber löst sich von der Philosophie mit ihrer Forderung der Allgemeingültigkeit eine Reihe moderner Denker los. Die Kunst der Lebenserfahrung und Lebensführung im Zeitalter der Renaissance hat als ihre feinste Blüte die Essays des Montaigne gezeitigt. Montaigne läßt die Lebensbeurteilung der mittelalterlichen Philosophie hinter sich, und entschiedener noch als Mark Aurel gibt er jede Anforderung an Begründung und Allgemeingültigkeit auf. Seine Arbeiten erstrecken sich nur in gelegentlichen und kurzen Ausführungen über das Studium des Menschen hinaus: seine Essays sind ihm seine Philosophie. Denn diese ist die Bildnerin der Urteilskraft und der Sitten, ja im Grunde sind Festigkeit, Aufrichtigkeit die wahre Philosophie selbst. Und wie Montaigne selbst sein Werk als Philosophie bezeichnet, ist er an seinem Platze unentbehrlich in der Geschichte dieses Lebensgebietes. Ebenso haben Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, selbst Tolstoj, Maeterlinck in der Gegenwart irgendeine Beziehung zur systematischen Philosophie und noch selbstbewußter, härter als Montaigne wenden sie sich von ihr ab, noch folgerichtiger haben sie jede Verbindung mit Philosophie als Wissenschaft aufgehoben.

Alle diese Erscheinungen sind, ebenso wie die Mystik, nicht eine trübe Mischung der Philosophie mit einem andern Lebensgebiet, sondern wie in dieser kommt auch in ihnen eine seelische Entwicklung zum Ausdruck. Suchen wir das Wesen dieser modernen Lebensphilosophie zu erfassen. Es bildet die Eine Seite derselben, wie hier in allmählicher Abstufung die methodischen Forderungen der Allgemeingültigkeit und Begründung nachlassen; das Verfahren, das aus der Lebenserfahrung eine Deutung des Lebens gewinnt, nimmt in dieser Abstufung immer freiere Formen an; Aperçus werden zur unmethodischen, aber eindrucksvollen Lebensdeutung verbunden. Diese Gattung der Schriftstellerei ist darin der antiken Kunst der Sophisten und Rhetoren, welche Platon so scharf aus dem Bezirk der Philosophie verwies, verwandt, daß an die Stelle des methodischen Beweises die Überredung tritt. Und dennoch verknüpft eine starke innere Beziehung einige dieser Denker mit der philosophischen Bewegung selbst. Ihre Kunst der Überredung ist eigen verbunden mit einem furchtbaren Ernst und einer großen Wahrhaftigkeit. Ihr Auge bleibt auf das Rätsel des Lebens gerichtet, aber sie verzweifeln daran, dieses vermittels einer allgemeingültigen Metaphysik, auf Grund einer Theorie des Weltzusammenhangs aufzulösen; das Leben soll aus ihm selber gedeutet werden — das ist der große Gedanke, der diese Lebensphilosophen mit der Welt-erfahrung und mit der Dichtung verknüpft. Von Schopenhauer ab hat dieser Gedanke sich immer feindlicher gegen die systematische Philosophie entwickelt; jetzt bildet er den Mittelpunkt der philosophischen Interessen der jungen Generation. Eine Richtung der Literatur von eigener Größe und selbständigem Charakter kommt in diesen Schriften zum Ausdruck. Und wie sie den Namen der Philosophie selbst für sich in Anspruch nehmen, bereiten sie, wie die religiösen Denker es einstmals taten, heute neue Entwicklungen der systematischen Philosophie vor. Denn nachdem die allgemeingültige Wissenschaft der Metaphysik für immer zerstört ist, muß eine von ihr unabhängige Methode gefunden werden, Bestimmungen über Werte, Zwecke und Regeln des Lebens zu finden, und auf der Grundlage der beschreibenden und zergliedernden Psychologie, welche von der Struktur des Seelenlebens ausgeht, wird innerhalb methodischer Wissenschaft eine, wenn auch bescheidenere und weniger diktatorische Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein, welche die Lebensphilosophen der Gegenwart sich gestellt haben.

Das zusammengesetzte Verhältnis, das zwischen Religion, Philosophie, Lebenserfahrung, Dichtung in dieser Schicht sich auftut, nötigt uns zurückzugreifen auf die Beziehungen, die zwischen diesen Kräften der Kultur in der Einzelperson und in der Gesellschaft obwalten. Die Unsicherheit der Abgrenzung, wie sie in der Beweglichkeit der Merkmale der Philosophie begründet ist und zurückweist auf die Begriffsbestimmung der Philosophie als einer Funktion, kann erst ganz verstanden werden, wenn wir auf den Lebenszusammenhang im Individuum und in der Gesellschaft zurückgehen und ihm die Philosophie einordnen. Dies geschieht durch die Anwendung eines neuen Verfahrens.

B. Das Wesen der Philosophie verstanden aus ihrer Stellung in der geistigen Welt.

Aus den Tatbeständen, die den Namen der Philosophie tragen, und aus den Begriffen von ihnen, wie sie in der Geschichte der Philosophie sich gebildet haben, sind bisher induktiv die Wesenszüge derselben abgeleitet worden. Sie führten zurück auf eine Funktion der Philosophie als eines gleichförmigen Sachverhalts in der Gesellschaft. Und durch diesen gleichförmigen Sachverhalt fanden wir alle philosophierenden Personen zu dem inneren Zusammenhang der Geschichte der Philosophie verbunden. In vielartigen Zwischenformen erschien dann Philosophie in dem Bereich von Religion, Reflexion über das Leben, Literatur, Dichtung. Diese Induktionen aus dem historischen Tatbestand erhalten nun ihre Bestätigung und ihre Verbindung zu der abschließenden Erkenntnis des Wesens der Philosophie, indem diese in den Zusammenhang eingeordnet wird, in welchem sie ihre Funktion ausübt: so wird ihr Begriff durch die Darstellung seines Verhältnisses zu den übergeordneten und den nebengeordneten vollendet.

Aufgabe der Einordnung der Funktion der Philosophie in den allgemeinen Zusammenhang, dem sie angehört.

I. Einordnung der Funktion der Philosophie in den Zusammenhang des Seelenlebens, der Gesellschaft und der Geschichte.
1. Stellung in der Struktur des Seelenlebens. Historisch gegebene Züge verstehen wir immer nur aus der Innerlichkeit des Seelenlebens. Die Wissenschaft, welche diese Innerlichkeit beschreibt und zergliedert, ist die deskriptive Psychologie. Sie erfäßt daher auch die Funktion der Philosophie in dem Haushalt des geistigen Lebens gleichsam von innen und bestimmt sie in ihrem Verhältnis zu den nächstverwandten geistigen Leistungen. So vollendet sie den Wesensbegriff der Philosophie. Denn die Begriffe, unter welche der von der Philosophie gehört, haben zu ihrem Inhalt die innere Beziehung der Merkmale, welche auf Grund von Innehaben des Erlebten und von Nachverstehen anderer einen realen Zusammenhang darstellen; wogegen die theoretische Naturwissenschaft nur an in den Sinnen gegebenen Phänomenen Gemeinsamkeiten feststellt.

Alle menschlichen Erzeugnisse entspringen aus dem Seelenleben und dessen Beziehungen zur äußeren Welt. Da nun die Wissenschaft überall Regelmäßigkeiten aufsucht, so muß auch das Studium der geistigen Erzeugnisse von den Regelmäßigkeiten im Seelenleben ausgehen. Diese sind von zweierlei Art. Das Seelenleben zeigt Gleichförmigkeiten, die an den Veränderungen in ihm festgestellt werden können. In bezug auf diese verhalten wir uns ähnlich wie gegenüber der äußeren Natur. Die Wissenschaft stellt sie fest, indem sie aus den zusammengesetzten Erlebnissen einzelne Prozesse aussondert und Regelmäßigkeiten an denselben induktiv erschließt. So erkennen wir die Prozesse von Assoziation, Reproduktion oder Apperzeption. Jede Veränderung ist hier ein Fall, der in dem Verhältnis der Unterordnung unter die Gleichförmigkeiten steht. Sie bilden eine Seite des psychologischen Erklä-

Seelenleben, Regelmäßigkeiten desselben, zwei Arten solcher Regelmäßigkeiten.

rungsgrundes für die geistigen Erzeugnisse: so enthalten die eigentümlichen Bildungsprozesse, in welchen Wahrnehmungen zu Phantasiebildern sich umbilden, den einen Teil der Erklärungsgründe für Mythos, Sage, Legende und künstlerisches Schaffen. Die Vorgänge des Seelenlebens sind aber noch durch eine andere Art der Beziehung miteinander verbunden. Sie sind als Teile zum Zusammenhang des Seelenlebens vereinigt. Diesen Zusammenhang nenne ich die psychische Struktur. Sie ist die Anordnung, nach welcher psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit im entwickelten Seelenleben durch eine innere erlebbare Beziehung miteinander verbunden sind. Die Grundform dieses seelischen Zusammenhangs ist dadurch bestimmt, daß sich alles psychische Leben von seinem Milieu bedingt findet und rückwärts auf dies Milieu zweckmäßig einwirkt. Empfindungen werden hervorgerufen und repräsentieren die Mannigfaltigkeit der äußeren Ursachen; angeregt durch das Verhältnis dieser Ursachen zu unserem Eigenleben, wie es in dem Gefühl sich äußert, wenden wir diesen Eindrücken unser Interesse zu, wir apperzipieren, unterscheiden, verbinden, urteilen und schließen: unter der Einwirkung des gegenständlichen Auffassens entstehen auf der Grundlage der Gefühlsmannigfaltigkeit immer richtigere Abschätzungen des Wertes der Lebensmomente und der äußeren Ursachen für dies Eigenleben und das System seiner Triebe: von diesen Wertschätzungen geleitet, ändern wir durch zweckmäßige Willenshandlungen die Beschaffenheit des Milieus oder wir passen die eigenen Lebensvorgänge durch die innere Tätigkeit des Willens unseren Bedürfnissen an. Das ist menschliches Leben. Und in seinem Zusammenhang sind Wahrnehmung, Erinnerung, Denkprozeß, Trieb, Gefühl, Begehren, Willenshandlung auf die mannigfaltigste Weise miteinander verwebt. Jedes Erlebnis, als einen Moment unseres Daseins erfüllend, ist zusammengesetzt.

Die Struktur des Seelenlebens.

Der psychische Strukturzusammenhang hat einen teleologischen Charakter. Wo in Lust und Leid die seelische Einheit das ihr Wertvolle erfährt, reagiert sie in Aufmerksamkeit, Auswahl der Eindrücke und Verarbeitung derselben, in Streben, Willenshandlung, Wahl unter ihren Zielen, Aufsuchen der Mittel für ihre Zwecke.

Gegenständliches Auffassen und Wirklichkeitserkenntnis.

So macht schon innerhalb des gegenständlichen Auffassens eine Zielstrebigkeit sich geltend: die Formen der Repräsentation irgendeiner Wirklichkeit bilden Stufen in einem Zweckzusammenhang, in welchem das Gegenständliche zu immer vollständigerer und bewußterer Repräsentation gelangt. Diese Verhaltensweise, in der wir das Erlebte und Gegebene auffassen, erzeugt unser Weltbild, unsere Begriffe von Wirklichkeit, die Einzelwissenschaften, an welche die Erkenntnis dieser Wirklichkeit sich verteilt — sonach den Zweckzusammenhang der Wirklichkeitserkenntnis. — An jeder Stelle dieses Vorgangs wirken Trieb und Gefühl. In diesen ist der Mittelpunkt unserer seelischen Struktur; alle Tiefen unseres Wesens werden von da aus bewegt. Wir suchen eine Lage unseres Lebensgefühls, welche auf irgendeine Art unsere Wünsche schweigen macht. Das Leben befindet sich in der beständigen Annäherung an dieses Ziel; bald scheint es dasselbe ergriffen zu haben, bald entfernt es

Gefühl, Wertbestimmung und Lebenserfahrung.

sich wieder von ihm. Nur die fortschreitenden Erfahrungen lehren jeden einzelnen, worin für ihn das dauernd Wertvolle besteht. Die Hauptarbeit des Lebens ist nach dieser Seite, durch Illusionen hindurch zu der Erkenntnis dessen zu kommen, was uns wahrhaft wertvoll ist. Den Zusammenhang von Vorgängen, in dem wir die Lebenswerte und die Werte der Dinge erproben, nenne ich Lebenserfahrung. Sie setzt die Kenntnis dessen voraus, was ist — sonach unser gegenständliches Auffassen, und für sie können unsere Willenshandlungen, deren nächster Zweck auf Veränderungen draußen oder in uns selbst gerichtet ist, zugleich Mittel der Feststellung der Werte unserer Lebensmomente wie der äußeren Dinge sein — falls sich unser Interesse hierauf richtet. Durch Menschenkenntnis, Historie, Dichtung erweitern sich die Mittel der Lebenserfahrung und ihr Horizont. Und auch auf diesem Gebiete kann unser Leben seine Sicherheit erst durch die Erhebung zu allgemeingültigem Wissen erlangen. Ob dieses je die Frage nach dem unbedingt Wertvollen beantworten kann? — Auf das Bewußtsein von den Werten des Lebens ist ein dritter und letzter Zusammenhang gegründet, in welchem wir durch unsere Willenshandlungen Sachen, Menschen, Gesellschaft, uns selbst zu leiten und zu ordnen streben. Ihm gehören Zwecke, Güter, Pflichten, Regeln des Lebens, die ganze ungeheure Arbeit unseres praktischen Handelns in Recht, Wirtschaft, Regulierung der Gesellschaft, Herrschaft über die Natur. Auch innerhalb dieser Verhaltungsweise geht das Bewußtsein zu immer höheren Formen fort, wir suchen als die letzte höchste ein Handeln auf Grund eines allgemeingültigen Wissens, und wieder entsteht die Frage, wieweit dies Ziel erreichbar ist.

Wille, Zweck
und Regel.

Ein Wesen, in welchem eine Zielstrebigkeit gesetzt ist, die irgendwie auf die in den Trieben geforderten Lebenswerte gerichtet ist, das in der Differenzierung der Leistungen und ihrer wechselseitigen inneren Beziehung auf dies Ziel hin sich auswirkt — wird sich entwickeln. So entspringt aus der Struktur des Seelenlebens seine Entwicklung. Jeder Moment, jede Epoche unseres Lebens hat einen selbständigen Wert in sich, sofern ihre besonderen Bedingungen eine bestimmte Art von Befriedigung und Erfüllung unseres Daseins möglich machen; zugleich aber sind alle Lebensstufen miteinander verbunden zu einer Entwicklungsgeschichte, indem wir streben, in dem Fortrücken der Zeit eine immer reichere Entfaltung der Lebenswerte, eine immer fester und höher geformte Gestalt des Seelenlebens zu erreichen. Und auch hier zeigt sich wieder dasselbe Grundverhältnis zwischen Leben und Wissen: in der Steigerung der Bewußtheit, in der Erhebung unseres Tuns zu gültigem, wohlbegründetem Wissen liegt eine wesentliche Bedingung für die feste Gestalt unseres Inneren.

Seelische
Entwicklung.

Dieser innere Zusammenhang lehrt, wie die empirisch festgestellte Funktion der Philosophie aus den Grundeigenschaften des Seelenlebens mit innerer Notwendigkeit hervorgegangen ist. Stellt man sich ein Individuum vor, das ganz isoliert wäre und dazu frei von den Zeitschranken des Einzellebens, so wird in dieser Auffassung der Wirklichkeit, Erleben der Werte, Verwirklichung

Einordnung der
Funktion der
Philosophie in
die seelische
Struktur.

der Güter nach Regeln des Lebens stattfinden: eine Besonnenheit über sein Tun muß in ihm entstehen, und sie wird sich erst vollenden in einem allgemeingültigen Wissen über dasselbe; und wie in den Tiefen dieser Struktur Auffassen von Wirklichkeit, innere Gefühlserfahrung der Werte und die Realisierung von Lebenszwecken miteinander verbunden sind, so wird es diesen inneren Zusammenhang in allgemeingültigem Wissen zu erfassen streben. Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muß auch zu irgendeiner Vereinigung im denkenden Bewußtsein gebracht werden. So entsteht in diesem Individuum die Philosophie. Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt, jeder, an welcher Stelle er stehe, ist in irgendeiner Annäherung an sie begriffen, und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen.

Die soziale Struktur und die Regelmäßigkeiten der Vorgänge in ihr.

2. Die Struktur der Gesellschaft und die Stellung von Religion, Kunst und Philosophie in derselben. Der Einzelmensch als isoliertes Wesen ist eine bloße Abstraktion. Blutsverwandtschaft, örtliches Zusammenleben, Zusammenwirken in der Arbeitsteilung, Machtbeziehung in Herrschaft und Gehorsam machen das Individuum zum Gliede der Gesellschaft. Da nun diese Gesellschaft aus den strukturierten Individuen besteht, wirken sich in ihr dieselben strukturellen Regelmäßigkeiten aus. Die subjektive und immanente Zweckmäßigkeit in den Individuen äußert sich in der Geschichte als Entwicklung. Die einzelseelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens. Die Differenzierung und höhere Beziehung der differenzierten Leistungen aufeinander im Individuum nimmt in der Gesellschaft als Arbeitsteilung festere und wirksamere Formen an. Die Entwicklung wird durch die Verkettung der Geschlechter unbeschränkt: denn die Erzeugnisse jeder Art von Arbeit bestehen fort als Grundlage für immer neue Generationen; geistige Arbeit breitet sich beständig räumlich aus, geleitet vom Bewußtsein der Solidarität und des Fortschritts: so entstehen Kontinuität der gesellschaftlichen Arbeit, Wachstum der in ihr aufgewandten geistigen Energie und zunehmende Gliederung der Arbeitsleistungen. Diese rationalen Momente, die im Leben der Gesellschaft wirken und von der sozialen Psychologie erkannt werden, stehen unter Bedingungen, auf denen das eigenste Wesen geschichtlichen Daseins beruht; Rasse, Klima, Lebensverhältnisse, ständische und politische Entwicklung, persönliche Eigenart der Individuen und ihrer Gruppen geben jedem geistigen Erzeugnis seinen besonderen Charakter; aber in all dieser Mannigfaltigkeit entstehen doch aus der immer gleichen Struktur des Lebens dieselben Zweckzusammenhänge, die ich als Systeme der Kultur bezeichne: nur in verschiedenen geschichtlichen Modifikationen. Die Philosophie kann jetzt bestimmt werden als eines dieser Kultursysteme der menschlichen Gesellschaft. Denn in dem Nebeneinander der Personen und der Abfolge der Geschlechter sind diejenigen, in denen die Funktion, durch allgemeingültige Begriffe sich zu Welt- und Lebensrätseln in Verhältnis zu setzen, enthalten ist, zu einem Zweckzusammenhang verbunden. Es ist nunmehr die

Philosophie ein Zweckzusammenhang in der Gesellschaft (Kultursystem).

Aufgabe, den Ort dieses Kultursystems im Haushalt der Gesellschaft zu bestimmen.

In der Wirklichkeitserkenntnis verketteten sich die Erfahrungen der Generationen auf der Grundlage der Gleichartigkeit des Denkens und der Identität der von uns unabhängigen Welt. Wie sie so in beständiger Erweiterung begriffen ist, differenziert sie sich in der wachsenden Zahl von Einzelwissenschaften, und bleibt doch Eine durch die sie alle verbindende Beziehung auf das Eine Wirkliche und die ihnen gemeinsame Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. So hat an diesen Einzelwissenschaften die Kultur unseres Geschlechtes ihre feste, allverbindende, allvorwärtsdringende leitende Grundlage.

Der Zweckzusammenhang des gegenständlichen Auffassens (die Einzelwissenschaften) und der Willenshandlungen (die Lebensordnungen).

Von diesem großen System erstreckt sich die menschliche Kultur bis zu dem Inbegriff derjenigen ihrer Systeme, in denen sich die Willenshandlungen zusammengefaßt und differenziert haben. Denn auch die Willenshandlungen der Individuen sind zu Zusammenhängen verbunden, welche im Wechsel der Generationen sich erhalten. Die Regelmäßigkeiten in den einzelnen Sphären des Handelns, die Selbigkeit der Wirklichkeit, auf welche es sich bezieht, die Forderung des Ineinandergreifens der Handlungen für die Realisierung gewisser Zwecke erwirken die Kulturzusammenhänge von wirtschaftlichem Leben, Recht und Naturbeherrschung. All dies Tun ist mit Lebenswerten erfüllt; Freude, Steigerung unseres Daseins liegt in solchen Tätigkeiten selbst und wird aus ihnen gewonnen.

Es gibt aber zunächst jenseit dieser Spannung des Willens einen Genuß der Lebenswerte und der Werte der Dinge, in welchem wir ausruhen von dieser Spannung: Lebensfreude, Geselligkeit und Fest, Spiel und Scherz: das ist dann die Luft, in welcher die Kunst sich entfaltet, deren Eigenstes ist, in einer Region des freien Spieles zu verweilen, in der doch zugleich die Bedeutung des Lebens sichtbar wird. Ein romantisches Denken hat oftmals die Verwandtschaft von Religion, Kunst und Philosophie hervorgehoben. Dasselbe Welt- und Lebensrätsel steht ja vor der Dichtung, der Religion und der Philosophie; ein verwandtes Verhältnis zu dem gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang ihrer Lebenssphäre ist im Religiösen, im Dichter und im Philosophen: umfungen von dieser sind sie doch einsam: ihr Schaffen erhebt sich über alle Ordnungen um sie her in eine Region, in der sie ganz allein den überall wirkenden Kräften der Dinge gegenüberstehen — über alle geschichtlichen Relationen zu dem zeitlosen Umgang mit dem, was immer und überall Leben erwirkt. Sie fürchten die Bande, mit denen Vergangenheiten und Ordnungen ihr Schaffen umstricken wollen. Sie hassen den Verbrauch der Persönlichkeit durch die Gemeinschaften, die nach ihrem Bedürfnis Ehre und Geltung ihrer Glieder bemessen. So trennt ein tiefgreifender Unterschied die festumspannende Verbindung in den äußeren Organisationen, den Zwecksystemen des Wissens oder denen des äußeren Handelns von dem Zusammenwirken in den Kulturzusammenhängen von Religion, Dichtung und Philosophie. Am freiesten aber walten die Dichter. Selbst die festen Beziehungen zur Wirklichkeit lösen

Gemeinsame Stellung von Religion, Kunst und Philosophie zwischen diesen Zweckzusammenhängen.

sich in ihrem Spiel mit Stimmungen und Gestalten. Diese Gemeinsamkeiten nun von Religion, Dichtung und Philosophie, durch die sie in sich verbunden und von den anderen Lebensgebieten getrennt sind, beruhen schließlich darin, daß die Einspannung des Willens in begrenzte Zwecke hier aufgehoben ist: der Mensch löst sich aus dieser Gebundenheit an das Gegebene, Bestimmte, indem er sich auf sich selbst und den Zusammenhang der Dinge besinnt: es ist ein Erkennen, das nicht diesen oder jenen eingeschränkten Gegenstand zu seinem Objekt hat, ein Handeln, das nicht an einer bestimmten Stelle des Zweckzusammenhanges vollzogen werden soll. Die Einstellung des Blickes und der Intention in das Gesonderte, nach Ort und Zeit Bestimmte würde die Ganzheit unseres Wesens, das Bewußtsein unseres Eigenwertes, unserer Unabhängigkeit von der Verkettung nach Ursachen und Wirkungen, von der Bindung an Ort und Zeit auflösen: stünde dem Menschen nicht immer wieder das Reich der Religion, Poesie und Philosophie offen, in dem er von solcher Beschränktheit sich erlöst findet. Die Anschauungen, in denen er hier lebt, müssen immer irgendwie die Beziehungen von Wirklichkeit, Wert und Ideal, Zweck und Regel umspannen. Anschauungen: denn das Schöpferische der Religion liegt immer in einer Konzeption des wirkenden Zusammenhanges, zu welchem das Individuum sich verhält, Dichtung ist immer Hinstellen eines Geschehnisses, erfaßt in seiner Bedeutsamkeit; und von der Philosophie ist ja offensichtlich, daß ihr begriffliches, systematisches Verfahren dem gegenständlichen Verhalten angehört. Die Dichtung nun verbleibt in der Region von Gefühl und Anschauung, da sie nicht nur jede begrenzte Zweckbestimmung, sondern das willentliche Verhalten selbst von sich ausschließt. Dagegen liegt der furchtbare Ernst der Religion und Philosophie darin, daß sie den inneren Zusammenhang, der in der Struktur unserer Seele von der Wirklichkeitsauffassung zur Zwecksetzung geht, in seiner objektiven Tiefe erfassen und aus dieser selber das Leben gestalten wollen. So werden sie zu einer verantwortlichen Besinnung über das Leben, welches eben diese Totalität ist; sie werden, gerade im guten Bewußtsein ihrer Wahrhaftigkeit, zu tatfrohen Kräften der Gestaltung des Lebens. Innig verwandt, wie sie so sind, müssen sie sich, eben weil sie dieselbe Intention der Gestaltung des Lebens haben, befenden bis zum Kampf um ihr Dasein. Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen in ihnen miteinander.

Die Aufgabe,
das Verhältnis
von Religion,
Kunst und
Philosophie zu
erfassen.

Religion, Kunst, Philosophie sind so gleichsam eingeschaltet in die unerbittlich festen Zweckzusammenhänge von Einzelwissenschaften und von Ordnungen des gesellschaftlichen Handelns. Sie stehen so, unter sich verwandt und doch nach ihrem geistigen Verfahren sich fremd, in den merkwürdigsten Beziehungen. Diese gilt es nun zu erfassen. Das führt darauf zurück, wie im menschlichen Geiste der Zug zur Weltanschauung liegt und wie die Philosophie diese allgemeingültig zu begründen strebt. Dann wird sich uns auch die andere Seite der Philosophie auftun, wie von den im Leben entwickelten Begriffen und Wissenschaften her die philosophische Funktion der Verallgemeinerung und Verbindung in Wirksamkeit tritt.

II. Weltanschauungslehre. Religion und Dichtung in ihren Beziehungen zur Philosophie. Religion, Kunst und Philosophie haben eine gemeinsame Grundform, die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht. In jedem Moment unseres Daseins besteht ein Verhältnis unseres Eigenlebens zur Welt, die uns als ein anschauliches Ganze umgibt. Wir fühlen uns, den Lebenswert des einzelnen Moments und die Wirkungswerte der Dinge auf uns, dies aber im Verhältnis zur gegenständlichen Welt. Im Fortschreiten der Reflexion erhält sich die Verbindung von Erfahrung über das Leben und Entwicklung des Weltbildes. Lebenswertung setzt Kenntnis dessen voraus was ist, und Wirklichkeit tritt unter wechselnde Beleuchtungen vom Innenleben her. Nichts ist flüchtiger, zarter, veränderlicher als die Stimmung des Menschen gegenüber dem Zusammenhang der Dinge. Dokumente einer solchen sind jene lieblichen Gedichte, die an ein Naturbild den Ausdruck inneren Lebens knüpfen. Und beständig wechseln in uns, wie Schatten von Wolken, die über eine Landschaft hingehen, Auffassung und Schätzung von Leben und Welt. Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph unterscheiden sich nun dadurch von den Dutzendmenschen, ja auch von Genies anderer Art, daß sie solche Lebensmomente festhalten in der Erinnerung, ihren Gehalt zum Bewußtsein erheben und die Einzelerfahrungen zu allgemeiner Erfahrung über das Leben selber verbinden. Damit erfüllen sie eine bedeutsame Funktion, nicht für sich nur, sondern auch für die Gesellschaft.

Elementare
Formen der-
selben.

So erheben sich allenthalben Interpretationen der Wirklichkeit: die Weltanschauungen. Wie ein Satz einen Sinn oder eine Bedeutung hat und zum Ausdruck bringt, so möchten diese Interpretationen Sinn und Bedeutung der Welt aussprechen. Wie wechselnd aber sind nun doch schon in jedem einzelnen Individuum diese Interpretationen! Sie ändern sich unter der Wirkung der Erfahrungen allmählich oder plötzlich. Die Epochen des menschlichen Lebens durchlaufen in typischer Entwicklung, wie Goethe sah, verschiedene Weltanschauungen. Zeit und Ort bedingen ihre Mannigfaltigkeit. Wie eine Vegetation von unzähligen Formen bedecken Lebensansichten, künstlerischer Ausdruck von Weltverständnis, religiös bestimmte Dogmen, Formeln der Philosophen die Erde. Zwischen ihnen scheint, wie bei den Pflanzen am Boden, ein Streit um Dasein und Raum zu bestehen. Da gewinnen nun einzelne derselben, getragen von der einheitlichen Größe der Person, Macht über die Menschen. Heilige wollen Leben und Sterben Christi nachleben, lange Reihen von Künstlern sehen den Menschen mit den Augen Raffaels, Kants Idealismus der Freiheit reißt Schiller, Fichte, ja die meisten wirklichen Personen der folgenden Generation mit sich fort. Das Gleiten und Schwanken der seelischen Vorgänge, das Zufällige und Partikulare im Gehalt der Lebensmomente, das Unsichere und Wechselnde in der Auffassung, Wertung und Zwecksetzung, diese innere Unseligkeit des so irrig von Rousseau oder Nietzsche gepriesenen naiven Bewußtseins wird überwunden. Die bloße Form des religiösen, künstlerischen, philosophischen Verhaltens bringt Festigkeit und Ruhe und schafft einen Zusammenhang, der den

Ihr Wechsel.

Festigung.

religiösen Genius mit den Gläubigen, den Meister mit den Schülern, die philosophische Persönlichkeit mit denen, die unter ihrer Macht stehen, verbindet.

Struktur der
Weltanschauung

So klärt sich jetzt auf, was unter Welt- und Lebensrätsel als dem gemeinsamen Gegenstand von Religion, Philosophie, Dichtung zu verstehen ist. In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann. Die Analyse der höheren Gebilde in diesen drei Sphären des Schaffens ebenso wie die Beziehung von Wirklichkeit, Wert und Willensbestimmung als Struktur des Seelenlebens führen zu dieser Einsicht. Sonach ist die Struktur der Weltanschauung ein Zusammenhang, in welchem Bestandteile von verschiedener Provenienz und verschiedenem Charakter vereinigt sind. Der Grundunterschied zwischen diesen Bestandteilen geht zurück in die Differenzierung des Seelenlebens, welche als dessen Struktur bezeichnet worden ist. Die Anwendung des Namens Weltanschauung auf ein geistiges Gebilde, das Welterkenntnis, Ideal, Regelgebung und oberste Zweckbestimmung einschließt, rechtfertigt sich dadurch, daß nie in ihr die Intention zu bestimmten Handlungen gesetzt ist, sie sonach nie bestimmtes praktisches Verhalten einschließt.

Die Lehre von
den Welt-
anschauungen

Das Problem des Verhältnisses der Philosophie zu Religion und Dichtung kann nun zurückgeführt werden in die Frage nach den Beziehungen, die sich aus der verschiedenen Struktur der Weltanschauung in diesen ihren drei Formen ergeben. Denn sie treten nur insofern in innere Beziehungen, als sie eine Weltanschauung vorbereiten oder enthalten. Wie der Botaniker die Pflanzen in Klassen ordnet und das Gesetz ihres Wachstums erforscht, so muß der Zergliederer der Philosophie die Typen der Weltanschauung aufsuchen und die Gesetzmäßigkeit in ihrer Bildung erkennen. Eine solche vergleichende Betrachtungsweise erhebt den menschlichen Geist über die in seiner Bedingtheit gegründete Zuversicht, in einer dieser Weltanschauungen die Wahrheit selber ergriffen zu haben. Wie die Objektivität des großen Geschichtsschreibers die Ideale der einzelnen Zeiten nicht meistern will, so muß der Philosoph das betrachtende Bewußtsein selber, das sich die Gegenstände unterwirft, geschichtlich-vergleichend auffassen und sonach über ihnen allen seinen Standpunkt einnehmen. Dann vollendet sich in ihm die Geschichtlichkeit des Bewußtseins.

Die religiöse Weltanschauung ist nun ihrer Struktur nach verschieden von der dichterischen und diese von der philosophischen. Dem entspricht eine Verschiedenheit in der Anordnung der Typen der Weltanschauung innerhalb dieser drei Kultursysteme. Und aus den Grundunterschieden der philosophischen Weltanschauung von der religiösen und der dichterischen ergibt sich die Möglichkeit des Überganges einer Weltanschauung aus der religiösen oder künstlerischen Form in die philosophische und umgekehrt. Das Vorwiegende des Überganges in die philosophische Form ist in der seelischen Tendenz gegründet, seinem Tun Festigkeit und Zusammenhang zu geben, was schließ-

lich nur im allgemeingültigen Denken erreicht wird. So entstehen die Fragen: Worin besteht die Eigenart der Struktur dieser verschiedenen Formen? nach welchen gesetzlichen Verhältnissen transformiert sich die religiöse oder künstlerische in die philosophische? An der Grenze dieser Untersuchung nähern wir uns dem allgemeinen Problem, für dessen Behandlung hier kein Raum ist: der Frage nach den gesetzlichen Verhältnissen, welche die Variabilität in der Struktur und die Mannigfaltigkeit der Typen der Weltanschauung bestimmen. Die Methode muß auch hier sein, daß zunächst die historische Erfahrung befragt und dann der in ihr liegende Sachverhalt der psychischen Gesetzlichkeit eingeordnet wird.

1. Die religiöse Weltanschauung und ihre Beziehungen zur philosophischen. Der Begriff der Religion gehört derselben Klasse an als der von Philosophie. Er bezeichnet zunächst einen Sachverhalt, der an gesellschaftlich aufeinander bezogenen Individuen als ein Teilinhalt ihres Lebens wiederkehrt. Und weil dieser Sachverhalt die Individuen, denen er gleichförmig angehört, in innere Beziehungen zueinander setzt und zu einem Zusammenhang verbindet: so bezeichnet der Begriff Religion zugleich einen Zusammenhang, der die religiös bestimmten Individuen als Glieder zu einem Ganzen verknüpft. Die Begriffsbestimmung unterliegt hier derselben Schwierigkeit, die in bezug auf die Philosophie sich gezeigt hat. Der Umfang der religiösen Tatsachen müßte nach Namengebung und Zusammengehörigkeit festgestellt werden, um den Wesensbegriff aus den diesem Umfang unterstehenden Tatsachen ableiten zu können. An dieser Stelle kann das methodische Verfahren, das hier die Schwierigkeiten löst, nicht selbst vorgelegt, sondern nur seine Ergebnisse können für die Zergliederung der religiösen Weltanschauung benutzt werden.

Begriff der Religion.

Religiös ist eine Weltanschauung, sofern sie ihren Ursprung in einer bestimmten Art von Erfahrung hat, die im religiösen Vorgang begründet ist. Wo irgend der Name Religion auftritt, hat diese zu ihrem Merkmal den Verkehr mit dem Unsichtbaren: denn dieser findet sich ebensogut in ihren primitiven Stufen, als in jenen letzten Verzweigungen ihrer Entwicklung, in welchen dieser Verkehr nur noch in der inneren Beziehung der Handlungen zu einem alles Empirische überschreitenden und so das religiöse Verhältnis ermöglichenden Ideal besteht oder in dem Verhalten der Seele zu dem ihr verwandten göttlichen Zusammenhang der Dinge. Durch diesen Verkehr entwickelt sich die Religion in der Geschichte ihrer Formen zu einem immer umfassenderen und vollkommener differenzierten Strukturzusammenhang. Das Verhalten, in welchem dies geschieht und das sonach den hervorbringenden Grund aller religiösen Anschauungen und den Erkenntnisgrund für jede religiöse Wahrheit enthalten muß, ist die religiöse Erfahrung. Diese ist eine Form der Lebenserfahrung, hat aber darin ihren spezifischen Charakter, daß sie die Besinnung ist, welche die Vorgänge des Verkehrs mit dem Unsichtbaren begleitet. Wenn die Lebenserfahrung ein an den Erlebnissen fortschreitendes Sichbesinnen über die Lebenswerte, die Wirkungswerte der Dinge und die

Die Struktur der religiösen Weltanschauung.

daraus fließenden höchsten Zwecke und obersten Regeln unseres Handelns ist, so liegt nun das Eigentümliche der religiösen Lebenserfahrung darin, daß sie, wo die Religiosität sich zu vollem Bewußtsein erhebt, in dem Verkehr mit dem Unsichtbaren den höchsten und unbedingt gültigen Lebenswert und in dem unsichtbaren Gegenstand dieses Verkehrs den unbedingt gültigen höchsten Wirkungswert, das, von dem alles Glück und alle Seligkeit ausgeht, erfährt: woraus sich dann auch ergibt, daß von diesem Unsichtbaren aus alle Zwecke und Regeln des Handelns bestimmt werden müssen. Hierdurch ist nun das Unterscheidende in der Struktur der religiösen Weltanschauung bedingt. Sie hat ihren Mittelpunkt in dem religiösen Erlebnis, in welchem die Totalität des Seelenlebens wirksam ist: die in ihm gegründete religiöse Erfahrung bestimmt jeden Bestandteil der Weltanschauung: alle Anschauungen über den Zusammenhang der Welt entspringen, sofern man sie isoliert betrachtet, aus diesem Verkehr und müssen diesen Zusammenhang sonach als eine Kraft erfassen, die mit unserem Leben in Verhältnis steht, und zwar als eine seelische Kraft, da nur eine derartige solchen Verkehr möglich macht. Das Ideal des Lebens, d. h. die innere Ordnung seiner Werte muß bestimmt sein durch das religiöse Verhältnis: endlich muß sich aus ihm die höchste Regel für die Beziehungen der Menschen untereinander ergeben.

Erste Art des Verkehrs mit dem Unsichtbaren.

Durch die verschiedene Art, welche dieser religiöse Verkehr, die religiöse Erfahrung und das Bewußtsein von ihr annehmen kann, sondern sich die geschichtlichen Stufen und Formen, in denen die religiöse Weltanschauung sich ausbildet.

In der uns zugänglichen älteren Religiosität finden wir stets einen Glauben und eine Praxis miteinander verbunden. Sie setzen sich gegenseitig voraus. Denn wie auch der Glaube an lebendige, willentlich wirkende Kräfte um den Menschen her entstanden sein mag: wir finden die Fortbildung dieses Glaubens, soweit wir sie in Völkerkunde und Geschichte feststellen können, durch die Art bestimmt, in welcher die religiösen Gegenstände eben durch das Handeln auf sie Gestalt erhalten, und anderseits bestimmt dann wieder den Kultus der Glaube, da das religiöse Handeln in ihm erst sein Ziel erhält. Religion ist den Naturvölkern die Technik, das Unfaßliche, der bloß mechanischen Veränderung Unzugängliche zu beeinflussen, seine Kräfte in sich aufnehmen, sich mit ihm zu vereinigen, in erwünschtes Verhältnis zu ihm zu treten. Solche religiöse Handlungen werden von dem einzelnen, dem Häuptling oder dem Zauberer-Priester vollzogen. So bildet sich für deren Handhabung eine Berufsklasse aus. Am Beginn jeder Differenzierung der männlichen Berufe entsteht dies unheimliche, keineswegs besonders respektierte, doch mit bald furchtsamer, bald erwartungsvoller Scheu betrachtete Metier des Zauberers, Medizinmannes oder Priesters. Aus ihm bildet sich allmählich ein geordneter Stand, er wird Träger des ganzen religiösen Verhältnisses, einer Technik von magischen Handlungen, Büßungen und Reinigungen, und er ist so lange Inhaber des Wissens, bis sich eine selbständige Wissenschaft absondert. Er muß sich durch Enthaltungen freimachen für den Gott, er muß sein Verhältnis

zum Unsichtbaren durch Entsagungen bewähren, die ihn in seiner Heiligkeit und Würde von allen anderen Personen absondern: das ist die erste beschränkte Art, in welcher das religiöse Ideal sich vorbereitet.

Aus diesem Verkehr mit dem Unsichtbaren, der auf Erlangung von Gütern, Abwendung von Übeln gerichtet und durch besondere Personen vermittelt ist, entwickeln sich die primitiven religiösen Ideen innerhalb dieser Schicht der Religiosität. Sie beruhen auf dem mythischen Vorstellen und dessen innerer Gesetzlichkeit. Es liegt schon in der ursprünglichen Lebendigkeit und Totalität des Menschen, daß er in allen seinen Bezügen zur Außenwelt Äußerungen eines Lebendigen erfährt, und es ist das die allgemeine Voraussetzung eines religiösen Verkehrs. Die Technik der religiösen Handlungen mußte diese Form des Auffassens verstärken. Subjektiv, wechselnd, mannigfaltig wie diese Erfahrungen waren, erhielten sie doch in jeder Horde oder jedem Stamm Gleichförmigkeit durch die Gemeinsamkeit der religiösen Erfahrung, und sie gewannen Sicherheit durch die eigene, am Faden der Analogie verlaufende Logik derselben. Wo noch kein Vergleich wissenschaftlicher Evidenz sich darbot, konnte viel leichter solche Glaubenssicherheit und Übereinstimmung in ihr sich bilden. Wo Traum, Vision, anormale Nervenzustände aller Art als Wunder in das Tagesleben hineinreichten, erhielt in ihnen die religiöse Logik ein Erfahrungsmaterial, welches Einwirkungen des Unsichtbaren zu belegen besonders geeignet war. Die suggestive Kraft der Glaubensinhalte, ihre gegenseitige Betätigung, die nach derselben religiösen Logik wie ihre erste Feststellung fortging, dann die gleichsam experimentelle Beglaubigung, die aus der erprobten Wirkung eines Fetischs, einer Manipulation des Zauberkünstlers kam, ganz wie wir heute die Kraft eines Gnadenbildes durch die Kranken erprobt und in Abbildungen und Berichten der Wallfahrtsorte zu Zeugnis Massen fixiert sehen, dann auch die Aktionen der Zauberer, Orakelpriester, Mönche, heftige Bewegungen und außergewöhnliche Zustände mit Erscheinungen und Offenbarungen, hervorgerufen durch Fasten, lärmende Musik, Berauschung irgendeiner Art — all das stärkte die religiöse Art von Gewißheit. Aber das Wesentliche war doch, daß auf den ersten uns zugänglichen Kulturstufen nach der Natur des damaligen Menschen und seiner Lebensbedingungen der religiöse Glaube aus überall gleichen, wirksamen Erlebnissen von Geburt, Tod, Krankheit, Traum, Wahnsinn seine primitiven religiösen Ideen entwickelte, die daher allerorts gleichermaßen wiederkehren. In jedem lebendigen beseelten Körper wohnt ein zweites Ich, die Seele (auch wohl als Mehrheit gedacht), das ihn vorübergehend verläßt, im Tode sich von ihm sondert und mannigfacher Wirkungen in seinem schattenhaften Dasein fähig ist. Die ganze Natur ist von geistartigen Wesen belebt, die auf den Menschen einwirken, und die er durch Zauber, Opfer, Kultus, Gebet für sich zu stimmen strebt. Himmel, Sonne und Gestirne sind Sitze göttlicher Kräfte. Nur hingewiesen sei hier auf eine andere Klasse von Ideen, welche bei den Völkern niederer Stufe auftritt und die sich auf den Ursprung der Menschen oder der Welt bezieht.

Die primitiven religiösen Ideen.

Entstehung der
religiösen Welt-
anschauung.

Diese primitiven Ideen bilden die Grundlage der religiösen Weltanschauung. Sie formen sich um, sie wachsen zusammen, jede Veränderung im Zustand der Kultur arbeitet an dieser Entwicklung. Innerhalb der allmählichen Umgestaltung der Religiosität liegt das entscheidende Moment für den Fortschritt zu einer Weltanschauung in der Veränderung des Verkehrs mit dem Unsichtbaren. Jenseits des offiziellen Kultus mit seinen Tempeln, Opfern, Zeremonien entsteht ein freieres, esoterisches Verhältnis der Seele zum Göttlichen. Ein religiös vornehmerer Kreis tritt in dies besondere Verhältnis zur Gottheit, er schließt sich darin ab, oder er gestattet auch den Zugang. In den Mysterien, in dem Einsiedlerleben, im Prophetentum gelangt das neue Verhältnis zur Geltung. In dem religiösen Genius offenbart sich die geheimnisvolle Macht der Persönlichkeit, kraft deren sie den Zusammenhang ihres Wesens in Welterfassung, Wertung des Lebens und Gestaltung seiner Ordnungen in sich zusammennimmt. Die religiösen Erfahrungen und ihr vorstellungsmäßiger Niederschlag treten gleichsam in einen anderen Aggregatzustand. Das Verhältnis der religiösen Personen zu denen, die unter ihrer Wirkung stehen, empfängt eine andere innere Form. Nicht einzelne Wirkungen werden erfahren oder versucht, sondern der Zusammenhang der Seele tritt in diesen inneren Verkehr. Diese großen Persönlichkeiten hören auf, unter der Gewalt unverständener, naturdunkler Kräfte zu stehen und an dem heimlichen Bewußtsein des Mißbrauchs, der Fälschung derselben sich zu ergötzen und zu leiden. Die Gefahr, die in diesem neuen, reineren Verhältnis verborgen ist, ist eine andere, die Steigerung des Bewußtseins von sich selbst, die aus der Wirkung auf die Gläubigen entspringt und aus dem Verkehr mit dem Unsichtbaren den Charakter einer besonderen Beziehung zu diesem empfängt. Unter den Kräften aber, die von diesem neuen Verhältnis ausgehen, ist eine der stärksten, daß es durch die innerliche Beziehung, in die alle Momente des religiösen Verkehrs und alle Seiten seines Gegenstandes zueinander treten, eine einheitliche Weltanschauung vorbereitet. Überall wo Anlagen und Verhältnisse eine normale Entwicklung möglich machten, hat sich eine religiöse Weltanschauung gebildet, gleichviel wie lange Zeit diese Veränderung in dem Verkehr mit dem Unsichtbaren an den verschiedenen Stellen, wo zu ihr fortgegangen wird, in Anspruch nehmen mag, welche Stufen durchlaufen werden, einerlei ob die Namen der religiösen Persönlichkeiten vergessen sind.

Struktur und
Gehalt der-
selben.

Struktur und Gehalt der religiösen Weltanschauung, wie sie sich so ausgebildet, sind bestimmt von dem religiösen Verkehr und der in ihm sich ausbildenden Erfahrung. Daher auch mit einer seltsamen Zähigkeit die primitiven Ideen in beständiger Fortwandelung doch ihre Kraft behaupten. Welt-auffassen, Wertgebung, Lebensideal erhalten so in der religiösen Sphäre ihre eigene Form und Farbe.

Das gegenständ-
liche Auffassen
in der religiösen
Weltanschauung.

In den Erfahrungen des religiösen Verkehrs findet sich der Mensch bestimmt durch ein Dynamisches, das unerforschlich und innerhalb des sinnlichen Kausalnexus unbeherrschbar ist. Es ist willentlich und seelisch. So entsteht die Grundform des religiösen Auffassens, wie sie sich in Mythos, Kult-

handlung, Anbetung sinnlicher Objekte, in der Symbolik der Liturgien und in der allegorischen Auslegung der heiligen Schriften geltend macht. Die auf Seelenglaube, Gestirnkultus gegründete und im primitiven Verkehr mit dem Unsichtbaren entwickelte Methode des religiösen Sehens und Feststellens erreicht hier den inneren Zusammenhang, welcher der Stufe der Weltanschauung entspricht. Der Verstand kann die in dieser Art zu sehen enthaltenen Annahmen nicht begreifen, sondern nur zersetzen. Das Einzelne und Sichtbare meint und bedeutet hier etwas, das mehr als das ist, in dem es erscheint. Dies Verhältnis ist von der Bedeutung der Zeichen, dem Meinen im Urteil, dem Symbolischen in der Kunst unterschieden und doch ihnen verwandt. Es liegt in ihm eine Repräsentation ganz eigener Art: denn eben nach dem Verhältnis alles Erscheinenden, Sichtbaren zu dem Unsichtbaren bedeutet nur eines das andere und ist doch mit ihm eins. Hieraus ergibt sich, daß auch auf dieser Stufe des inneren Verkehrs mit dem Unsichtbaren das Hineinscheinen desselben in das sichtbare Einzelne, das Wirken in diesem, das Sich-Darbieuten des Göttlichen in Personen und in religiösen Akten fort dauert. Und auch die mit dieser Stufe zusammenhängende Vereinheitlichung der Gottheiten hat nur in einem kleineren Teil von Völkern und Religionen diesen Zug des religiösen Auffassens dauernd überwinden können. Auf verschiedenen Wegen hat sich von früh an die Zusammenfassung der göttlichen Kräfte in einer höchsten vollzogen. Dieser Vorgang hatte sich bis um das Jahr 600 v. Chr. bei den wichtigsten Völkern des Ostens durchgesetzt. Die Einheit der Namen, die Herrschaft des im Sieg bewährten stärksten Gottes, die Einzigkeit des Heiligen, die Auflösung aller Unterschiede in dem mystischen religiösen Gegenstände, die Einsicht in die einmütige Ordnung der Gestirne — diese und andere ganz voneinander unterschiedene Ausgangspunkte führten zu der Lehre von dem Einen Unsichtbaren. Und wie in den Jahrhunderten, in denen diese große Bewegung bei den östlichen Völkern sich vollzog, ein höchst lebendiger Verkehr zwischen ihnen bestand, kann man nicht zweifeln, daß derselbe auch der Verbreitung des größten Gedankens dieser Zeiten förderlich gewesen ist. Aber jede dieser Anschauungen von der die Welt bedingenden Einheit trägt an sich die Marke ihres religiösen Ursprungs in den Merkmalen von Güte, vorsehender Einsicht, Beziehung zu menschlichen Bedürfnissen. Und in den meisten von ihnen ist nach der Grundkategorie religiösen Auffassens das Göttliche umgeben von Kräften, die im Sichtbaren liegen, oder es muß als Gott auf der Erde erscheinen, es kämpft mit dämonischen Gewalten, es erweist sich an heiligen Orten oder in Wundern, es wirkt in Handlungen des Kultus. Die Sprache, in welcher der religiöse Verkehr über das Göttliche sich äußert, muß überall sinnlich-geistig sein. Symbole wie Licht, Reinheit, Höhe sind der Ausdruck für die im Gefühl erfahrenen Werte im göttlichen Wesen. Die allgemeinste abschließende reale Auffassungsform für den göttlich bedingten Zusammenhang der Dinge ist die teleologische Verfassung der Welt. Hinter dem Nexus der äußeren Objekte, in ihm und über ihm besteht ein geistiger Zusammenhang, in dem die göttliche Kraft sich zweck-

mäßig äußert. An diesem Punkte geht nun die religiöse Weltanschauung über in die philosophische. Denn das metaphysische Denken ist von Anaxagoras bis zu Thomas und Duns Scotus vorherrschend von dem Begriff des teleologischen Weltzusammenhangs bestimmt gewesen.

Wertgebung
und Ideal in ihr

In dem innerlichen Verkehr mit dem Unsichtbaren erfährt das naive Lebensbewußtsein eine Umwendung. In dem Grade, in welchem der Blick des religiösen Genies auf das Unsichtbare gerichtet ist und sein Gemüt in dem Verhältnis zu ihm aufgeht, verzehrt diese Sehnsucht alle Werte der Welt, sofern sie nicht dem Verkehr mit Gott dienen. So entsteht das Ideal des Heiligen und die Technik der Askese, welche das Vergängliche, Begehrliche, Sinnliche im Individuum zu vernichten strebt. Das begriffliche Denken ist nicht imstande, diese Umwendung vom Sinnlichen zum Göttlichen auszudrücken. Sie wird in der Symbolsprache, die sich durch ganz verschiedene Religionen erstreckt, als Wiedergeburt bezeichnet, ihr Ziel als die Liebesgemeinschaft der menschlichen Seele mit dem göttlichen Wesen.

In der Sphäre der Willenshandlung und der Lebensordnungen entsteht ebenfalls aus dem innerlichen religiösen Verkehr ein neues Moment, das zu der Weihe der weltlichen Beziehungen hinzutritt. Alle, welche in dem religiösen Verhältnis zu der Gottheit stehen, sind dadurch zu einer Gemeinschaft verbunden, und diese ist jeder anderen in dem Grade überlegen, als der Wert der religiösen Beziehung den von anderen Lebensordnungen überwiegt. Die innerliche Tiefe und Stärke der Verhältnisse in dieser Gemeinschaft haben in der religiösen Symbolsprache einen eigenen Ausdruck gefunden: die in der Gemeinschaft Verbundenen werden als Brüder und ihre Beziehung zur Gottheit wird als Gotteskindschaft bezeichnet.

Typen der
religiösen Welt-
anschauung.

Aus diesem Charakter der religiösen Weltanschauung können die Haupttypen und deren Beziehungen zueinander verstanden werden. Evolution des Universums, Immanenz der Weltvernunft in den Lebensordnungen und dem Lauf der Natur, ein geistiges All-Eines, hinter allem Geteilten, in das die Seele ihr Eigenwesen hingibt, die Dualität der guten, reinen, göttlichen Ordnung und der dämonischen, der ethische Monotheismus der Freiheit — diese Grundtypen der religiösen Weltanschauung erfassen alle das Göttliche auf Grund der Wertbeziehungen, die der religiöse Verkehr zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Sinnlichen und dem Sittlichen, der Einheit und der Vielheit, den Ordnungen des Lebens und dem religiösen Gute feststellt. In ihnen haben wir die Vorstufen der philosophischen Weltanschauungen anzuerkennen; sie gehen in Typen der Philosophie über. Religion, Mystik geht bei allen Völkern, die zur Philosophie halb oder ganz fortgeschritten sind, der Philosophie voraus.

Die religiöse
Weltanschauung
setzt sich in die
Form des begriff-
lichen Denkens
um.

Diese Veränderung hängt mit einer allgemeineren zusammen, die sich in der Form der religiösen Weltanschauung vollzieht. Die religiösen Vorstellungen treten abermals in einen anderen Aggregatzustand. Die Religion und die religiöse Weltanschauung setzen sich allmählich — denn alle diese Veränderungen vollziehen sich langsam — in die Form des begrifflichen Denkens

um. Nicht so, als ob deren begriffliche Form die anschauliche verdrängte. Bleiben doch auch die niederen Arten des religiösen Verkehrs bestehen neben den höheren: sie erhalten sich in jeder entwickelteren Religion als deren untere Schichten. Die Magie in der religiösen Prozedur, die Knechtschaft unter den mit magischer Kraft ausgestatteten Priestern, der grösste sinnliche Glaube an die Wirkung religiöser Orte und Bilder dauern fort in derselben Religion, in derselben Konfession neben tiefsinniger Mystik, die aus der höchst gesteigerten Innerlichkeit des religiösen Verkehrs erwächst. Ebenso behält nun die Bilderschrift der religiösen Symbolik ihre Geltung neben der theologischen Begriffsbildung. Aber wenn die Stufen des religiösen Verkehrs sich wie höhere und niedere zueinander verhielten, so besteht ein solches Verhältnis nicht zwischen den mannigfachen Modifikationen in der Form der religiösen Weltanschauung. Denn das liegt nun in der Natur der religiösen Erlebnisse und Erfahrungen: sie möchten ihrer objektiven Geltung sich versichern, und nur in begrifflichem Denken könnte dies Ziel erreicht werden. Aber in dieser begrifflichen Arbeit selber stellt sich ihre gänzliche Unzulänglichkeit zu solchem Unternehmen heraus.

Diese Vorgänge können am gründlichsten an der indischen und an der christlichen Religiosität studiert werden. In der Vedāntaphilosophie und in der Philosophie des Albertus und Thomas verwirklichte sich eine solche Umsetzung. Hier wie dort aber zeigte sich die Unmöglichkeit, die innere in dem partikularen religiösen Verhalten gegründete Schranke zu überwinden. Aus dem besonderen Verhalten der religiösen Personen, die aber ihre Voraussetzungen in einem älteren Dogmenkreise hatte, entsprang dort die Intuition vom Heraustreten aus der Verkettung von Geburt, Werken, Vergeltung, Wanderung durch das Wissen, in welchem die Seele ihre Identität mit dem Brahman erfaßt. So erwuchs der Widerspruch zwischen der furchtbaren Realität, in welcher das Dogma den unentrinnbaren Kreis von Täter, Tat und Leiden faßte, und dem Scheinwesen alles Geteilten, das die metaphysische Lehre forderte. Das Christentum stellte sich zuerst dar in Dogmen ersten Grades: Schöpfung, Sündenfall, Offenbarung Gottes, Gemeinschaft Christi mit Gott, Erlösung, Opfer, Genugtuung. Sowohl diese religiösen Symbole als ihre Beziehungen aufeinander gehören einer ganz anderen Region als der des Verstandes an. Ein inneres Bedürfnis trieb nun aber weiter, den Gehalt dieser Dogmen aufzuklären und die in ihnen enthaltene Anschauung göttlicher und menschlicher Dinge herauszuheben. Man tut der Geschichte des Christentums unrecht, wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußeres Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei: sie war zugleich eine innere, in den Bildungsgesetzen der Religiosität selbst liegende Notwendigkeit. Indem nun die Dogmen den Kategorien des Weltzusammenhangs eingeordnet werden, entstehen die Dogmen zweiten Grades: die Lehre von den Eigenschaften Gottes, der Natur Christi, dem Prozeß des christlichen Lebens im Menschen. Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal.

Mißlingen, nachgewiesen an der indischen und christlichen Religiosität.

Diese Begriffe isolieren die Momente des Lebens, stellen sie gegeneinander. So entsteht der unlösliche Streit zwischen der Unendlichkeit Gottes und seinen Eigenschaften, diesen Eigenschaften untereinander, dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, der Freiheit des Willens und der Gnadenwahl, der Versöhnung durch das Opfer Christi und unserer sittlichen Natur. Die Scholastik arbeitet sich vergeblich an ihnen ab, der Rationalismus zersetzt durch sie das Dogma, die Mystik geht zurück in erste Linien einer religiösen Gewißheitslehre. Und wenn nun von Albertus ab die Scholastik dazu fortgeführt wird, die religiöse Weltanschauung umzusetzen in eine philosophische, diese loszulösen von der anders gearteten Sphäre der positiven Dogmen, so kann sie auch so die Schranken nicht überwinden, die in dem christlichen Verkehr mit Gott gegeben waren: die in ihm gesetzten Eigenschaften Gottes verbleiben unverträglich mit seiner Unendlichkeit und die Bestimmung des Menschen durch ihn mit dessen Freiheit. Dieselbe Unmöglichkeit einer Umsetzung der religiösen in die philosophische Weltanschauung zeigte sich überall, wo dieser Versuch gemacht wurde. Philosophie entstand in Griechenland, wo ganz unabhängige Personen sich direkt der Welterkenntnis in allgemeingültigem Wissen zuwandten. Und sie wurde bei den neueren Völkern wiederhergestellt durch Forscher, welche unabhängig von den kirchlichen Ordnungen dasselbe Problem der Welterkenntnis sich stellten. Beide Male entstand sie im Zusammenhang mit den Wissenschaften, sie beruhte auf der Konstituierung der Welterkenntnis in einem festen Gerüst ursächlicher Zusammenhänge im Gegensatz zu den Weltwertungen der Religion. Ein verändertes inneres Verhalten macht sich in ihr geltend.

Relativ selbständiger Anfang der Philosophie bei den alten und neueren Völkern.

Übereinstimmung und Unterschied zwischen beiden Arten der Weltanschauung.

Aus dieser Analyse ergibt sich, in welchen Zügen die religiöse Weltanschauung gleichförmig mit der philosophischen ist, sowie worin sie sich von ihr unterscheidet. Die Struktur beider ist in den großen Zügen dieselbe. Dieselbe innere Beziehung von Wirklichkeitsauffassen, Wertgebung, Zwecksetzung, Regelung hier wie dort. Derselbe innere Zusammenhang, in dem so die Persönlichkeit in sich zusammengefaßt und gefestigt ist. Und ebenso ist in dem gegenständlichen Auffassen die Kraft enthalten, das persönliche Leben und die gesellschaftlichen Ordnungen zu gestalten. So nahe sind beide einander, so verwandt eine der andern, so übereinstimmend in bezug auf das Gebiet, das sie beherrschen wollen, daß sie überall zusammenstoßen müssen. Denn ihr Verhältnis zu dem Welt- und Lebensrätsel, wie es so vor beiden ausgebreitet liegt, ist nun doch gänzlich verschieden — so verschieden als religiöser Verkehr und das breite Verhältnis zu allen Arten von Wirklichkeit, so verschieden als die in ihrer Richtung festgelegte, selbstsichere, religiöse Erfahrung und eine Lebenserfahrung, die alles innere Tun und Verhalten gleichmäßig und gleichmütig zur Besonnenheit erhebt. Dort bestimmt das große Erlebnis von einem unbedingten unendlichen gegenständlichen Werte, dem alle endlichen untergeordnet sind, von dem unendlichen Lebenswerte des Verkehrs mit diesem unsichtbaren Gegenstande das ganze gegenständliche Auffassen und die gesamte Zwecksetzung: das transzendente Bewußtsein eines

Geistigen ist ja selbst nur die Projektion des größten religiösen Erlebnisses, in dem der Mensch die Independenz seines Willens vom ganzen Naturzusammenhang erfaßt; die Färbung dieses Ursprungs der religiösen Weltanschauung teilt sich jedem ihrer Züge mit: die Grundform des Sehens und Feststellens, die hierdurch gegeben ist, waltet geheimnisvoll, gefährlich, unüberwindlich in jedem religiösen Gebilde. Hier dagegen ein ruhiges Gleichgewicht in den seelischen Verhaltensweisen, ein Anerkennen dessen, was jede derselben hervorbringt, ein Benutzen sonach der Einzelwissenschaften und eine Freude an den weltlichen Lebensordnungen, aber eine nie endende Arbeit, zwischen diesem allem einen allgemeingültigen Zusammenhang aufzufinden — und ein immer zunehmendes Erfahren von Grenzen des Erkennens, von Unmöglichkeit einer gegenständlichen Verknüpfung des in den verschiedenen Verhaltensweisen Gegebenen — Resignation.

So entstehen die historischen Verhältnisse zwischen diesen beiden Arten von Weltanschauung, die an Namengebung, Begriffsbestimmung und historischem Sachverhalt festgestellt worden sind. Religiosität ist subjektiv, in den sie bestimmenden Erlebnissen partikular, ein Unauflösliches, höchst Persönliches ist in ihr, das jedem, der nicht an den Erlebnissen teilnimmt, als „eine Torheit“ erscheinen muß. Sie ist und bleibt an die Schranken gebunden, die in ihrem Ursprung aus der einseitigen, historisch und persönlich bedingten religiösen Erfahrung, in der inneren Form des religiösen Anschauens und der Richtung auf das Transzendente gelegen sind. Indem sie nun aber in ihrem Kulturkreis auf wissenschaftliche Ergebnisse, begriffliches Denken, weltliche Bildung trifft, erfährt sie ihre Wehrlosigkeit in all ihrer inneren Kraft, ihre Schranken bei allem Anspruch der Mitteilung und der Wirkung in das Weite. Der Religiöse, der tief genug empfindet, diese Schranken einzusehen und darunter zu leiden, muß streben, sie zu überwinden. Das innere Gesetz, nach welchem die Allgemeinvorstellungen sich nur in begrifflichem Denken vollenden können, zwingt in dieselbe Bahn. Die religiöse Weltanschauung strebt sich umzusetzen in eine philosophische.

Die historischen Verhältnisse zwischen ihnen. Tendenz der Umsetzung

Aber die andere Seite dieses geschichtlichen Verhältnisses liegt nun doch darin, daß die religiöse Weltanschauung, ihre begriffliche Darstellung und ihre Begründung die philosophische in einem weiten Umfang vorbereitet hat. Zunächst waren die Ansätze zu einer Begründung des religiösen Wissens sehr fruchtbar für die Philosophie; gleichviel wie es sich mit der Selbständigkeit des Augustinus in bezug auf die Sätze verhalten mag, die auf Descartes übergingen: von Augustinus kam doch die Anregung zu dem neuen erkenntnistheoretischen Verfahren. Sätze anderer Art gehen von der Mystik zu dem Cusaner und von da zu Bruno, und Descartes und Leibniz sind in bezug auf die Unterscheidung der ewigen Wahrheiten von der nur teleologisch verständlichen Ordnung der Tatsächlichen von dem Albertus und Thomas bestimmt. Es zeigt sich ferner immer mehr, in welchem Umfang die logischen und metaphysischen Begriffe der Scholastiker auf Descartes, Spinoza und Leibniz gewirkt haben. Und die Typen der religiösen Weltanschauung stehen in mannig-

Bedeutung der religiösen Schriftsteller für den Zusammenhang der Philosophie.

fachen Beziehungen zu denen der philosophischen. Der Realismus eines guten und eines bösen Reiches, den die Zarathustrareligiosität vertrat, und der von da in die jüdische und christliche Religiosität übergegangen ist, ging ein Verhältnis ein zu der Zergliederung der Wirklichkeit nach bildender Kraft und Materie und teilte so dem Platonismus eine eigene Färbung mit. Die Lehre von der Evolution, die von den niederen göttlichen Wesen zu den höheren führt, wie sie bei den Babyloniern und den Griechen auftritt, bereitete die von der Evolution der Welt vor. Die chinesische Lehre von dem geistigen Zusammenhang in den natürlichen Ordnungen und die indische von dem Schein und Leiden der sinnlichen Mannigfaltigkeit und der Wahrheit und Seligkeit der Einheit sind die Vorbereitung der beiden Richtungen, in denen der objektive Idealismus sich entfalten sollte. Endlich die israelitische und christliche Lehre von der Transzendenz eines heiligen Schöpfers war die Vorbereitung für denjenigen Typus der philosophischen Weltanschauung, der in der christlichen wie in der mohammedanischen Welt die weiteste Ausdehnung erlangt hat. So haben alle Typen der religiösen Weltanschauung die philosophische beeinflußt, vornehmlich aber liegt in ihnen die Grundlage sowohl für den Typus des objektiven Idealismus als den des Idealismus der Freiheit. Die Gnosis schuf das Schema für die wirkungsvollsten pantheistischen Werke: Hervorgang der mannigfaltigen Welt, die Schönheit und Kraft in ihr und zugleich das Leiden der Endlichkeit und Getrenntheit, Rückkehr in die göttliche Einheit: die Neuplatoniker, Spinoza und Schopenhauer haben es zur Philosophie entwickelt. Und die Weltanschauung des Christentums, der Idealismus der Freiheit entwickelte zunächst in der Theologie Probleme und Lösungen derselben, die dann sowohl auf Descartes als auf Kant gewirkt haben. So wird deutlich, warum und an welchen Stellen die religiösen Schriftsteller Platz finden müssen in dem geschichtlichen Zusammenhang der Philosophie und auch den Namen von Philosophen erhalten konnten — und wie doch keine von der Religiosität bedingte Schrift in dem Zusammenhang der Philosophie, in welchem die Möglichkeiten allgemeingültiger Lösung der philosophischen Probleme sich in innerer folgerichtiger Dialektik entwickelt haben, eine Stellung beanspruchen darf.

Unter den
Künsten kann
nur die Dichtung
eine Lebens-
anschauung mit-
teilen.

2. Die Lebensanschauung der Dichter und die Philosophie. Jede Kunst macht an einem Einzelnen und begrenzt Hingestellten Beziehungen sichtbar, die über es hinausreichen und ihm daher eine allgemeinere Bedeutung geben. Der Eindruck der Erhabenheit, den die Gestalten Michelangelos oder die Tongebilde von Beethoven hervorrufen, stammt aus dem besonderen Charakter der in diese Gebilde hineingelegten Bedeutung, und diese setzt eine Seelenverfassung voraus, die als ein Festes, Starkes, immer Gegenwärtiges, Zusammenhängendes sich, was an sie herantritt, unterordnet. Aber nur eine Kunst ist durch ihre Mittel befähigt, mehr als eine solche Seelenverfassung auszudrücken. Alle anderen Künste sind gebunden an die Vergegenwärtigungen eines sinnlich Gegebenen, hierin haben sie ihre Kraft und ihre Schranke, die Dichtung allein schaltet frei im ganzen Bereich der Wirklichkeit

wie der Ideen: denn sie hat in der Sprache ein Ausdrucksmittel, für alles was in der Seele des Menschen auftreten kann — äußere Gegenstände, innere Zustände, Werte, Willensbestimmungen — und in diesem ihrem Ausdrucksmittel der Rede ist schon eine Fassung des Gegebenen durch das Denken enthalten. Wenn also irgendwo in den Werken der Kunst eine Weltanschauung zum Ausdruck kommt, so ist es in der Dichtung.

Ich versuche die hier entstehenden Fragen so zu behandeln, daß die Unterschiede der ästhetischen und psychologischen Standpunkte dabei nicht berührt zu werden brauchen. Alle dichterischen Werke vom flüchtigsten Volkslied bis zur Orestie des Aischylos oder dem Faust Goethes stimmen darin überein, daß sie ein Geschehnis darstellen: dies Wort in einem Sinne genommen, in dem es Erlebbares wie Erlebtes, eigene wie fremde Erfahrungen, Überliefertes wie Gegenwärtiges einschließt. Die Darstellung des Geschehnisses in der Dichtung ist der unwirkliche Schein einer Realität, nacherlebt und zum Nacherleben dargeboten, herausgehoben aus dem Zusammenhang der Wirklichkeit und den Beziehungen unseres Willens und unseres Interesses zu ihnen. So ruft es keine tatsächliche Reaktion hervor: Vorgänge, die sonst uns zum Handeln aufregen würden, stören das willenlose Verhalten des Betrachters nicht mehr: keine Hemmung des Willens, kein Druck geht von ihnen aus: solange jemand in der Region der Kunst verweilt, ist aller Druck der Wirklichkeit ihm von der Seele genommen. Ist nun ein Erlebnis in diese Welt des Scheines gehoben, so sind die Vorgänge, die es im Leser oder Zuhörer hervorruft, nicht dieselben, als sie in den es erlebenden Personen wären. Um die ersteren genauer aufzufassen, sondern wir die Vorgänge des Nacherlebens darin von denen, welche die Auffassung der fremden Lebendigkeit als Wirkungen begleiten: der Verlauf, in welchem ich die Gefühle und Willensspannungen in Cordelia auffasse, ist verschieden von der Bewunderung und dem Mitleid, die aus diesem Nacherlebnis entspringen. Das bloße Verstehen einer Erzählung oder eines Schauspiels schließt dann weiter in sich Prozesse, die über die in den Personen derselben sich abspielenden hinausreichen. Der Leser einer poetischen Erzählung muß die Prozesse des Beziehens vom Subjekt auf Prädikat, von Satz auf Satz, von Äußerem auf Inneres, von Beweggründen auf Taten, und von diesen auf Folgen in sich vollziehen, um Worte des Berichtes in das Bild des Vorganges und diesen in den inneren Zusammenhang umsetzen zu können. Das Tatsächliche muß er den in den Worten enthaltenen Allgemeinvorstellungen und allgemeinen Relationen unterordnen, um es zu verstehen. Und je mehr der Leser in diesen Vorgang sich vertieft, desto weiter gehen dann die Vorgänge des Erinnerens, Apperzipierens, Beziehens über das in der Erzählung vom Dichter Ausgesprochene hinaus. Zu etwas, das er nicht sagte, aber vielleicht eben durch das Ausgesprochene im Leser hervorbringen wollte. Um das es ihm vielleicht mehr zu tun war, als um das Gesagte. Der Leser faßt allgemeine Züge eines Lebensverhältnisses an dem Erzählten auf, durch welche dessen Bedeutsamkeit verstanden wird. Ebenso ergänzt der Zuschauer eines Dramas, das er auf der Bühne sieht und vernimmt, zu einem hier-

Gegenstand der Dichtung ein Erlebnis,

herausgehoben aus dem Willenszusammenhang,

als Schein vom Erleben im Charakter unterschieden,

so hingestellt, daß seine Bedeutsamkeit zur Auffassung kommt.

über hinausgehenden Zusammenhang; eine Seite des Lebens tut sich ihm auf in der Art, wie in der dramatischen Handlung die menschlichen Taten dem Schicksal anheimfallen, das über sie richtet. Er verhält sich zu dem, was da vorgeht, wie zum Leben selber; legt aus, ordnet das Einzelne seinem Zusammenhang ein oder als Fall einem allgemeinen Sachverhalt. Und ohne daß er es zu merken braucht, leitet ihn dabei der Dichter; aus dem vorgestellten Geschehnis läßt er ihn ein über dasselbe Hinausreichendes schöpfen. So erweist sich, daß sowohl die epische als die dramatische Dichtung dem Leser, Hörer oder Zuschauer ein Geschehnis so vorstellen, daß dessen Bedeutsamkeit zur Auffassung gelangt. Denn als bedeutsam wird ein Geschehnis aufgefaßt, sofern es uns etwas von der Natur des Lebens offenbart. Die Dichtung ist Organ des Lebensverständnisses, der Poet ein Seher, der den Sinn des Lebens erschaut. Und hier begegnen sich nun das Verständnis des Auffassenden und das Schaffen des Dichters. Denn in diesem vollzieht sich der geheimnisvolle Prozeß, durch welchen der harte, eckige Rohstoff eines Erlebnisses erhitzt und umgeschmolzen wird in diejenige Form, die es dem Auffassenden als bedeutsam erscheinen läßt. Shakespeare liest in seinem Plutarch die Biographien von Cäsar und Brutus; er verbindet sie zu dem Bilde des Vorganges. Nun erleuchten sich gegenseitig die Charaktere von Cäsar, Brutus, Cassius, Antonius; es ist eine Notwendigkeit darin, wie sie sich zueinander verhalten, und wenn nun unter diesen großen Persönlichkeiten die Köpfe der beehrlichen, urteilslosen, bedientenhaften Masse sichtbar werden, so wird deutlich, was das Ende des zwischen den Hauptpersonen verlaufenden Konfliktes sein muß. Der Dichter kennt Elisabeth, die Königin Heinrichs V. und andere Könige aller Sorten: seiner Seele geht ein Wesenszug menschlicher Dinge auf, der alle Tatsachen des Plutarch in Zusammenhang bringt und unter den der geschichtliche Vorgang als ein Fall sich unterordnet: das Siegreiche der die Wirklichkeit meisternden skrupellosen Herrschernatur über die republikanischen Ideale, die keine Republikaner mehr finden. So erfaßt, gefühlt, verallgemeinert wird dieses allgemeine Lebensverhältnis ihm zum Motiv einer Tragödie. Denn Motiv ist eben ein Lebensverhältnis, dichterisch in seiner Bedeutsamkeit aufgefaßt. Und nun wirkt in diesem Motiv eine innere Triebkraft, Charaktere, Vorgänge, Handlungen so aneinander anzupassen, daß jener allgemeine Zug in der Natur der Dinge gesehen wird, ohne daß der Dichter ihn ausspricht — oder auch nur aussprechen könnte. Denn in jedem allgemeinen Zug des Lebens liegt ein Verhältnis zur Bedeutung des Lebens überhaupt, sonach etwas ganz Unergründliches.

So ergibt sich nun die Antwort auf die Frage, inwiefern der Dichter eine Lebensansicht oder gar eine Weltanschauung ausspreche. Jedes lyrische, epische oder dramatische Gedicht erhebt ein einzelnes Erfahnis in die Besinnung über seine Bedeutsamkeit. Hierdurch unterscheidet es sich von der unterhaltenden Fabrikware. Es hat alle Mittel dazu, diese Bedeutsamkeit sehen zu lassen, ohne sie auszusprechen. Und die Anforderung, daß die Bedeutung des Geschehnisses in der inneren Form der Dichtung zum Ausdruck gelange,

Der Dichter formt das Erlebnis so, daß dessen Bedeutsamkeit zum Ausdruck kommt.

Indirekte und direkte Darstellung der Bedeutsamkeit des Erlebnisses in der Dichtung.

muß schlechterdings in jeder Dichtung erfüllt sein. In der Regel geht dann die Dichtung irgendwie dazu fort, der Bedeutsamkeit dessen, was vorgeht, auch einen allgemeinen Ausdruck zu geben. Einige der schönsten lyrischen Gedichte und Volkslieder sprechen oft das Zustandsgefühl schlicht aus; aber die tiefste Wirkung entsteht doch, wenn das Gefühl des Lebensmomentes in gesetzmäßigem Fortschreiten sich erweitert und in dem Bewußtsein von der Bedeutsamkeit desselben ausklingt: in Dante und Goethe geht dies Verfahren bis an die Grenze der Gedankendichtung. In den Erzählungen scheint das Geschehen plötzlich anzuhalten und das Licht des Denkens fällt auf dasselbe, oder das Gespräch beleuchtet wie in den weisen Worten von Don Quixote, Meister und Lothario die Bedeutung dessen, was geschieht. Im Drama tritt mitten in seinen stürmischen Verlauf die Reflexion der Personen über sich und das, was geschieht, hervor und befreit die Seele des Zuschauers. Ja viele große Dichtungen gehen noch einen Schritt weiter. Sie verbinden die Ideen über das Leben, wie sie aus Geschehnissen hervorgehen, in Gespräch, Monolog oder Chor zu einer zusammenhängenden und allgemeinen Auffassung des Lebens. Hiervon sind die griechische Tragödie, Schillers Braut von Messina, Hölderlins Empedokles hervorragende Beispiele.

Dagegen verläßt die Dichtung ihr eigenes Bereich, so oft sie, losgelöst vom Erlebnis, Gedanken über die Natur der Dinge auszusprechen unternimmt. Dann entsteht eine Zwischenform zwischen Dichtung und Philosophie oder Naturbeschreibung und deren Wirkung ist ganz verschieden von der eigentlich dichterischer Werke. Schillers Götter Griechenlands, die Ideale sind als innere Erlebnisse, die nach der Gesetzmäßigkeit des Gefühls ablaufen, wahre tiefe Lyrik, dagegen gehören andere berühmte Gedichte von Lucrez, Haller, Schiller der Zwischengattung an, weil sie ein Gedachtes mit Gefühlswerten ausstatten und in Phantasiebilder verkleiden. Diese Zwischenform hat ihr Recht durch große Wirkungen erwiesen; aber reine Dichtung ist sie nicht.

Alle echte Dichtung ist durch ihren Gegenstand, das einzelne Erlebnis, gebunden an das, was der Poet an sich, an anderen, an jeder Art von Überlieferung menschlicher Geschehnisse erfährt. Der lebendige Quell, aus dem ihr Wissen von der Bedeutsamkeit dieser Geschehnisse fließt, ist die Lebenserfahrung. Diese Bedeutsamkeit ist viel mehr als ein im Geschehnis erkannter Wert. Denn nach der Struktur des Seelenlebens ist der ursächliche Zusammenhang in ihm eins mit seinem teleologischen Charakter, nach dem eine Tendenz auf Hervorbringung von Lebenswerten und das lebendige Verhältnis zu Wirkungswerten aller Art in ihm besteht. Daher schöpft der Dichter aus der Lebenserfahrung und er erweitert deren bisherigen Bestand, so oft er Zeichen, die auf ein Inneres deuten, feiner sieht, als bisher geschehen, oder eine Mischung von Zügen in einem Charakter neu gewahrt, ein eigenes Verhältnis, das aus der Natur zweier Charaktere folgt, zuerst beobachtet, kurz so oft eine Nuance des Lebens ihm sichtbar wird. Aus solchen Elementen baut sich eine innere Welt auf. Er verfolgt die Geschichte der Leidenschaften und die Entwicklung von Menschen der verschiedensten Arten. Er gliedert die Welt der

Lehrdichtung,
ein selbständiges
wertvolles
Zwischengebiet
zwischen Philo-
sophie und Dichtung.

Zergliederung
der Bedeutsam-
keit des Erleb-
nisses.

Charaktere nach Verwandtschaft, Verschiedenheit und Typen. Und dies alles tritt in eine zusammengesetzte höhere Form, wenn er umfassende allgemeine Züge im individuellen oder im gesellschaftlich-geschichtlichen Leben erfaßt. Und damit ist noch nicht der höchste Punkt seines Lebensverständnisses erreicht. Sein Werk wird um so reifer sein, je mehr das Motiv, das in einem solchen Lebensbezug besteht, in das Verhältnis zum ganzen Zusammenhang des Lebens erhoben wird: dann wird es in seinen Grenzen gesehen, und doch zugleich in den höchsten ideellen Beziehungen. Jeder große Dichter muß diesen Fortgang in sich durchmachen, wie er aus der einseitigen Kraft von Kabale und Liebe, oder von den ersten Fragmenten des Faust zu Wallenstein und zu Goethes späterem Lebenswerk fortführt.

Innere Tendenz der dichterischen Lebensansicht, in Weltanschauung von einer besonderen Struktur überzugehen.

Diese Besinnung über die Bedeutung des Lebens kann erst volle Begründung in der Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihren Abschluß erst in einem Ideal der Lebensführung finden. So liegt in ihr die Tendenz zu einer Weltanschauung. Diesem inneren Zug im Dichter kommen Lebenslehre, Philosophie und Wissenschaften um ihn her entgegen. Was er aber von ihnen auch aufnehmen mag: der Ursprung seiner Weltanschauung gibt derselben eine eigene Struktur. Sie ist unbefangen, allseitig und unersättlich alle Wirklichkeit in sich aufzunehmen im Unterschied von der religiösen. Ihr gegenständliches Auffassen der Natur und des letzten Zusammenhangs der Dinge ist immer an der Vertiefung in die Bedeutsamkeit des Lebens orientiert, und eben diese gibt ihren Idealen Freiheit und Lebendigkeit. Der Philosoph ist um so wissenschaftlicher, je mehr er die Verhaltensweisen sauer trennt und die Anschauung zerlegt: der Dichter schafft aus der Totalität seiner Kräfte.

Lebensansicht und Zusammenhang der Werke.

Wenn Anlage und Umgebung einen Dichter zur Ausbildung einer Weltanschauung bestimmen, dann kann sie doch aus dem einzelnen Werk nur in beschränktem Umfang abgelesen werden. Sie macht sich hier am wirkungsvollsten geltend nicht in direkter Aussprache, die nie erschöpfend ist, sondern in der Energie der Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, der Teile zu einem gegliederten Ganzen. Bis in die Melodie der Verse, in den Rhythmus der Gefühlsfolge ist die innere Form jeder wahren Dichtung durch die Bewusstseinsstellung des Poeten und seines Zeitalters bestimmt. Die Typen der Technik in jeder Dichtungsart müssen begriffen werden als der Ausdruck individueller, geschichtlicher Verschiedenheiten in der Art, das Leben aufzufassen. Wie aber so ein Körper entsteht, dessen Seele ein an dem Geschehnis herausgehobener Lebensbezug ist, kann in diesem die Weltanschauung des Dichters immer nur einseitig erscheinen: ganz ist sie nur in dem Dichter selbst. Daher die höchste Wirkung der wahrhaft großen Dichter erst dann entsteht, wenn zu dem Zusammenhang fortgegangen wird, in dem die in den einzelnen Werken hingestellten Lebensbezüge zueinander stehen. Als auf Goethes erste starke Dichtungen Tasso und Iphigenie folgten, brachten sie nur eine mäßige Wirkung auf eine begrenzte Zahl von Personen hervor, wie dann aber die Schlegel und ihre romantischen Genossen deren inneren Zusammenhang in einer Le-

bensverfassung und die Beziehungen des Stils zu dieser zur Erkenntnis brachten, steigerte dies Goethes Wirkungen. So wenig berechtigt ist das platte Vorurteil, daß die Wirkung von Kunstwerken durch ästhetisches oder literarhistorisches Verständnis Schaden leide.

Die Formen der dichterischen Weltanschauung besitzen eine grenzenlose Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit. In dem Zusammenwirken dessen, was das Zeitalter an den Dichter heranbringt, mit dem, was er von seiner Lebenserfahrung aus erzeugt, entstehen ihm von außen feste Bindungen und Schranken seines Denkens. Aber der innere Zug, das Leben aus den Erfahrungen über dasselbe zu deuten, drängt stets gegen diese Schranken an. Selbst da, wo ein Dichter das systematische Gerüst seines Denkens von außen empfängt, wie Dante, Calderon oder Schiller, ruht doch nie die Kraft der Umbildung in ihm. Je freier er aber aus der Erfahrung des Lebens schöpft, desto mehr steht er unter der Macht des Lebens selbst, das ihm immer neue Seiten zuwendet. So offenbart die Geschichte der Dichtung die unendlichen Möglichkeiten, das Leben zu fühlen und zu gewahren, die in der menschlichen Natur und ihren Beziehungen zur Welt enthalten sind. Das religiöse Verhältnis, das Gemeinden bildet und Tradition schafft, der Charakter des philosophischen Denkens, der in der Kontinuität fester Begriffsbildung sich äußert, wirken auf die Umgrenzung der Weltanschauung zu festen Typen: der Dichter ist auch darin der wahre Mensch, daß er sich der Wirkung des Lebens auf ihn frei überläßt. In dem Dutzendmenschen ist die Besinnung über das Leben zu schwach, als daß er in der modernen Anarchie der Lebensanschauungen zu einer festen Position gelangte: in dem Dichter ist die Wirkung der verschiedenen Seiten des Lebens zu stark, seine Sensibilität für dessen Nuancen ist zu groß, als daß ein abgegrenzter Typus der Weltanschauung ihm jederzeit für das, was aus dem Leben zu ihm spricht, genügen könnte.

Keine abgegrenzten Typen der dichterischen Weltanschauung.

Die Geschichte der Dichtung zeigt die Zunahme des Strebens und der Kraft, das Leben aus sich selber zu verstehen. Der Einfluß der religiösen Weltanschauung auf die Dichter tritt, wie im einzelnen Volke, so auch in der Menschheit immer mehr zurück; die Wirkung des wissenschaftlichen Denkens ist in beständiger Zunahme begriffen: der Kampf der Weltanschauungen gegeneinander nimmt jeder derselben für sich immer mehr von ihrer Macht über die Gemüter; die Stärke der Phantasie wird bei den hochkultivierten Völkern stetig verringert durch die Disziplin des Denkens. So wird es für die Dichter zu einer methodischen Regel beinahe, die Wirklichkeit der Dinge vorurteilsfrei zu interpretieren. Und jede heute bestehende Richtung der Poesie sucht diese Aufgabe nur in einer besonderen Art zu lösen.

Zunahme des Verständnisses des Lebens aus ihm selbst.

Aus diesen Eigenschaften der dichterischen Lebensansicht und Weltanschauung ergibt sich das geschichtliche Verhältnis der Poesie zur Philosophie. Die Struktur der dichterischen Lebensansichten ist der begrifflichen Gliederung der philosophischen Weltanschauung ganz heterogen. Kein regelmäßiger Fortgang von jener zu dieser kann stattfinden. Da sind keine Begriffe, die aufgenommen und fortgebildet werden könnten. Dennoch wirkt

Die geschichtliche Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie.

die Dichtung auf das philosophische Denken. Die Dichtung hat die Entstehung der Philosophie in Griechenland und ihre Erneuerung in der Renaissance vorbereitet. Ein regelmäßiger, beständig fortdauernder Einfluß geht von ihr auf die Philosophen aus. Sie hat objektive Betrachtung des Weltzusammenhangs, welche sich ganz von der Beziehung auf die Interessen und die Nützlichkeit befreit hat, zuerst in sich ausgebildet und damit das philosophische Verhalten vorbereitet: unermesslich muß die Wirkung gewesen sein, die hierin von Homer ausging. Sie war vorbildlich für die freie Bewegung des Blickes über die ganze Weite des Weltlebens. Ihre Intuitionen über den Menschen wurden zum Material für die psychologische Analyse und konnten durch diese nie ganz ausgeschöpft werden. Sie sprach das Ideal einer höheren Menschheit freier, heiterer und menschlicher aus, als Philosophie es jemals vermag. Ihre Lebensansicht und Weitanschauung bestimmte die Lebensverfassung großer Philosophen. Die neue Freude der Renaissancekünstler am Leben wurde in der Philosophie von Bruno an zur Lehre von der Immanenz der Werte in der Welt. Goethes Faust enthielt einen neuen Begriff von der allseitigen Kraft des Menschen, ins Ganze zu gehen — anschauend, genießend, wirkend, und so wurde er neben dem Ideal der transzendentalen Schule wirksam in der Richtung der Philosophie auf die Erhöhung des menschlichen Daseins. Schillers historische Dramen übten eine starke Einwirkung auf die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Der dichterische Pantheismus in Goethe bereitete die Ausbildung des philosophischen vor. Und wie durchdringt nun der Einfluß der Philosophie alle Dichtung! Sie drängt sich in ihr innerstes Geschäft, eine Lebensansicht auszubilden. Sie bietet ihre fertigen Begriffe, ihre geschlossenen Typen der Weltansicht dar. Sie umstrickt die Dichtung — gefährlich und doch nicht zu entbehren. Euripides studiert die Sophisten, Dante die mittelalterlichen Denker und den Aristoteles, Racine kommt von Port-Royal, Diderot und Lessing aus der Philosophie der Aufklärung, Goethe versenkt sich in Spinoza und Schiller wird zum Schüler von Kant. Und wenn Shakespeare, Cervantes, Molière sich keiner Philosophie gefangen geben, so durchdringen doch unzählige feine Einwirkungen philosophischer Doktrinen ihre Werke als die unentbehrlichen Mittel, die Seiten des Lebens festzuhalten.

Ausgangspunkt
und Kern der
Philosophie die
Tendenz zu
einer allgemein-
stiltigen Welt-
anschauung.

III. Die philosophische Weltanschauung. Das Unternehmen, Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit zu erheben. So verknüpft die Tendenz zur Entwicklung einer Lebensansicht und einer Weltanschauung Religion, Dichtung und Philosophie. In diesen geschichtlichen Beziehungen hat sich die Philosophie ausgebildet. Die Tendenz zu einer allgemeingültigen Lebens- und Weltanschauung war von Anfang an in ihr wirksam. Wo irgend an verschiedenen Stellen der östlichen Kultur die Entwicklung durch die religiöse Weltanschauung zur Philosophie angesetzt hat, blieb diese Tendenz allein herrschend und alle andere philosophische Arbeit ihr untergeordnet. Als dann in Griechenland Philosophie in vollem Verstande hervortrat, hat sich schon in der altpythagoreischen Schule und Herakleitos dieselbe

Tendenz durchgesetzt, das ganze Dasein in einer Weltanschauung zu umfassen. Und die ganze weitere Entwicklung der Philosophie über zwei Jahrtausende hindurch war von demselben Streben beherrscht, bis in die Epoche, als nacheinander vom Ende des 17. Jahrhunderts ab Locke, die neuen Versuche von Leibniz, Berkeley auftraten. Wohl hatte sie während dieser Zeit zu kämpfen gegen den sinnlichen Verstand, die Weltleute, die positiven Forscher. Dies aber war eine Opposition, die gleichsam von außen gegen ihr Streben sich geltend machte. Und der Skeptizismus, der aus dem Innern der Philosophie selbst hervorging, aus dem Nachdenken über Verfahrungsweisen und Tragweite des Erkennens, hatte den Mittelpunkt seiner Arbeit eben in dem Verhältnis zu demselben unzerstörbaren Bedürfnis unseres Geistes; die Negativität des skeptischen Verhaltens diesem Bedürfnis gegenüber verschuldete die Unwirklichkeit seiner Bewußtseinsstellung. Und wir haben gesehen, wie auch in den beiden Jahrhunderten, welche die Arbeit von Locke, Leibniz und Berkeley fortgeführt haben, ein inneres Verhältnis zu dem Problem einer allgemeingültigen Weltanschauung fortbestand. Gerade der Größte unter den Denkern dieser beiden Jahrhunderte, Kant, ist am stärksten durch dies Verhältnis bestimmt.

Diese zentrale Stellung der Weltanschauung in der Philosophie kann auch an ihrem Verhältnis zu den beiden anderen geschichtlichen Kräften festgestellt werden. Aus ihr erklärt sich, daß die Religiosität in unaufhörlichen Kämpfen mit der Philosophie gelebt hat und die Dichtung, die ihr soviel gegeben und von ihr soviel empfangen hat, nur in beständigem inneren Kampf gegenüber den Herrschaftsansprüchen der abstrakten Lebensauffassung sich behaupten konnte. Hatte vielleicht Hegel darin recht, daß Religiosität und Kunst untergeordnete Formen der Wesensentfaltung der Philosophie seien: bestimmt, immer mehr in die höhere Bewußtseinsweise der philosophischen Weltanschauung sich umzusetzen? Die Entscheidung dieser Frage hängt vornehmlich davon ab, ob der Wille zu einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht je sein Ziel erreicht.

1. Die Struktur der philosophischen Weltanschauung. Die philosophische Weltanschauung, wie sie so unter dem Einfluß der Richtung auf Allgemeingültigkeit entsteht, muß ihrer Struktur nach wesentlich verschieden sein von der religiösen und der dichterischen. Sie ist im Unterschied von der religiösen universal und allgemeingültig. Und im Unterschied von der dichterischen ist sie eine Macht, die reformatorisch auf das Leben wirken will. Sie entfaltet sich auf der umfassendsten Grundlage, fundiert auf das empirische Bewußtsein, die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften, nach den Bildungsgesetzen, die in der Vergegenständlichung der Erlebnisse im begrifflichen Denken gegründet sind. Indem die Energie des diskursiven urteilenden Denkens, in welchem überall die Beziehung der Aussage auf einen Gegenstand enthalten ist, in alle Tiefen der Erlebnisse dringt, wird die ganze Welt des Gefühls und der Willenshandlung vergegenständlicht zu Begriffen von Werten und deren Relationen, zu Zweckgedanken und zu Regeln, welche

So bedingtes
Verhältnis zu
Religion und
Dichtung.

Ausbildung der
Struktur.

die Bindung des Willens ausdrücken. Die Arten der Gegenstände, die den Verhaltungsweisen entsprechen, treten auseinander. In jeder Sphäre, die durch ein Grundverhalten bestimmt ist, bildet sich systematischer Zusammenhang. Die Verhältnisse von Begründung, wie sie zwischen den Aussagen bestehen, fordern für die Wirklichkeitserkenntnis einen festen Maßstab der Evidenz. In der Region der Werte entsteht eben hieraus der Fortgang des Denkens zu Annahmen über objektive Werte, ja zur Forderung eines unbedingten Wertes. Und ebenso kommt im Gebiete unserer Willenshandlungen das Denken erst zur Ruhe, wenn es zu einem höchsten Gut oder einer obersten Regel gelangt ist. Die Momente, welche das Leben bilden, legen sich so auseinander zu Systemen durch die Verallgemeinerung der Begriffe und die Generalisation der Sätze. Die Begründung als die Form des systematischen Denkens verkettet in jedem dieser Systeme die begrifflichen Glieder immer durchsichtiger, vollständiger. Und die höchsten Begriffe, zu denen diese Systeme gelangen, das allgemeine Sein, der letzte Grund, der unbedingte Wert, das höchste Gut fassen sich zusammen in dem Begriff eines teleologischen Weltzusammenhangs, in welchem die Philosophie sich mit der Religiosität und dem künstlerischen Denken begegnet. So sind nach inneren Bildungsgesetzen die Grundzüge des teleologischen Schemas der Weltauffassung entstanden, und ebenso war in der Sache selbst die Dauer dieses Schemas bis zum Ausgang des Mittelalters und seine natürliche Macht bis zum heutigen Tage begründet; auf seiner Grundlage oder in Opposition gegen dasselbe sind die Grundformen der philosophischen Weltanschauung auseinandergetreten.

Mannigfaltigkeit
der so entstehenden
metaphysischen Systeme.

Wenn die Weltanschauung begrifflich erfaßt, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben wird, so nennen wir sie Metaphysik. Sie breitet sich in eine Mannigfaltigkeit von Gestalten aus. Individualität, Umstände, Nation, Zeitalter rufen wie bei den Dichtern so auch bei den Philosophen eine unbestimmte Zahl von Nuancen der Weltansicht hervor. Denn die Möglichkeiten, wie die Struktur unseres Seelenlebens von der Welt affiziert wird, sind grenzenlos, und ebenso wechseln beständig nach der Lage des wissenschaftlichen Geistes die Mittel des Denkens. Aber die Kontinuität, welche die Denkvorgänge verknüpft, die Bewußtheit, welche die Philosophie charakterisiert, haben nun zur Folge, daß ein innerer Zusammenhang die Gruppen der Systeme verbindet und Zusammengehörigkeit verschiedener Denker zueinander gefühlt wird sowie daß der Gegensatz zu anderen Gruppen zum Bewußtsein kommt. So trat in der klassischen griechischen Philosophie der Gegensatz zwischen der teleologischen Metaphysik, gleichsam dem natürlichen System derselben, und der Weltanschauung hervor, welche die Welterkenntnis auf die Erfassung der Wirklichkeit nach den Beziehungen von Ursachen und Wirkungen einschränkt. Wie dann das Problem der Freiheit von der Stoa ab in seiner Bedeutung zur Geltung kam, sonderten sich immer klarer die Systeme des objektiven Idealismus, nach welchen der Grund der Dinge den Weltzusammenhang determiniert, von denen des Idealismus der Freiheit, in denen das Erlebnis des freien Willens festgehalten und in den Weltgrund selbst projiziert

wird. Es bildeten sich Grundtypen der Metaphysik aus, welche in den entscheidenden Unterschieden der menschlichen Weltanschauungen wurzeln. Sie haben eine große Mannigfaltigkeit von Weltanschauungen und systematischen Formen unter sich.

2. Typen der philosophischen Weltanschauung. Die historische Induktion, durch welche diese Typen festgestellt werden müssen, kann hier nicht vorgelegt werden. Die empirischen Merkmale, von denen diese Induktion ausgeht, liegen in der inneren Verwandtschaft der metaphysischen Systeme, in dem Verhältnis von Umformung, nach welchem ein System das andere bedingt, in dem Bewußtsein der Denker über ihre Zusammengehörigkeit und ihren Gegensatz, vor allem aber in der inneren historischen Kontinuität, in welcher ein solcher Typus immer klarer sich ausbildet und immer tiefer sich begründet, und in der Wirkung, welche von solchen typischen Systemen, wie dem von Spinoza, Leibniz oder Hegel, von Kant oder Fichte, von d'Alembert oder Hobbes oder Comte ausgegangen ist. Es gibt zwischen diesen Typen Formen, in denen diese Weltanschauungen noch nicht zu klarer Sonderung gelangt sind; andere Formen möchten, der Konsequenz des Denkens trotzend, den Inbegriff der metaphysischen Motive festhalten; diese erweisen sich stets unfruchtbar für die Fortentwicklung der Weltanschauung und unwirksam in Leben und Literatur, so stark sie auch in ihrer komplizierten Grundbestimmung oder durch technische Vorzüge sein mögen. Aus der bunten Mannigfaltigkeit solcher Nuancen der Weltanschauung treten bedeutsam die folgerichtigen, rein wirkungsstarken Typen derselben hervor. Von Demokrit, Lucrez, Epikur zu Hobbes, von ihm zu den Enzyklopädisten, zum modernen Materialismus sowie zu Comte und Avenarius kann trotz der großen Verschiedenheit der Systeme doch ein Zusammenhang verfolgt werden, welcher diese Gruppen von Systemen zu einem einheitlichen Typus verknüpft, dessen erste Form als materialistisch oder naturalistisch bezeichnet werden kann und dessen weitere Entwicklung folgerichtig unter den Bedingungen des kritischen Bewußtseins zum Positivismus im Verstande Comtes führt. Herakleitos, die strenge Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel bezeichnen die Stationen des objektiven Idealismus. Platon, die hellenistisch-römische Philosophie der Lebensbegriffe, die Cicero repräsentiert, die christliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran und die ihm verwandten französischen Denker, Carlyle bilden die Stufen der Entwicklung des Idealismus der Freiheit. Aus der dargelegten inneren Gesetzmäßigkeit, die in der Bildung der metaphysischen Systeme wirksam ist, geht die Differenzierung der Metaphysik in diese Ordnungen von Systemen hervor. Und auf diese Entwicklung und die in ihr auftretenden Modifikationen wirkt zunächst der von uns dargestellte Verlauf, in welchem das Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmte Positionen durchmacht; so begegnete uns früher der Positivismus als den hervorragendsten Fall des unmetaphysischen Verfahrens in sich enthaltend, das einen festen Grund für das Erkennen sucht, während er jetzt in seiner Totalität als eine auf dies Verfahren erkenntnistheoretisch begründete

Verfahren,
diese Typen zu
bestimmen.

Umformung einer Weltanschauung betrachtet wird; dann aber ist die Entwicklung und nähere Nuancierung der Typen durch den Verlauf bedingt, in welchem auf Grund der Beziehungen von Werten, Zwecken und Bindungen des Willens die Idealbegriffe sich in der Menschheit entfaltet haben.

Materialismus
und auf die
Naturerkenntnis
gegründeter
Positivismus
(Comte).

Die Wirklichkeitserkenntnis hat ihre Grundlage in dem Studium der Natur. Denn dieses allein vermag den Tatsachen eine Ordnung nach Gesetzen abzugewinnen. In dem Zusammenhang der so entstehenden Welterkenntnis regiert der Begriff der Kausalität. Wenn derselbe das Erfahren einseitig bestimmt, so ist für die Begriffe von Wert und Zweck kein Raum. Und da in der Anschauung der Wirklichkeit die physische Welt an Ausdehnung und Kraft so überwiegt, daß die geistigen Lebenseinheiten nur wie Interpolationen im Texte der physischen Welt erscheinen, da ferner nur die Erkenntnis dieser physischen Welt an Mathematik und Experiment die Hilfsmittel hat, das Ziel des auffassenden Verhaltens zu erreichen: so nimmt diese Welterklärung die Form der Interpretation der geistigen aus dieser physischen Welt an. Und wenn dann auf dem kritischen Standpunkt der phänomenale Charakter der physischen Welt erkannt ist, so setzen sich Naturalismus und Materialismus in den naturwissenschaftlich bestimmten Positivismus um. Oder die Weltanschauung ist von der Verhaltungsweise des Gefühlslebens bestimmt. Sie steht unter dem Gesichtspunkte der Werte der Dinge, der Lebenswerte, der Bedeutung und des Sinnes der Welt: die ganze Wirklichkeit erscheint dann als der Ausdruck eines Inneren, und so wird sie gefaßt als die Entfaltung eines unbewußt oder bewußt wirkenden seelischen Zusammenhangs. Dieser Standpunkt erblickt sonach in dem vielen, geteilten, eingeschränkten Einzelwirkenden ein ihm immanentes Göttliches, das nach dem im Bewußtsein auffindbaren Verhältnis teleologischer Kausalität die Erscheinungen bestimmt: objektiver Idealismus, Pantheismus oder Pantheismus entstehen so. Wenn aber das Willensverhalten die Weltauffassung bestimmt, dann entspringt das Schema der Unabhängigkeit des Geistes von der Natur oder seiner Transzendenz: in der Projektion auf das Universum bilden sich die Begriffe der göttlichen Personalität, der Schöpfung, der Souveränität der Persönlichkeit dem Weltlauf gegenüber.

Der objektive
Idealismus.

Der Idealismus
der Freiheit.

Jede dieser Weltanschauungen enthält in der Sphäre des gegenständlichen Auffassens eine Verbindung von Welterkenntnis, Lebenswürdigung und Prinzipien des Handelns. Darin, daß sie der Persönlichkeit in ihren verschiedenen Leistungen innere Einheit geben, beruht ihre Macht. Und jede von ihnen hat darin Anziehungskraft und Möglichkeit folgerichtiger Entwicklung, daß sie das vieldeutige Leben von einer unsrer Verhaltungsweisen aus nach dem in dieser enthaltenen Gesetze gedankenmäßig erfaßt.

3. Die Unlösbarkeit der Aufgabe. Abnahme der Macht der Metaphysik. In einem unermeßlichen Reichtum von Lebensformen hat die Metaphysik sich ausgebreitet. Sie geht rastlos von Möglichkeit zu Möglichkeit vorwärts. Ihr genügt keine Form, sie setzt jede um in eine neue. Ein geheimer innerer Widerspruch, der in ihrem Wesen selber liegt, tritt in je-

Verhältnis der
Aufgabe, das
Welträtsel auf-
zulösen, zu der
Forderung der
Allgemein-
gültigkeit dieser
Auflösung.

dem ihrer Gebilde neu heraus und zwingt sie, die gegebene Form fallen zu lassen und eine neue zu suchen. Denn die Metaphysik ist ein merkwürdiges Doppelwesen. Ihr Streben ist die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels, und ihre Form ist die Allgemeingültigkeit. Mit dem einen Antlitz wendet sie sich der Religion und der Dichtung zu und mit dem andern den Einzelwissenschaften. Sie ist selber weder eine Wissenschaft im Sinne der Einzelwissenschaften, noch ist sie Kunst oder Religion. Die Voraussetzung, unter der sie ins Leben tritt, ist, daß es einen Punkt in dem Geheimnis des Lebens gäbe, der dem strengen Denken zugänglich sei. Wenn er existiert, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, Schopenhauer annahmen, dann ist Philosophie mehr als jede Religion und jede Kunst und auch mehr als die Einzelwissenschaften. Wo werden wir diesen Punkt antreffen, an welchem begriffliche Erkenntnis und ihr Gegenstand, das Welträtsel zusammenhängen und dieser einmalige singuläre Weltzusammenhang nicht nur einzelne Regelmäßigkeiten des Geschehens gewahren läßt, sondern an dem sein Wesen denkbar wird? Er muß jenseits des Gebietes der Einzelwissenschaften und jenseits ihrer Methoden gelegen sein. Die Metaphysik muß sich über die Reflexionen des Verstandes erheben, um ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Methode zu finden. Die Versuche hierzu in der Sphäre der Metaphysik sind durchlaufen und das Ungenügende in ihnen ist aufgezeigt worden. Die seit Voltaire, Hume und Kant entwickelten Gründe, welche den beständigen Wechsel der metaphysischen Systeme und ihr Unvermögen, den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, erklärlich machen, sollen hier nicht wiederholt werden. Nur das dem vorliegenden Zusammenhang Angehörige hebe ich heraus.

Wirklichkeitserkenntnis nach den kausalen Relationen, Erleben von Wert, Bedeutung und Sinn und das willentliche Verhalten, das in sich den Zweck für die Willenshandlung und die Regel für die Bindung des Willens enthält — das sind verschiedene Verhaltensweisen, welche in der seelischen Struktur verbunden sind. Ihre psychische Relation ist für uns im Erlebnis da; sie gehört unter die letzten erreichbaren Tatsachen des Bewußtseins. Das Subjekt verhält sich in dieser verschiedenen Weise zu den Gegenständen, hinter diese Tatsache kann nicht zu einem Grund derselben zurückgegangen werden. So können die Kategorien von Sein, Ursache, Wert, Zweck nach ihrer Provenienz aus diesen Verhaltensweisen weder aufeinander noch auf ein höheres Prinzip zurückgeführt werden. Wir können die Welt nur unter einer der Grundkategorien auffassen. Wir können gleichsam immer nur eine Seite unsres Verhältnisses zu ihr gewahren — nie das ganze Verhältnis, wie es durch den Zusammenhang dieser Kategorien bestimmt würde. Dies ist der erste Grund für die Unmöglichkeit der Metaphysik: will sie sich durchsetzen, so muß sie immer entweder durch Trugschlüsse diese Kategorien in inneren Zusammenhang bringen, oder sie muß das in unserem lebendigen Verhalten Enthaltene verstümmeln. Eine weitere Grenze des begrifflichen Denkens zeigt sich innerhalb jeder dieser Verhaltensweisen. Wir können keine letzte Ursache als ein Unbedingtes zu dem bedingten Zusammenhang der

Das Unbefriedigende in aller Metaphysik.

Vorgänge hinzudenken: denn die Anordnung einer Mannigfaltigkeit, deren Elemente sich gleichförmig zueinander verhalten, bleibt selbst ein Rätsel, und aus dem unveränderlichen Einem kann weder die Veränderung noch die Vielheit begriffen werden. Wir können den subjektiven und relativen Charakter der Wertbestimmungen, der aus ihrem Ursprung im Gefühl stammt, nie überwinden: ein unbedingter Wert ist ein Postulat, aber kein erfüllbarer Begriff. Wir können einen höchsten oder unbedingten Zweck nicht aufweisen, da dieser die Feststellung eines unbedingten Wertes zur Voraussetzung hat, und die Regel des Handelns, die allgemeingültig in der gegenseitigen Bindung der Willen enthalten ist, gestattet nicht, die Zwecke des Einzelnen oder der Gesellschaft abzuleiten.

Das positive
Ergebnis ihrer
Geschichte

Wenn nun aber so keine Metaphysik den Anforderungen an wissenschaftlichen Beweis zu genügen vermag, so bleibt eben doch als fester Punkt für die Philosophie das Verhältnis des Subjektes zur Welt zurück, nach welchem jede Verhaltensweise desselben eine Seite der Welt zum Ausdruck bringt. Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen; aber wie in jeder ernstesten Dichtung ein Zug des Lebens, so wie er vorher nicht gesehen worden war, sich aufschließt, wie Dichtung so die verschiedenen Seiten des Lebens uns in immer neuen Werken offenbart, wie wir die Gesamtanschauung des Lebens in keinem Kunstwerk besitzen und doch vermittels ihrer aller uns dieser Gesamtauffassung annähern: so tritt uns in den typischen Weltanschauungen der Philosophie dieselbe Eine Welt entgegen, wie sie erscheint, wenn eine mächtige philosophische Persönlichkeit einer der Verhaltensweisen zu ihr die anderen unterwirft und den in dieser enthaltenen Kategorien die anderen Kategorien unterordnet. So bleibt von der ungeheuren Arbeit des metaphysischen Geistes das geschichtliche Bewußtsein zurück, das sie in sich wiederholt und so die unergründliche Tiefe der Welt an ihr erfährt. Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltensweisen des Geistes die Eine Realität der Welt für uns da ist, und die dauernden Typen der Weltanschauung sind der Ausdruck der Mehrseitigkeit der Welt.

Die Welt-
anschauungs-
lehre.

Es ist die Aufgabe der Weltanschauungslehre, methodisch aus der Zergliederung des geschichtlichen Verlaufs von Religiosität, Dichtung und Metaphysik im Gegensatz zum Relativismus das Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem Rätsel der Welt und des Lebens zur Darstellung zu bringen.

Besinnung über
das Denken
innerhalb der
Metaphysik.

IV. Philosophie und Wissenschaft. In der begründenden und begrifflichen Arbeit der Metaphysik selber wächst beständig die Besinnung über das Denken selbst, über seine Formen und über seine Gesetze. Die Bedingungen, unter denen wir erkennen, werden untersucht: die Annahme, daß eine von uns unabhängige Wirklichkeit besteht und unsrem Denken zugänglich

ist, der Glaube, daß Personen außer uns bestehen und von uns verstanden werden können, und zuletzt die Voraussetzung, daß dem Verlauf unsrer inneren Zustände in der Zeit Realität zukomme und die Erlebnisse, wie sie sich in der inneren Erfahrung abbilden, im Denken zu gültiger Darstellung gelangen können. Die Besinnung über die Vorgänge, in denen die Weltanschauung entsteht, und über die Rechtsgründe, welche die Voraussetzungen der Weltanschauung rechtfertigen, begleitet die Bildung der Weltanschauung und wächst beständig in dem Kampf der metaphysischen Systeme.

Und zugleich entspringt aus der eigensten Natur der philosophischen Weltanschauung ihr Verhältnis zu der menschlichen Kultur und deren Zweckzusammenhängen. Die Kultur gliederte sich uns nach den inneren Beziehungen zwischen der Welterkenntnis, dem Leben und den Erfahrungen des Gemütes und den praktischen Ordnungen, in denen sich die Ideale unseres Handelns realisieren. Hierin äußert sich der seelische Strukturzusammenhang, und eben dieser bestimmt auch die philosophische Weltanschauung. So tritt sie in Verhältnis zu allen Seiten der Kultur. Und wie sie nach Allgemeingültigkeit strebt und überall Begründung und Zusammenhang aufsucht, muß sie in allen Sphären der Kultur sich geltend machen: zum Bewußtsein erhebend, was da geschieht, begründend, kritisch urteilend, verknüpfend. Hier aber kommt ihr nun das in den Zweckzusammenhängen der Kultur selber entstandene Nachdenken entgegen.

Beziehungen des metaphysischen Denkens zu den einzelnen Kulturgebieten.

1. Die aus der begrifflichen Technik im Kulturleben entstehenden Funktionen der Philosophie. Nicht in der Weltanschauung allein hat sich die Besinnung des Menschen über sein Tun und das Streben nach allgemeingültigem Wissen entwickelt. Ehe Philosophen auftraten, war aus der politischen Tätigkeit die Sonderung der Funktionen des Staates, die Einteilung der Verfassungen hervorgegangen; in der Praxis des Rechtsgeschäfts und des Prozesses hatten die Grundbegriffe der bürgerlichen Rechtsordnung und des Strafrechts sich ausgebildet; die Religionen hatten Dogmen formuliert, voneinander gesondert und aufeinander bezogen; Arten der Kunstübung waren unterschieden worden. Denn jeder Fortgang menschlicher Zweckzusammenhänge zu zusammengesetzteren Formen vollzieht sich unter der Leitung des begrifflichen Denkens.

Entstehung philosophischer Funktionen aus der Technik der Kulturgebiete

So bilden sich Funktionen der Philosophie aus, welche das Denken, das in den einzelnen Gebieten der Kultur sich vollzogen hat, weiterführen. Wie keine feste Grenze die religiöse Metaphysik von der philosophischen trennt, so geht auch das technische Denken in kontinuierlicher Ausbildung in das philosophische über. Überall ist der philosophische Geist zugleich charakterisiert durch die universale Selbstbesinnung und die in ihr gegründete persongestaltende und reformatorische Macht und zugleich durch die dem philosophischen Kopfe einwohnende starke Tendenz auf Begründung und Zusammenhang. Solche Funktion der Philosophie ist von vornherein nicht an die Gestaltung der Weltanschauung gebunden, und auch da, wo Metaphysik nicht gesucht oder nicht anerkannt wird, besteht sie.

Philosophie als
allgemeine
Theorie des
Wissens.

2. Die allgemeine Lehre vom Wissen und die Theorie über die einzelnen Kulturgebiete. So entspringt aus dem Charakter der Philosophie als Selbstbesinnung des Geistes die andere Seite derselben, welche mit dem Streben nach einer allgemeingültigen Weltanschauung immer zusammen bestanden hat. In der Weltanschauung wird das in den Verhaltensweisen gegründete Erfahren zu einer objektiven gegenständlichen Einheit zusammengenommen. Wenn aber die Verhaltensweisen selber in ihren Beziehungen zu den Inhalten ins Bewußtsein erhoben werden, das in ihnen entstehende Erfahren untersucht, seine Rechtsbeständigkeit geprüft wird: dann zeigt sich die andere Seite der Selbstbesinnung. Von ihr aus angesehen, ist Philosophie die Grundwissenschaft, welche Form, Regel und Zusammenhang aller Denkprozesse zu ihrem Gegenstand hat, die von dem Zweck bestimmt sind, gültiges Wissen hervorzubringen. Sie untersucht als Logik die Bedingungen der Evidenz, die den richtig vollzogenen Prozessen anhaftet, und zwar auf jedem Gebiet, in dem Denkprozesse auftreten. Sie geht als Erkenntnistheorie von dem Bewußtsein der Realität des Erlebnisses und der objektiven Gegebenheit der äußeren Wahrnehmung auf die Rechtsgründe dieser Voraussetzungen unseres Erkennens zurück. Als solche Theorie des Wissens ist sie Wissenschaft.

Die philosophischen Theorien, welche aus dem Leben und der Kultur entstehen.

Auf Grund dieser ihrer wichtigsten Funktion tritt sie nun in Beziehung zu den verschiedenen Sphären der Kultur und übernimmt in jeder von ihnen Aufgaben eigener Art.

In der Sphäre der Weltvorstellung und der Welterkenntnis tritt sie in Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, welche die einzelnen Teile der Welterkenntnis erzeugen. Diese ihre Leistung schließt sich am nächsten an Logik und Erkenntnistheorie als die grundlegende Arbeit der Philosophie an. Sie klärt die Verfahrungsweisen der einzelnen Wissenschaften vermittels der allgemeinen Logik auf. Sie setzt mit ihr die in den Wissenschaften entstandenen methodischen Begriffe in Zusammenhang. Sie erforscht die Voraussetzungen, die Ziele, die Grenzen des einzelwissenschaftlichen Erkennens. Und sie wendet die so gewonnenen Ergebnisse auf das Problem der inneren Struktur und der Zusammenhänge in den beiden großen Gruppen der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften an. Keine ihrer Beziehungen zu irgendeinem System der Kultur ist so klar und deutlich. Keine hat sich in so systematischer Folgerichtigkeit entwickelt, und so gibt es auch unter den einseitigen Begriffsbestimmungen der Philosophie keine, die so einleuchtend wäre, als daß sie die Theorie der Theorien, die Begründung und die Zusammenfassung der Einzelwissenschaften zur Erkenntnis der Wirklichkeit sei.

Beziehung zu der Lebens-
erfahrung.

Weniger durchsichtig ist das Verhältnis der Philosophie zu der Lebenserfahrung. Leben ist die innere Beziehung der psychischen Leistungen im Zusammenhang der Person. Lebenserfahrung ist die wachsende Besinnung und Reflexion über das Leben. Durch sie wird das Relative, Subjektive, Zufällige, Vereinzelte der elementaren Formen zweckmäßigen Handelns zur Einsicht in das für uns Wertvolle, Zweckmäßige erhoben. Was bedeuten im

Gesamthaushalte unseres Lebens die Leidenschaften? welchen Wert hat in einem natürlich verstandenen Leben die Aufopferung? oder der Ruhm und die äußere Anerkennung? An der Lösung solcher Fragen arbeitet aber nicht nur die Lebenserfahrung des einzelnen, sondern diese erweitert sich zu der, welche die Gesellschaft erwirbt. Die Gesellschaft ist der umfassende Regulator des Gefühls- und Trieblebens; Grenzen, die aus dem Bedürfnis des Zusammenlebens entspringen, setzt sie den regellosen Leidenschaften in Recht und Sitte: durch Arbeitsteilung, Ehe, Eigentum schafft sie Bedingungen für die ordnungsmäßige Befriedigung der Triebe. So befreit sie von dieser furchtbaren Herrschaft: das Leben gewinnt Raum für die höheren geistigen Gefühle und Strebungen, und diese vermögen das Übergewicht zu erlangen. Die Lebenserfahrung, welche die Gesellschaft in solcher Arbeit macht, erwirkt immer angemessenere Bestimmungen der Lebenswerte und gibt ihnen mittels der öffentlichen Meinung eine feste geregelte Stellung: hierdurch erzeugt die Gesellschaft aus ihr selber eine Wertabstufung, die dann den einzelnen bedingt. Auf diesem Boden der Gesellschaft machen sich nun die individuellen Lebenserfahrungen geltend. Sie entstehen auf mannigfache Art. Ihren Grundstock bilden die persönlichen Erlebnisse, sofern ein Wert in ihnen aufgeht. Andere Lehren empfangen wir als Zuschauer, welche die Passionen der Menschen gewahren — ihre Leidenschaften, die bis zur Zerrüttung ihrer selbst und folgerichtig ihres Verhältnisses zu anderen Personen hinführen — ihre Leiden, die hieraus folgen. Und wir ergänzen diese Lebenserfahrungen durch die Historie, die in großen Zügen Menschenschicksal zeigt, und durch die Dichtung: sie vor allem offenbart die schmerzlich süße Spannung der Leidenschaft, die Illusion derselben, ihre Auflösung. Alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde und offen für die Resignation und das Glück der Hingebung an die großen Objektivitäten des Lebens.

Unmethodisch, wie diese Lebenserfahrung zunächst ist, muß sie, indem sie die Tragweite und die Grenzen ihres Verfahrens gewahr wird, sich steigern zu einer methodischen Besinnung, welche den subjektiven Charakter der Wertbestimmung zu überwinden strebt. So geht sie in Philosophie über. Alle Etappen, die auf diesem Wege liegen, sind von Schriften besetzt, die über Lebenswerte, Charaktere, Temperamente, Lebensführung handeln. Und wie Poesie ein wichtiges Glied in der Ausbildung der Lehre von Temperamenten, Charakteren und Lebensführung ist, so bereitet dann wieder dieses Lesen in den Seelen der Menschen, dieses eigene Abschätzen der Werte der Dinge, ein unersättliches Verstehenwollen die bewußtere Erfassung der Bedeutung des Lebens vor. Homer ist der Lehrer der reflektierenden Schriftsteller, und Euripides ist ihr Schüler. Auf derselben Grundlage entwickelt sich jede eigen erworbene Religiosität. Erfahrungen über das Leben, eine furchtbare Stärke der Einsicht in die Illusion, welche allen diesseitigen Lebensgütern anhaftet, erwirken in jedem religiösen Genie die Hingabe an die transzendente Welt. Das religiöse Erlebnis wäre leer und fade, wenn nicht auf dem Grunde der erlebten Misere, Niedertracht oder mindestens der Kleinlichkeit menschlicher Dinge,

der Trennungen und des Leides in ihnen die Erhebung zum Heiligen sich vollzöge, gleichsam als eine Entrückung über diesen verderblichen Kreis. Diesen Weg in die Einsamkeit sind Buddha, Lao-tse und, wie einige Stellen der Evangelien noch verraten, auch Christus gegangen, Augustinus und Pascal haben ihn beschritten. Und zusammen mit den Wissenschaften und geschichtlichen Lebensordnungen bilden nun die Lebenserfahrungen die reale Grundlage der Philosophie. Das persönliche Moment in den größten Philosophen beruht auf ihnen. Ihre Läuterung und Begründung bildet einen wesentlichen und geradezu den wirksamsten Bestandteil in den philosophischen Systemen. Dies zeigt sich besonders deutlich in Platon, der Stoa, Spinoza, ja in beschränkterem Umfang auch in Kant für den, welcher seine Anthropologie mit seinen früheren Schriften zusammenhält. So entsteht nun in der Philosophie das System der immanenten Lebenswerte und das der gegenständlichen Wirkungswerte: jene haften an einem Zustand der Seele, diese kommen einem Äußerem zu, das die Fähigkeit hat, Lebenswerte zu erzeugen.

zu den Lebens-
ordnungen.

Die Philosophie hat endlich in dem kulturgeschichtlichen Zusammenhang ein Verhältnis zur praktischen Welt, ihren Idealen und ihren Lebensordnungen. Denn sie ist die Besinnung über den Willen, seine Regeln, Zwecke und Güter. In den Lebensordnungen von Wirtschaft, Recht, Staat, Herrschaft über die Natur, Sittlichkeit hat dieser seinen Ausdruck gefunden. So kann nur an ihnen das Wesen des willentlichen Verhaltens aufgeklärt werden. Nun geht durch sie alle hindurch das Verhältnis von Zwecksetzung, Bindung und Regel. Hieraus ergibt sich das tiefste Problem der Philosophie auf diesem Gebiet: die große Frage, ob alle sittliche Regel ableitbar aus Zwecken ist. Die Einsicht, zu der Kant in seinem kategorischen Imperativ sich erhob, kann dahin fortgebildet werden, daß es nur Ein unbedingtes Festes in der sittlichen Welt gibt, nämlich daß die gegenseitige Bindung der Willen in ausdrücklichem Vertrag oder im stillschweigenden Annehmen vom Bestande der Gegenseitigkeit eine unbedingte Gültigkeit für jedes Bewußtsein hat: daher denn Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Treue, Wahrhaftigkeit das feste Gerüst der moralischen Welt bilden: ihm sind alle Zwecke und alle Regeln des Lebens, selbst die Güte, das Streben nach Vollkommenheit eingeordnet — in einer Rangordnung des Sollens, die von dem Pflichtmäßigen absteigt zu der moralischen Forderung von Güte und Hingabe an andere und von da zu der von persönlicher Vervollkommnung. Indem die philosophische Analyse des moralischen Bewußtseins den Geltungsbereich der sittlichen Ideale feststellt, das Bindende der Pflicht von der Beweglichkeit der Zwecke sondert, bestimmt sie die Bedingungen, unter denen die Zwecksysteme innerhalb der Gesellschaft sich ausbilden. Und indem dann die Philosophie die Tatsächlichkeit der Lebensordnungen, wie die Geisteswissenschaften sie beschreiben und zergliedern, aus der Struktur des Individuums und der Gesellschaft verständlich macht, indem sie aus dem teleologischen Charakter derselben ihre Entwicklung und ihre Bildungsgesetze ableitet, alle diese Notwendigkeiten aber unter jenes oberste Gesetz der Bindungen des Willens stellt, wird sie zu einer inneren Kraft, welche

auf die Steigerung des Menschen und die Fortentwicklung seiner Lebensordnungen hindrängt, gibt aber zugleich feste Maßstäbe für diese in der sittlichen Regel und in den Realitäten des Lebens.

Blicken wir an diesem Punkte noch einmal zurück auf die philosophische Weltanschauung. Hier erst kann die ganze Breite ihrer Grundlage übersehen werden. Die Bedeutung tritt hervor, welche die Lebenserfahrung für die Ausbildung der Weltansicht hat. Und zuletzt zeigt sich, wie in den großen Gebieten, die durch die Arten des seelischen Verhaltens bedingt sind, Probleme von selbständiger Bedeutung enthalten sind, welche ganz unabhängig von ihrer Stelle in der Weltanschauung behandelt werden können.

So ergibt sich aus den Beziehungen der Philosophie zu den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens ihr Recht, nicht nur das Wissen über diese und die einzelnen Wissenschaften, in welchen das Wissen sich konsolidiert hat, zu begründen und zu verbinden, sondern auch in besonderen philosophischen Disziplinen, wie Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Philosophie der Kunst dieselben Gebiete zu bearbeiten. Es unterliegt wohl keinem Streit, daß jede dieser Theorien aus den historischen und gesellschaftlichen Sachverhalten geschöpft werden muß, die das Gebiet von Kunst oder Religion, von Recht oder Staat ausmachen, und insofern fällt ihre Arbeit mit der Arbeit der Einzelwissenschaften zusammen. Es ist auch klar, daß jede philosophische Theorie solcher Art, welche, anstatt aus dem Material selbst zu schöpfen, an das in den Einzelwissenschaften Gebotene sich hält und dasselbe nur etwa hier und da nachprüft, kein Existenzrecht besitzt. Aber nach der Eingeschränktheit menschlicher Kraft wird der Einzelforscher nur in seltenen Ausnahmen Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie so sicher beherrschen, daß nicht eben von diesen aus die philosophische Theorie neues hinzubrächte. Berechtigt ist solche abgesonderte philosophische Theorie doch immer nur als ein Provisorisches, aus den Unzulänglichkeiten der gegenwärtigen Situation Entspringendes. Dagegen wird die Aufgabe, die inneren Beziehungen der Wissenschaften untereinander, von denen die logische Konstitution einer jeden derselben abhängt, zu erforschen, immer ein wichtiger Teil der Funktionen der Philosophie bleiben.

Die nähere Darstellung der Philosophie als Wissenschaft ist in dem Zusammenhang dieses Werkes ausgeschlossen, da dasselbe die einzelnen Disziplinen, in denen dieser Inbegriff der Funktionen der Philosophie sich vollzieht, zu gesonderter Darstellung bringt.

3. Der philosophische Geist in den Wissenschaften und in der Literatur. Der Einfluß der Metaphysik ist in beständiger Abnahme begriffen, dagegen nimmt die Funktion der Philosophie beständig an Gewicht zu, nach welcher diese das in den einzelnen Kulturgebieten entstandene Denken begründet und verknüpft. Auf diesem Verhältnis beruht die Bedeutung der positivistischen Philosophie von d'Alembert, Comte, Mill, Mach, daß sie eben aus der inneren Beschäftigung mit den Einzelwissenschaften stammt, ihr Verfahren fortsetzt und den Maßstab ihres allgemeingültigen Wissens überall

Die philosophischen Wissenschaften, die sich auf die Systeme der Kultur beziehen.

Das Philosophische in den Leistungen der positiven Forscher, in Dichtern und Schriftstellern.

anlegt. Und auf anderem Gebiete ist das philosophische Denken von Carlyle oder Nietzsche eben darin positiv, daß es die in der Lebenserfahrung enthaltene, von den Dichtern und den Schriftstellern über Lebensführung ausgebildete Verfahrensweise zu verallgemeinern und zu begründen strebt. Es ist nun natürlich, daß eben in diesem freien Verfahren die Philosophie immer mehr das ganze geistige Leben der Neuzeit beeinflußt. Der methodische, generalisierende und die Wissenschaften verknüpfende Geist, der in der Naturforschung von Galilei, Kepler und Newton bestimmend war, hat dann auf der Grundlage der positivistischen Richtung von d'Alembert und Lagrange die französische Naturforschung durchdrungen, und er wirkte fort auf dem Boden der Naturphilosophie und des Kantischen Kritizismus in Ernst von Baer, Robert Mayer, Helmholtz und Hertz. Und eben dieser philosophische Geist hat sich insbesondere seit den großen sozialistischen Theoretikern in den Einzelwissenschaften der Gesellschaft und der Geschichte geltend gemacht. So ist für die heutige Lage der Philosophie charakteristisch, daß die stärksten Wirkungen derselben nicht von den Systemen ausgehen, sondern eben von diesem freien philosophischen Denken, das die Wissenschaften und die ganze Literatur durchdringt. Denn auch in dieser geht von Schriftstellern wie Tolstoj und Maeterlinck eine bedeutsame philosophische Wirkung aus. Drama, Roman und jetzt auch Lyrik sind zu Trägern stärkster philosophischer Impulse geworden.

Die Wirkungen
des philosophischen
Geistes.

Der philosophische Geist ist überall, wo frei von der Systemform der Philosophie ein Denker das, was im Menschen einzeln, dunkel als Instinkt, Autorität oder Glaube auftritt, der Prüfung unterwirft. Er ist überall, wo Forscher mit methodischem Bewußtsein ihre Wissenschaft auf deren letzte Rechtsgründe zurückführen oder zu Generalisationen vordringen, die mehrere Wissenschaften verknüpfen und begründen. Er ist überall, wo Lebenswerte und Ideale einer neuen Prüfung unterworfen werden. Was irgend ungeordnet oder feindlich ringend im Innern einer Zeit oder im Herzen eines Menschen auftritt, soll durch das Denken versöhnt, was dunkel ist, soll aufgeklärt, was unmittelbar dasteht, eines neben dem anderen, soll vermittelt und in Zusammenhang gesetzt werden. Dieser Geist läßt kein Wertgefühl und kein Streben in seiner Unmittelbarkeit, keine Vorschrift und kein Wissen in ihrer Vereinzelung, für jedes Geltende fragt er nach dem Grunde seiner Gültigkeit. In diesem Sinne bezeichnete sich das 18. Jahrhundert selbst mit Recht als das philosophische: kraft der in ihm sich durchsetzenden Herrschaft der Vernunft über das Dunkle, Instinktive, unbewußt Schaffende in uns und die Zurückführung jedes geschichtlichen Gebildes auf seinen Ursprung und sein Recht.

Philosophie ein
Höchstpersönliches
und ein Kultursystem.

V. Der Wesensbegriff der Philosophie. Ausblick in ihre Geschichte und Systematik. Die Philosophie erwies sich als ein Inbegriff sehr verschiedener Funktionen, die durch die Einsicht in ihre gesetzmäßige Verbindung zum Wesen der Philosophie zusammengeschlossen werden. Eine Funktion bezieht sich immer auf einen teleologischen Zusammenhang und be-

zeichnet einen Inbegriff zusammengehöriger Leistungen, die innerhalb dieses Ganzen vollzogen werden. Der Begriff ist weder aus der Analogie des organischen Lebens hergenommen, noch bezeichnet er eine Anlage oder ein ursprüngliches Vermögen. Die Funktionen der Philosophie beziehen sich auf die teleologische Struktur des philosophierenden Subjektes und auf die der Gesellschaft. Es sind Leistungen, in denen die Person sich in sich selbst wendet und zugleich nach außen wirkt; hierin sind sie denen der Religiosität und der Dichtung verwandt. So ist Philosophie eine Leistung, die aus dem Bedürfnis des einzelnen Geistes nach Besinnung über sein Tun, nach innerer Gestaltung und Festigkeit des Handelns, nach fester Form seines Verhältnisses zum Ganzen der menschlichen Gesellschaft entspringt, und sie ist zugleich eine Funktion, welche in der Struktur der Gesellschaft gegründet und für die Vollkommenheit des Lebens derselben erforderlich ist: sonach eine Funktion, die gleichförmig in vielen Köpfen stattfindet und diese zu einem gesellschaftlichen und historischen Zusammenhang verbindet. In diesem letzteren Verstande ist sie ein Kultursystem. Denn die Merkmale eines solchen sind Gleichförmigkeit der Leistung in jedem Individuum, das dem Kultursystem angehört, und Zusammengehörigkeit der Individuen, in denen diese Leistung stattfindet. Nimmt diese Zusammengehörigkeit feste Formen an, so entstehen in einem Kultursystem Organisationen. Unter allen Zweckzusammenhängen binden die der Kunst und der Philosophie die Individuen am wenigsten aneinander; denn die Funktion, die der Künstler oder der Philosoph vollbringt, ist von keinem Gefüge des Lebens bedingt: ihre Religion ist die der höchsten Freiheit des Geistes. Und wenn die Zugehörigkeit des Philosophen zu den Organisationen von Universität und Akademie seine Leistung für die Gesellschaft steigert: sein Lebenselement ist und bleibt die Freiheit seines Denkens, die niemals beeinträchtigt werden darf und von der nicht nur sein philosophischer Charakter, sondern auch das Zutrauen zu seiner unbedingten Wahrhaftigkeit und damit seine Wirkung abhängen.

Die allgemeinste Eigenschaft, welche nun allen Funktionen der Philosophie zukommt, ist in der Natur des gegenständlichen Auffassens und des begrifflichen Denkens gegründet. So angesehen erscheint Philosophie nur als das folgerichtigste, stärkste, umfassendste Denken; und sie ist vom empirischen Bewußtsein durch keine feste Grenze gesondert. Es ergibt sich aus der Form des begrifflichen Denkens, daß das Urteilen fortschreitet zu höchsten Generalisationen, die Bildung und Einteilung der Begriffe zu einer Architektonik derselben mit höchster Spitze, das Beziehen zu einem allumfassenden Zusammenhang und das Begründen zu einem letzten Prinzip. Das Denken bezieht sich in diesem Tun auf den gemeinsamen Gegenstand aller Denkkakte der verschiedenen Personen, den Zusammenhang der sinnlichen Wahrnehmung, zu welchem die Vielheit der Dinge sich im Raume und die Mannigfaltigkeit ihrer Veränderungen und Bewegungen sich in der Zeit ordnet: die Welt. Dieser Welt sind alle Gefühle und Willenshandlungen eingeordnet durch die örtliche Bestimmung der ihnen zugehörigen Körper und die in sie verwobenen An-

Allgemeinste Eigenschaft aller Funktionen der Philosophie.

schauungsbestandteile. Alle in diesen Gefühlen oder Willenshandlungen gesetzten Werte, Zwecke, Güter sind ihr eingegliedert. Das menschliche Leben ist von ihr umfaßt. Und indem nun das Denken den ganzen Gehalt an Anschauungen, Erlebnissen, Werten, Zwecken, wie er im empirischen Bewußtsein, dem Erfahren und den Erfahrungswissenschaften erlebt und gegeben ist, auszudrücken und zu vereinigen strebt, schreitet es von der Verkettung der Dinge und der Veränderungen in der Welt dem Weltbegriff entgegen, es geht begründend zurück auf ein Weltprinzip, eine Weltursache, es sucht Wert, Sinn und Bedeutung der Welt zu bestimmen, und es fragt nach einem Weltzweck. Überall, wo nun dies Verfahren der Verallgemeinerung, der Anordnung zum Ganzen, der Begründung sich, vom Zug des Wissens getragen, von dem partikularen Bedürfnis, von dem eingeschränkten Interesse loslöst, geht es über in Philosophie. Und überall, wo das Subjekt, das auf diese Welt sich in seinem Tun bezieht, in demselben Sinne zur Besinnung über dies sein Tun sich erhebt, ist diese Besinnung philosophisch. Die Grundeigenschaft in allen Funktionen der Philosophie ist sonach der Zug des Geistes, der über die Bindung an das bestimmte, endliche, eingeschränkte Interesse hinausschreitet und jede aus einem eingeschränkten Bedürfnis entstandene Theorie einer abschließenden Idee einzuordnen strebt. Dieser Zug des Denkens ist in der Gesetzmäßigkeit desselben gegründet, er entspricht Bedürfnissen der menschlichen Natur, die kaum eine sichere Zergliederung zulassen, der Freude am Wissen, dem Bedürfnis einer letzten Festigkeit der Stellung des Menschen zur Welt, dem Streben, die Bindung des Lebens an seine eingeschränkten Bedingungen zu überwinden. Jedes seelische Verhalten sucht nach einem der Relativität entnommenen festen Punkte.

Die in der
philosophischen
Funktion wir-
kenden Kräfte

Ableitung
der einzelnen
Leistungen der
Philosophie.

Diese allgemeine Funktion der Philosophie äußert sich nun unter den verschiedenen Bedingungen des geschichtlichen Lebens in all den Leistungen derselben, die wir durchlaufen haben. Einzelne Funktionen von großer Energie entstehen aus den mannigfachen Bedingungen des Lebens: die Ausbildung der Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit, die Besinnung des Wissens über sich selbst, die Beziehung der Theorien, die in den einzelnen Zweckzusammenhängen sich bilden, auf den Zusammenhang alles Wissens, ein die ganze Kultur durchdringender Geist der Kritik, der universalen Zusammenfassung und der Begründung. Sie erweisen sich alle als einzelne Leistungen, die in dem einheitlichen Wesen der Philosophie gegründet sind. Denn dieser paßt sich jeder Stelle in der Entwicklung der Kultur und allen Bedingungen ihrer geschichtlichen Lagen an. Und so erklärt sich die beständige Differenzierung ihrer Leistungen, die Schmiegsamkeit und Beweglichkeit, in welcher sie bald in die Breite des Systems sich entfaltet, bald ihre ganze Kraft an einem einzelnen Problem geltend macht und die Energie ihre Arbeit immer in neue Aufgaben verlegt.

Ausblick in die
Geschichte der
Philosophie.

Die Grenze ist erreicht, an welcher aus der Darstellung des Wesens der Philosophie rückwärts ihre Geschichte erleuchtet und vorwärts ihr systematischer Zusammenhang aufgeklärt wird. Ihre Geschichte wäre verstanden,

wenn aus dem Zusammenhang der Funktionen der Philosophie die Ordnung faßlich würde, in welcher, unter den Bedingungen der Kultur, die Probleme nebeneinander und nacheinander auftreten und die Möglichkeiten ihrer Auflösung durchlaufen werden. Wenn die fortschreitende Besinnung des Wissens über sich selbst nach ihren Hauptstadien beschrieben würde. Wenn die Geschichte verfolgte, wie die in den Zweckzusammenhängen der Kultur entstehenden Theorien durch den zusammenfassenden philosophischen Geist auf den Zusammenhang der Erkenntnis bezogen und dadurch fortgebildet werden, und wie die Philosophie in den Geisteswissenschaften neue Disziplinen schafft und dann an die Einzelwissenschaften abgibt. Und wenn sie zeigte, wie aus der Bewußtseinslage einer Epoche und dem Charakter der Nationen die besondere Gestalt eingesehen werden kann, welche die philosophischen Weltanschauungen annehmen, und zugleich doch das beständige Fortschreiten der großen Typen dieser Weltanschauungen. So überliefert dann die Geschichte der Philosophie der systematischen philosophischen Arbeit die drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Wert, Zweck und ihren Zusammenhang in der Weltanschauung, gleichviel in welcher Form und Richtung diese Auseinandersetzung stattfindet.

Ausblick in ihr System.

Literatur.

Die nennenswerten philosophischen Denker haben sich durchgängig über das Wesen der Philosophie ausgesprochen, sei es in besonderen Abhandlungen oder in Kapiteln ihrer Werke oder mindestens an zerstreuten Stellen derselben. Es entspräche nicht dem Wertverhältnis dieser Äußerungen, wenn etwa hier die Einzelabhandlungen als besonders hierhergehörig aufgezählt würden. Und wenn unter diesen Äußerungen oder auch nur unter den Abhandlungen, was doch der Raum und die Übersichtlichkeit erfordern würden, eine Auswahl getroffen würde, so wäre das dem Streben nach Objektivität nicht entsprechend, das für diese Arbeit leitend gewesen ist. Nur das sei zu bemerken gestattet, daß Ideen zu der hier vorgetragenen Weltanschauungslehre schon seit langen Jahren in meinen Arbeiten im Archiv für Geschichte der Philosophie und in den Berichten der Berliner Akademie der Wissenschaften geäußert worden sind.

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE.

VON

ALOIS RIEHL.

Die Logik des
Aristoteles als
Wissenschafts-
lehre.

Einleitung. Erst die Schule des Aristoteles brachte für eine Gruppe zusammengehöriger Schriften des Meisters den Namen Logik auf, ebenso wie auch erst sie die Gesamtheit jener Schriften, um des gemeinschaftlichen Zweckes willen, den sie ihnen zuschrieb, als Organon bezeichnete. Von den beiden Hauptteilen, in die das Organon zerfällt, der früher verfaßten Topik und den Analytiken, decken sich nur diese letzteren mit der Disziplin, die wir noch heute Logik nennen, und zwar entsprechen die ersten Analytiken unserer formalen Logik oder der logischen Elementarlehre, während die zweiten die Stelle der heutigen Methodenlehre und Erkenntnistheorie, die Aristoteles nicht trennt, einnehmen. Durch die enge Verbindung mit der Topik, wofür ein Grund in der syllogistischen Form auch der dialektischen Schlüsse gegeben war, hat sich schon im Altertum die Auffassung vom Wesen der Logik überhaupt verschoben. Nur die Topik nämlich, das Zwischenglied zwischen Rhetorik und eigentlicher Logik, ist wirklich eine technische oder praktische Disziplin. Ihr Objekt ist der dialektische Streit. Sie will für diesen Streit die Regeln geben; darum erörtert sie, worauf ihr Name hinweist, die allgemeinen Gesichtspunkte der Widerlegung und zeigt, wie aufgestellte Definitionen und Sätze umzustößen seien. So tritt sie, als die Kunstlehre des Disputierens, der Rhetorik, der Kunstlehre des Überredens, zur Seite. Die Anschauung, daß auch die reine Logik ein Instrument des Wissens sei, ein Werkzeug zur Schöpfung von Erkenntnis, überträgt, was nur von einem Teile des Organon gilt, auf das Ganze. Seither hat sich diese Anschauung immer wieder geltend gemacht, in verschiedenen Formen des Ausdrucks: die Logik eine Denklehre, eine Kunstlehre des Denkens, die Logik eine normative Wissenschaft, die dem Denken seine, d. i. ihre Gesetze vorzuschreiben hat; selbst mit der Ethik hat man sie verglichen, während andere vorzogen, sie als die Medizin des Geistes zu bezeichnen. Dieser Anschauung gegenüber halten wir an dem rein wissenschaftlichen Charakter der Logik fest und glauben dafür Aristoteles selbst zum Gewährsmann zu haben. Nirgends kleidet Aristoteles seine Schlüsse in syllogistische Formen, er kann also diese Formen nicht als Vorschriften oder Normen betrachtet haben, nach welchen wir schließen sollen. Sie gehören ihm zur Theorie des Schlusses, ja sie erschöpfen nach seiner Meinung diese Theorie; sie dienen dazu, durch Auflösung der Beweise, der in den meisten Fällen ihre Ergänzung, ein Einschleiben von Sätzen, vorherzugehen hat, das innere Ge-

füge der Notwendigkeit des Beweisverfahrens selbst sichtbar zu machen. Aristoteles kennt überhaupt keine „Normen“ des Denkens. Selbst der Satz des Widerspruchs ist nach ihm zunächst ein Prinzip der Dinge, und zwar das oberste aller, und erst infolge davon ein Gesetz des sich auf Dinge beziehenden Denkens. Weil es unmöglich ist, daß einer und derselben Sache dasselbe und in derselben Hinsicht zugleich zukommt und nicht zukommt, deshalb können auch zwei sich widersprechend entgegengesetzte Aussagen von dem nämlichen Gegenstand nicht zugleich wahr sein, und kein Mensch kann mit Sinn und Verstand dasselbe und in derselben Beziehung sowohl bejahen als verneinen, er selbst wäre sonst ein solches unmögliches Ding mit zwei entgegengesetzten, einander aufhebenden Prädikaten.

Die Begründung der Logik, ihre Gestaltung zu einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin, ist unter den Verdiensten des Aristoteles vielleicht das größte, wie es sicher das dauerndste ist. Für alle Folgezeit bis auf die Gegenwart sind die logischen Lehren des Aristoteles maßgebend geblieben; auch wo man ihre Bedeutung einschränkte oder anders bestimmte, konnte man an ihrer Richtigkeit nicht zweifeln. Und einzig die Elemente des Euklid können sich an fortdauernder Wirkung mit dem Organon des Aristoteles messen. In diesen beiden Grundwerken aus dem wissenschaftlichen Nachlaß des Altertums offenbart sich auf gleich entscheidende Weise das Genie der Griechen für die formale Wissenschaft, — ihr Genie und zugleich die eigentümliche Begrenztheit desselben: die ausschließliche Befassung mit festen Definitionen und Figuren, ein, wie man sagen könnte, ihrer architektonischen und plastischen Kunst verwandter Geist. Innerhalb dieser Grenzen haben die Alten in ihrer Logik und Geometrie für alle Zeiten Muster begrifflicher Strenge aufgestellt. So ist es nicht das geschichtliche Interesse allein, das die Logik der Gegenwart mit Aristoteles verbindet. Kant ging sogar so weit, zu behaupten: wie die Logik seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu tun brauchte, so habe sie bis jetzt auch nicht vermocht, einen Schritt vorwärts zu tun, und sei daher allem Anscheine nach abgeschlossen und vollendet. Man braucht dieses Urteil, das schon für Kants eigene Zeit nicht völlig zutreffend war, noch weniger für unsere Zeit gelten zu lassen und kann dennoch überzeugt sein, daß es für die Logik noch heute von sachlichem Werte sei, sich an Aristoteles zu orientieren, namentlich in den Fragen nach ihrer Aufgabe, der Stellung, die ihr im Systeme der Wissenschaften zukommt, ihrem Unterschied von der Psychologie, ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie, den prinzipiellen Fragen, also, über welche eine volle Übereinstimmung noch nicht erreicht ist.

Kein Zweifel, Aristoteles hat die Logik als allgemeine Wissenschaftslehre aufgefaßt, als die Theorie der Theorien, und sein Gesichtspunkt bei ihrer Begründung war der methodologische. Darauf, was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, zielt die Untersuchung in den Analytiken. Sie geht auf den wissenschaftlichen Beweis, und ihr Gegenstand ist das beweisbare Wissen: so bestimmt Aristoteles selbst die Aufgabe seiner logischen Hauptschrift. Mit dem einen Teil dieser Doppelaufgabe, dem wissenschaftlichen Beweise seiner

Form nach, beschäftigen sich die ersten Analytiken, die zweiten fügen die Betrachtung jener grundsätzlichen Voraussetzungen hinzu, worauf ein auch dem Gehalte nach notwendiges Wissen beruht. Beide zusammen bilden die Lehre des Aristoteles von der Gewißheit der Erkenntnis, seine Apodeiktik. Den Namen Analytik aber führt die ganze, formal-logische wie erkenntnistheoretische Disziplin von ihrem Verfahren der Auflösung der Beweise in die zugehörigen Schlußformen und der Zurückführung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf ihre Prinzipien.

Im Mittelpunkt steht die Theorie des Syllogismus. Die Logik des Aristoteles ist auf dem Syllogismus aufgebaut; alle ihre weiteren Lehren gruppieren sich um das syllogistische Verfahren. Die Schlüsse werden in Sätze aufgelöst, die Sätze in Begriffe: so gewinnt Aristoteles vom Syllogismus aus den Zugang zu einer rein logischen Lehre von den Urteilen und den Begriffen. Für die ersten Analytiken kommen die Urteile lediglich in ihrer Funktion als Vordersätze zu den daraus abzuleitenden Schlußsätzen in Betracht, nicht sofern sie Ausdruck sachlicher Verhältnisse sind, und ebenso werden hier die Begriffe nur als Bestandteile der Sätze eingeführt, als Termini oder Grenzpunkte der Prämissen und folglich des Schlusses. Durch dieses einfache Verfahren gestaltet sich die logische Theorie des Aristoteles unabhängig von allen weiteren Annahmen über die Natur und den Ursprung der Begriffe, unabhängig auch von seiner eigenen Annahme, daß sich in den Begriffen die allgemeinen Wesenheiten der Dinge zu erkennen geben. Der Terminus in einem Schlusse hat, unmittelbar wenigstens, nichts mit dem Wesensbegriff, dem Abkömmling der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie, zu tun. Die Aufgabe einer reinen oder formalen Logik war damit umgrenzt, die Logik von der Psychologie geschieden und der Erkenntnistheorie, die bei Aristoteles von der Metaphysik nicht wohl zu trennen ist, vorangestellt.

A. Logik.

Logik und
Psychologie

I. Aufgabe der Logik. Die Form der Wissenschaft ist selbst Gegenstand einer Wissenschaft und diese: die Logik, eine und dieselbe, wie verschieden auch die Objekte des Wissens ihrer Beschaffenheit nach sein mögen. Eben daher kann die Logik ihre theoretische Grundlage nicht wieder einer Einzelwissenschaft, wie der Psychologie, zu verdanken haben, und nur in einer Zeit, die sich mit Recht des Aufschwunges der psychologischen Forschung rühmt, konnte einen Augenblick dieses einfache Sachverhältnis verkannt werden. Zur Auflösung einer Gleichung brauchen wir keine psychologische Theorie des mathematischen Vorstellens, noch könnten wir eine solche dafür gebrauchen. Ebenso wenig aber setzte uns eine noch so genaue Kenntnis der psychischen Prozesse und Akte des Urteilens und Folgerns in den Stand, einen Schluß richtig zu ziehen, oder die Richtigkeit eines gegebenen Schlusses zu beweisen. Ob wir jene Kenntnis besitzen oder nicht: die Einsicht in die Notwendigkeit des Schlusses geht jedenfalls nicht aus ihr hervor, noch könnte sie durch sie im geringsten erhöht werden; sie ergibt sich vielmehr aus der Be-

trachtung der Verbindung der Sätze durch die Beziehungen der in den Sätzen vorkommenden Begriffe. So unabhängig ist die Logik von der Psychologie. Höchstens in der Einleitung in die Logik mögen psychologische Erörterungen am Platze sein; aber auch hier nur, um die Logik von der Psychologie zu unterscheiden und ihren Platz wieder zu räumen, nachdem dieser Zweck erreicht ist. Die Logik ist eine objektive Wissenschaft gleich der ihr am nächsten verwandten Mathematik. Irreführende, doppelsinnige Erklärungen, die von ihr im Schwange sind: wie Vernunftwissenschaft, Lehre von den Denkgesetzen u. dgl. können an ihrer wahren Natur nichts ändern; und statt an die Worte halte man sich an das Verfahren der Logiker. Dieses aber ist überall und übereinstimmend dasselbe: die objektive Analyse der Form eines wissenschaftlichen Zusammenhanges nicht die subjektive der Prozesse des Wissens. Wie sollte auch irgendein logischer Lehrsatz, etwa die Gültigkeit eines bestimmten Modus einer Schlußfigur, psychologisch, durch Beobachtung der hierbei ausgeübten Tätigkeit des Subjektes, zu begründen sein? Stellt doch ein solcher Satz an die Denktätigkeit des Subjektes eine Forderung, die von dem Objekte des Denkens ausgeht, und nach der sich unser Denken zu richten hat. Wollen wir daher fortfahren, in der Logik von Denkgesetzen zu reden, so haben wir darunter weder Naturgesetze des Denkens zu verstehen, welche gewiß wie der Denkvorgang selbst sehr zusammengesetzt sind, noch auch unmittelbar Normen für das Denken, denn dazu macht die logischen Gesetze erst ihr Gebrauch. Denkgesetze im Sinne der Logik sind Gesetze des Gedachten, des Gegenständlichen überhaupt, und sofern ist die Logik die Wissenschaft von den einfachsten Verhältnissen der Objekte des Denkens und eine Art Mathematik der Erkenntnis. Ihr einziges Prinzip ist der Grundsatz der Identität, oder negativ ausgedrückt: der Satz vom Widerspruch; Analysis des Gedachten durch das Prinzip der Identität: — dies die exakte Definition ihres rein formalen Teiles. Die Psychologie aber gehört zur Logik, wie jede andere Einzelwissenschaft auch, als Substrat der Untersuchung, nicht als Fundament derselben.

Wissenschaft und Logik gehören zusammen. Nur einige wenige Sätze der logischen Elementarlehre bleiben, nachdem sie einmal gefunden waren, unberührt von den Fortschritten des wissenschaftlichen Erkennens und der Veränderung seiner Ziele, und auch sie erfahren in dem neuen Zusammenhange, in den sie eintreten, eine teilweise neue Auffassung ihrer Bedeutung. Die Methodenlehre aber der modernen Wissenschaft kann mit derjenigen der antiken, d. h. griechischen nur noch in den allgemeinsten Grundzügen zusammenfallen. Das Altertum kannte, von einzelnen Spuren in der pythagoreischen und platonischen Philosophie abgesehen, den Begriff des mathematischen Naturgesetzes nicht. Seine Wissenschaft oder Philosophie wandte sich den Formbegriffen der Dinge zu, den der Anschauung näherliegenden Begriffen ihrer Arten und Gattungen. Die Verallgemeinerung, die sie anstrebte, ist die klassifizierende durch Abstraktion. Was in der Euklidischen Geometrie die Zerlegung der Figuren bedeutet und überhaupt die Erforschung

Logik und
Wissenschaft.

der Maßbeziehungen der Gebilde, eben das bedeutet in der antiken Logik die Zerlegung der Begriffe in ihre Umfangsteile und die Betrachtung der Umfangsbeziehungen. Auch von den Schlußoperationen sind es vor allem die direkten oder deduktiven und unter diesen wieder die durch Subsumtion der Begriffe sich vollziehenden Arten, welche die alte Logik untersuchte und deren Gesetze sie ermittelte. Eine Theorie der induktiven Schlüsse dagegen ist nur in den Anfängen vorhanden, auch konnte das Bedürfnis nach einer solchen erst in der neueren Zeit erwachen. In der Logik der Alten, ihrer Geometrie und selbst ihrer Statik haben wir Schöpfungen und Offenbarungen eines und desselben wissenschaftlichen Geistes zu erkennen, und man könnte versucht sein, im Gleichnis, das vielleicht mehr als ein Gleichnis ist, von einem statischen Gebrauch der Begriffe im Altertum zu reden, im Gegensatz zu dem dynamischen und entwickelnden in der neueren Wissenschaft.

Logik und
Metaphysik;
ihr Verhältnis
bei Aristoteles.

II. Zur Kritik der aristotelischen Logik. In dem Ausbau seiner Logik mußte sich auch Aristoteles an den Stand des Wissens seiner Zeit und die Aufgaben, die es sich stellte, gebunden zeigen. Man hat nicht ohne Grund in der syllogistischen Logik das Gegenstück zur Metaphysik der substantiellen Formen, der zu Wesenheiten und Ursachen erklärten Begriffe gesehen. Doch tritt bei Aristoteles dieser Zusammenhang erst in der Anwendung der logischen Formen auf die Probleme der Erkenntnistheorie hervor. Erst die zweiten Analytiken schreiben dem Schlußprinzip, das die ersten der Theorie des Syllogismus zugrunde gelegt hatten, realen Sinn zu. Sie fordern erst, daß der Mittelbegriff im Schlusse der Ursache in der Wirklichkeit zu entsprechen habe. So erst wird der Schluß zu einem „apodeiktischen“, bei dem sich logische Notwendigkeit und reale oder ontologische decken, und die syllogistische Ableitung eines Satzes kann als das Abbild des Werdens und der Gestaltung der Dinge selbst erscheinen, als der adäquate Ausdruck der Bestimmungen ihrer Eigenschaften durch ihre begrifflichen Formen. Wir verstehen daraus, daß Aristoteles zur Überschätzung des Syllogismus kommen mußte, dessen Entdeckung er sich mit Recht zum Verdienste rechnet. Sind unsere Art- und Gattungsbegriffe nicht bloße Stufen der Abstraktion, sondern Begriffe allgemeiner Wesen oder Dinge, so vollzieht wirklich die Einordnung des einzelnen in seine Art und vermittels dieser in die Gattung einen reellen Fortschritt des Erkennens. Das Neue, „das andere als das bereits Vorliegende“, zu dem eine solche Einordnung führt, ist nicht eine ohne den Syllogismus unbekannt bleibende Erkenntnis tatsächlicher Art, sondern die Einsicht in den Grund oder die Ursache des im Schlußsatze ausgedrückten Sachverhaltes. Sokrates stirbt an seinem Menschsein, die Notwendigkeit seines Sterbens, nicht dessen Tatsächlichkeit, ist das, was syllogistisch erkannt werden soll, und die Einwendungen, welche Mill, anknüpfend an dieses Musterbeispiel des in der Schullogik unsterblichen sterblichen Menschen, gegen den Syllogismus erhebt, treffen wenigstens die Auffassung des Aristoteles nicht. Zuzugeben ist indes: ohne die Annahme unveränderlicher Formen in der Natur als der wirkenden

Prinzipien und Zwecke der Dinge hätte vermutlich Aristoteles auch in der Logik nicht alles Gewicht auf die Unter- und Überordnung der Begriffe gelegt und nicht von vornherein die nicht-subsumierenden Formen des Schließens (und schon Plato deutete auf solche hin) von seiner Betrachtung ausgeschlossen. Mit der Theorie solcher nicht-syllogistischer Schlußformen, die zu nicht minder notwendigen Konsequenzen führen wie die syllogistischen, sind der Logik wichtige und zum Teil noch unge löste Aufgaben gestellt.

Nach Aristoteles stellt der Syllogismus den einzigen und wahren Typus aller deduktiven Schlußfolgerungen dar, der Folgerungen, die von dem Allgemeinen auf das Besondere schließen. Kritik der Syllogistik. Begreiflicher Weise hat die ganze traditionelle Logik an dieser Anschauung festgehalten. Wir wundern uns nur, daß selbst Mill sie noch teilte. Auch nach Mill ist der Syllogismus, der freilich nur ein Schluß von Besonderem auf Besonderes sein soll, die Richtschnur aller „rationativen“ Schlüsse und seine Theorie der wesentliche Teil der deduktiven Logik. Doch kann diese Auffassung unmittelbar nur auf das erste aristotelische Schlußschema, die erste syllogistische Figur, bezogen werden, und auch in dieser gilt sie streng genommen nur von dem ersten Modus mit allgemein bejahendem Schlußsatz, — den Modus Barbara hat ihn die scholastische Logik mit unabsichtlich mitbezeichnendem Ausdruck benannt. Dieser Modus ist in der Tat, wenn wir ihn nicht zu formalistisch auffassen, für wesentliche Gruppen unserer deduktiven Schlüsse die gemäßige logische Form. Nach ihm wenden wir Naturgesetze auf neue, bei ihrer Aufstellung nicht vorgesehene Fälle an, und auch die klassifikatorischen Merkmale eines Dinges werden in dieser Weise gefolgert. Es gibt außer ihm keine zweite Art, syllogistisch allgemein bejahende Sätze abzuleiten. Vor allem aber: in dieser Schlußweise allein kommt das Prinzip des aristotelischen Syllogismus rein und unmittelbar zum Ausdruck. Der Mittelbegriff ist in ihr wirklich, auch der Allgemeinheit nach, der mittlere Begriff, und welcher der Major des Schlusses ist, welcher der Minor, ist hier schon in ihrer Stellung zum Medius gegeben, wogegen dies in der zweiten und der dritten Figur erst äußerlich, durch Rücksicht auf den Schlußsatz, festgesetzt werden muß. Auch erfolgt in diesen beiden Figuren der Schluß nicht durch Unterordnung, sondern in der einen durch Entgegensetzung, in der anderen durch Herausstellung eines den beiden Außenbegriffen gemeinsamen Umfangsteiles; es gibt in der zweiten Figur gültige Modi mit verneinenden Untersätzen, in der dritten solche mit partikulären Obersätzen, die also nicht wirkliche Obersätze sind; dort fehlt die Unter-, hier die Überordnung. Aristoteles selbst betrachtet daher nur sein erstes Schema als vollkommene, an sich beweisende Schlußform und führt seine zweite und sogar die dritte Figur, unter Verkennung ihrer Eigenart und mit offener Künstelei, auf die erste zurück. Er kennt also im Grunde nur eine Art des deduktiven Schlusses, das erste Schema. Ganz folgerichtig haben sich daher alle Angriffe, die schon im späteren Altertume und mit verstärktem Grade zu Beginn der neueren Philosophie gegen den Syllogismus erhoben wurden, gegen jenes Schema und seine hauptsächlichliche Schlußweise, den Modus Barbara, gerichtet.

Galilei über
den Wert des
Syllogismus

Soweit die Syllogistik in die Voraussetzung eines an sich bestehenden Systems realer Begriffe oder allgemeiner Dinge verflochten ist, kann sie zu- samt dieser Voraussetzung nur noch historisches Interesse beanspruchen. Nun sind aber, wie wir wissen, ihre Regeln nicht direkt aus dieser Vorausset- zung abgeleitet, mag ihre Ableitung auch mittelbar durch sie beeinflußt wor- den sein; sie brauchen daher nicht notwendig das Schicksal der aristotelischen Metaphysik zu teilen. In der Tat kommt ihnen zunächst und unfraglich eine regulative oder, wie man auch sagen kann, kritische Bedeutung zu; sie stellen einen „Kanon“ des Schließens dar, wenn sie auch nicht mehr als dessen „Or- ganon“ betrachtet werden. Keiner hat diesen der üblichen Logik verbleiben- den Wert richtiger bestimmt, als der Forscher und Denker, der die Wissen- schaft und ihre Theorie am weitesten über Aristoteles hinausgeführt hat. Die Logik, erklärt Galilei, ist wohl ein ganz vortreffliches Werkzeug, unsere Argu- mentationen zu regeln und bereits fertige oder gefundene Beweise auf ihre Schlußkraft hin zu prüfen, denn sie zeigt, wie aus zugestandenen oder gege- benen Prämissen die notwendigen Konklusionen zu ziehen sind; eine Anwei- sung zum Auffinden der Beweise aber vermag sie nicht zu geben, hierin sei ihr die Mathematik weitaus überlegen. Damit ist zugleich angedeutet, daß die Schwierigkeit nicht im Ziehen der Schlüsse liegt, sondern in der Aufstellung der Prämissen, und zwar ist es bald der Obersatz, den wir suchen, in anderen Fällen bildet wieder die Auffindung des Untersatzes den wesentlichen Teil unse- rer Schlußoperation. Fraglich erscheint nur, ob es noch in den Bereich einer Logik falle, jene Anweisung zu geben, und ob eine solche Kunst der Erfindung über- haupt möglich ist. Vielleicht müssen wir uns bescheiden, mit Galilei zu sagen: die sicherste Weise, zur Wahrheit zu gelangen, sei: Erfahrungen der Sinne jeder wie immer gearteten Argumentation des bloßen Verstandes den Vorzug zu geben, was, wie Galilei hinzufügt, eigentlich auch im Sinne des Aristoteles ist. Vermöchte die Logik auch nichts weiteres zu leisten als Klarheit und Be- stimmtheit in unsere Begriffe zu bringen, Ordnung und Folgerichtigkeit in die Verbindung der Sätze; — schon durch diese Praxis wäre ihre Theorie hin- länglich gerechtfertigt. Allein zunächst und vor allem ist sie eine theoretische Disziplin; und auch die Lehre von den Syllogismen muß neben und vor ihrer regulativen Bedeutung eine rein theoretische besitzen. Unsere wissenschaft- lichen Erkenntnisse folgen nicht bloß der Zeit nach aufeinander, sie gehen auch inhaltlich auseinander hervor, und der Syllogismus hat nicht aufgehört, einen Bestandteil unserer Schlußlehre zu bilden, weil wir aufgehört haben, ihn im Sinne des aristotelischen und des mittelalterlichen „Realismus“ aufzufassen.

Algebraische
Logik.

III. Die Weiterentwicklung der Logik. Nach zwei Richtungen erfolgte seit Aristoteles die Weiterentwicklung der Lehre von den Schlußfol- gerungen, dieses Hauptteiles der deduktiven Logik, und im Grunde waren schon bei Aristoteles selbst die Ausgangspunkte für beide Wege gegeben. Ob- schon an den sprachlichen Ausdruck der Begriffe und Sätze mehr, als wir bil- ligen können, gebunden, und öfters Sprachliches und Logisches ineinander

mengend, bediente sich doch Aristoteles zur Darstellung der syllogistischen Verhältnisse einer allgemeinen Bezeichnungsweise für die Begriffe; er setzt an ihre Stelle Buchstaben und ordnet diese in Reihen, welche den einzelnen syllogistischen Figuren entsprechen. So ist eigentlich schon er der Urheber auch der algorithmischen oder mathematischen Logik, des Logikkalküls. Mit Entschiedenheit und aus prinzipiellen Erwägungen hat aber doch erst Leibniz den Weg der mathematischen Darstellungs- und Auffassungsart der logischen Beziehungen betreten. Die Form der Syllogismen, deren Erfindung Leibniz für eine der schönsten und bemerkenswertesten erklärt, die der menschliche Geist gemacht habe, ist, so drückt er sich aus, eine Art allgemeinsten Mathematik, deren Bedeutung noch nicht sehr bekannt sei. Leibniz denkt dabei an eine Rechnung auf der Grundlage identischer Sätze; er bringt die Urteile auf Gleichungen, und schon bei ihm findet sich der Grundsatz der „Quantifikation des Prädikats“, wonach bei einem allgemein bejahenden Satze das Prädikat in der Regel partikulär zu verstehen sei. Doch bewegen sich seine Versuche noch im Rahmen der Syllogistik. Erst G. Boole ließ diese Beschränkung fallen; er wurde dadurch zum Schöpfer einer neuen Disziplin, der Algebra der Logik, von der man nur zweifeln kann, ob sie ein neuer Zweig der mathematischen Analysis sei, oder eine Reform der alten Logik bedeute. Keinesfalls ist sie damit abgetan, daß man sie als „logischen Sport“ bezeichnet. Dadurch, daß sie zeigte, wie ein beliebig komplexes System logischer Sätze nach irgendeinem Elemente des Systems aufzulösen sei, hat sie die Theorie des Schlusses unabhängig gemacht von der Anzahl der Prämissen. Daß sie nicht vermag, die ganze, auch qualitative, Mannigfaltigkeit der Beziehungen der Merkmale und Begriffe wie Summanden oder Faktoren darzustellen, ist kein Einwand gegen sie. Denn diese Darstellung liegt ganz ebenso außerhalb der logischen Auffassung, wie sie außerhalb der mathematischen liegt. Gegenstand einer rein logischen Untersuchung können immer nur analytische Beziehungen sein, Beziehungen durch Identität der Inhalts- oder Umfangsteile von Begriffen. Was aber die algebraische Logik dennoch bestimmt, eine logisch-mathematische Spezialität zu bleiben, ist ihr Unvermögen, so wesentliche Unterschiede auszudrücken, wie den Unterschied der drei Schlußfiguren. Hier zeigt der sprachliche Ausdruck seine Überlegenheit über den algebraischen. Gewiß, auch die Sprache ist nur ein Symbol der Gedanken, aber sie ist ihr erstes und nächstes Symbol; künstliche Zeichen dagegen sind Symbole von Symbolen. Wir bedürfen daher immer wieder sprachlicher Sätze, um die Bedeutung der Zeichen zu erklären und die Gesetze anzugeben, unter denen sie, nach unserer Feststellung, stehen sollen.

Die zweite Richtung für die Fortbildung der Logik war gefunden, seit Kant, unbefriedigt durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteil überhaupt geben, das Merkmal der objektiven Einheit des Bewußtseins der darin enthaltenen Begriffe in die Definition des Urteils aufgenommen hatte. Die Reform der Logik ist zur Reform der Urteilslehre geworden. Alle unsere Erkenntnisse: Erfahrungen wie gedankliche Überzeugungen, werden nicht

Fortbildung der
Logik von der
Urteilslehre aus.

bloß in sprachlichen Sätzen oder ihnen äquivalenten Formen ausgedrückt, sie sind auch logisch betrachtet Urteile. Auch der Schluß ist nur ein vermitteltes Urteil über den Zusammenhang von Urteilen. Wir geben daher nicht bloß zu, wir fordern, daß ebenso, wie die Prämissen beweisend sind für die Konklusion, so auch diese beweisend sein muß für die Prämissen; bestreiten aber, daß der Schluß deshalb zu nichts Neuem führt. Auch die Erkenntnis eines analytischen Zusammenhanges ist Erkenntnis; vermehrt sie auch nicht unser Wissen nach außen hin, so klärt sie es doch nach innen hin auf. Besteht aber der Schluß in der Anwendung eines Naturgesetzes, so wird durch ihn entweder eine bisher unbekannte Tatsache entdeckt, oder eine bekannte erklärt. — Wir schließen aus den Anomalien in den Störungen einer Planetenbahn auf die Existenz eines noch unbekanntem Planeten und erklären die Doppelbrechung aus der Ungleichheit der Elastizität in der Richtung der Achsen des Kristalles: in dem einen wie in dem anderen Falle wird unsere Erkenntnis durch den Schluß erweitert. Ist sonach der Schluß mit seinen Prämissen und ihrer Konklusion als einheitliches Ganzes aufzufassen, ist er selbst ein Urteil, das „Zusammenhangsurteil“, so sind auch die natürlichen Arten der Schlüsse nach den Arten oder Formen der Urteile zu unterscheiden, und es ist der Schlußsatz, der durch seine Form die Art des Schlusses selbst bestimmt.

IV. Begriffe und Definitionen. Auch zu den Begriffen hat die moderne Logik ein anderes Verhältnis als die antike Wissenschaftslehre. Sie faßt die Begriffe als Mittel und Werkzeuge einer wissenschaftlichen Untersuchung und eher noch als Anfang statt als Abschluß und Endziel des Erkennens auf. Alle Begriffe sind für sie tatsächlich, was von den Ideen Platons fälschlich behauptet worden ist: „Methodenbegriffe“, d. i. Regeln der gedanklichen Vorstellung der Objekte. Die Angabe einer solchen Regel ist die Definition des betreffenden Begriffs. So wird durch die Verbindung der nächst höheren Gattung mit dem Unterschied der Art der Begriff einer Gruppe von Dingen und Vorgängen definiert, es wird durch sie der Ort bestimmt, den der zu erklärende Begriff innerhalb eines wohlgeordneten Systems von Begriffen einnimmt. Diese sonach als topisch zu bezeichnende Definition nimmt ihren Ursprung in der generalisierenden Abstraktion, der gedanklichen Hervorhebung der übereinstimmenden Merkmale einer gegebenen Gruppe von Dingen und Vorgängen. Eine zweite Art von Definitionen, wir bezeichnen sie als die genetische, ist das Ergebnis einer analytischen Abstraktion, der Zurückführung der Vorgänge in der Natur und im Denken auf letzte Einfachheiten, aus deren Verbindung die definitiorische Regel hervorgeht. Diesen beiden Hauptarten der Definition entsprechen zwei Arten von Begriffen: die Begriffe von Klassen und die Begriffe von Gesetzen oder Funktionen. Es ist die Aufgabe der fortschreitenden Wissenschaft, Klassenbegriffe auf Gesetzesbegriffe zurückzuführen, alle Begriffe als Funktionen zu gebrauchen. So suchen wir die Klassifikation der Pflanzen und der Tiere auf Gesetze der Abstammung und Entwicklung zurückzuführen und besitzen seit der Entdeckung der Entstehung chemischer

Atome und der Isotopen des Bleies und des Stickstoffs bereits die Umrisse eines genetischen Systems der Atome. Begriffe und Definitionen sind der Sache nach dasselbe; denn entweder wird der Begriff erst durch die Definition gegeben, wie dies beispielsweise bei den Definitionen, von denen die Geometrie, die Arithmetik und Algebra ausgehen, der Fall ist, oder er wird durch die Definition dargestellt und entwickelt. Das letztere geschieht, sooft die mehr oder minder unbestimmte und schwankende mit einem Worte einer uns bekannten Sprache verschmolzene Bedeutungsvorstellung fixiert und klar und deutlich bestimmt wird.

Dennoch besteht, obzwar nicht dem Wesen, doch dem Gebrauche nach, ein Unterschied zwischen Begriffen und ihren Definitionen. Wir bedienen uns nämlich im Denkverkehr, nicht bloß mit anderen, sondern auch mit uns selbst, statt der ausführlichen Definitionen eines Zeichens für sie, der Begriffsbennungen. Begriff und Definition unterscheiden sich dann, wie sich Potentielles von seinem Aktuellen unterscheidet. Begriffe sind mögliche Definitionen, Definitionen verwirklichte Begriffe, jene enthalten in implizierter oder unzerlegter Form, was in diesen expliziert und ausgelegt wird. — Definitionen werden in der Form von Sätzen, in der Form also von Aussagen ausgedrückt; dennoch sind sie selbst keine Aussagen oder Urteile. Ihre sprachliche Einkleidung darf uns hier nicht täuschen. In einer Definition wird nie mehr als Ein Begriff gegeben oder erklärt; es hat aber keinen verständlichen Sinn, zu sagen, ein Begriff werde von sich selber ausgesagt.

V. Neue Schlußlehre. Eine „Tafel der Urteile“ aufzustellen, ist gegenwärtig zu einer der wichtigsten Aufgaben der Logik geworden. An die Spitze hat die Einteilung der Urteile hinsichtlich ihrer Objekte in zwei Grundformen zu treten. Wie es zwei Gebiete der Erkenntnis gibt, voneinander verschieden und unabhängig, das eine, gebildet durch die Beziehungen der Begriffe, das zweite Dasein und Tatsachen umfassend, so gibt es auch zwei Hauptklassen von Urteilen: Sätze über Begriffe und Aussagen über Dinge, oder Realbehauptungen. Diese beiden Urteilsarten lassen sich sowenig wie ihre Objekte unmittelbar ineinander überführen. Ihre wesentliche Verschiedenheit zeigt sich an der verschiedenen Bedeutung der Allgemeinheit, wenn wir diese Sätzen der einen oder solchen der anderen Art zuschreiben. Ein allgemeiner Satz von der Form: alle A sind B , kann bedeuten: die A , welche B sind, sind alle A , anders ausgedrückt: es gibt in Wirklichkeit kein Ding A , welches nicht zugleich B ist, keinen Menschen, der nicht auch sterblich wäre, kurz eine Klasse A , die nicht B ist, existiert nicht. Die Allgemeinheit ist hier die empirische Allheit der verglichenen Fälle, und der Schluß von einem solchen Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne hat zu seinem Prinzip das „dictum de omni et nullo“. Die nämliche Formel: alle A sind B , von einem begrifflichen Satze gebraucht, hat den wesentlich verschiedenen Sinn: A ist notwendig B — das ebene Dreieck im Euklidischen Raume notwendig das Dreieck mit der Winkelsumme von zwei Rechten —, hier ist die Allgemeinheit eine

rationelle und absolute, von der Existenz und Zahl der Fälle, oder der Wiederholung des Begriffes, schlechthin unabhängige. Es gibt ein untrügliches Kennzeichen, in jedem einzelnen Falle zu unterscheiden, welche Art Allgemeinheit ein bestimmter Satz hat. Schon Locke hat es angegeben: jeder Satz, von dessen Wahrheit oder Falschheit eine gewisse Erkenntnis möglich ist, betrifft kein Dasein, jeder partikuläre, bejahende oder verneinende Satz dagegen, der aufhört, gewiß zu sein, sobald man versucht, ihn allgemein zu machen, hat nur allein wirkliche Existenz zum Gegenstande. Kein empirischer Satz läßt sich auf dem Wege der Empirie allein in einen unbedingt allgemeinen oder notwendig gültigen Satz verwandeln; es bedarf dazu stets der Vermittlung eines begrifflich allgemeinen Satzes in Gestalt eines Gesetzes, und auch dann noch bleibt das rein Empirische in ihm mit der Klausel versehen: weitere Prüfung vorbehalten.

Hauptarten
der direkten
Schlüsse.

Aus dieser Grundunterscheidung der Urteile ergeben sich unmittelbar zwei Hauptarten von Schlüssen: Schlüsse aus Sätzen über Begriffe und solche aus Realbehauptungen oder Urteilen über Dinge. Ist der Schlußsatz ein Satz von unbedingter oder rationeller Allgemeinheit, drückt er also eine Beziehung von Begriffen aus, so müssen auch die Prämissen Beziehungen von Begriffen zum Gegenstande haben oder reine Begriffssätze sein; die Zahl der Prämissen ist dabei nicht beschränkt. Jede Verkettung rein analytischer Schlüsse, aber auch die Verbindung von Axiomen zu Lehrsätzen und der Lehrsätze zu weiteren Folgerungen in der Weise Euklids liefern dazu Beispiele. Ist der Schlußsatz eine einfache Realbehauptung, gibt er dem bloßen Stattfinden einer Tatsache Ausdruck, so sind auch die Sätze, aus denen er gefolgert ist, einfache Realbehauptungen. Auch hier ist die Zahl der Urteile nicht festgelegt. Nun kann aber der Schlußsatz Tatsächlichkeit und Notwendigkeit in bezug auf ein und dasselbe Objekt behaupten. In diesem Falle ist ein allgemeingültiger und notwendiger Satz, ein mathematisches Naturgesetz z. B., als Obersatz vorauszusetzen, dem ein Satz von tatsächlicher Gültigkeit untergeordnet wird; nur so kann der Schlußsatz die Bedeutung eines tatsächlichen Satzes mit der eines notwendigen verknüpfen. Diese sehr wesentliche Schlußart, man kann sie von ihrem hauptsächlichlichen Anwendungsgebiete den Schluß der experimentellen Wissenschaften nennen, entspricht, wie man sieht, dem ersten Modus des ersten aristotelischen Schemas; auch kannte Aristoteles selbst diese Verbindung eines Satzes der Notwendigkeit mit einem solchen des Stattfindens zum Schlusse auf notwendiges Stattfinden, merkwürdigerweise jedoch, ohne ihre prinzipielle Bedeutung zu beachten. In diesem Schlusse allein ist die eine der beiden Prämissen auch der Bedeutung nach und nicht bloß äußerlich der Obersatz, und der Schlußsatz folgt hier, gegen die übliche Regel, der „stärkeren“ Prämisse. Schon darum findet hier ein Fortschritt des Erkennens statt. Überdies vollzieht sich in dieser Form, wie schon bemerkt, die Anwendung eines Naturgesetzes, es sei zur Entdeckung einer noch unbekanntem oder zur Erklärung einer bekannten Tatsache. Mit dem Begriffe eines Naturgesetzes verbinden wir das Merkmal ausnahmsloser Gültigkeit. Mit welchem Rechte, hat die Erkenntnis-

theorie zu prüfen; um den Schluß aus einem solchen Gesetze logisch zu rechtfertigen, genügt, daß sicher der im Gesetze ausgedrückten mathematischen Funktion der Naturgrößen wahre Allgemeinheit zukommt. — Eine besondere Stelle nimmt die dritte syllogistische Figur ein. Ihre Schlußsätze sind, der logischen Bedeutung nach, verneinend, auch wo sie dem Wortlaut nach bejahend sind. Sie verneinen auf Grund eines oder mehrerer Beispiele die vermeintliche Allgemeinheit eines Satzes. Der Buddhismus zeigt, daß es auch atheistische Religionen geben kann, heißt: es ist falsch, daß Religion und Theismus irgendeiner Gestalt notwendig zusammengehören, geschweige, daß sie dasselbe sind. Und da es uns nur auf die Widerlegung dieser gewöhnlichen Meinung ankommt, lassen wir im Schlußsatz das Beispiel fallen. Nicht alle syllogistischen Schlüsse sind Schlüsse durch Subsumtion; denn es gibt in der dritten Figur eine gültige Schlußweise aus zwei allgemein verneinenden Vordersätzen (Lotzes Schlußmodus): — ist ein anderes, überdies zur Sache gehöriges Beispiel. In allen dergleichen Fällen ist der Satz, den wir verneinen wollen, in Gedanken zu ergänzen; die Figur selbst enthält ihn nicht, sie enthält auch keinen wirklichen Obersatz, sie wehrt nur die Möglichkeit ab, falsche Sätze als Obersätze zu gebrauchen. Den Geist von Vorurteilen, in Gestalt übereilter Verallgemeinerungen, zu befreien, ist ihre wichtige Funktion.

Wie diese Übersicht zeigt, gibt es nicht-syllogistische Formen des direkten oder deduktiven Schlusses. Die traditionelle Logik hat von diesen Formen keine Kenntnis genommen, obschon sie in der Wissenschaft wie im täglichen Leben von weit ausgedehnterem Gebrauche sind als jene des Syllogismus selbst. Hierher gehören die Schlüsse durch Übertragung und Zusammensetzung von Verhältnissen (z. B. räumlichen: A liegt nördlich von B , B westlich von C ; also A nordwestlich von C , und zeitlichen: das Ereignis m ist früher als n , n früher als o ; also m früher als o), ferner der Größenvergleichung (p ist schwerer als q , q schwerer als r ; p schwerer als r) und namentlich die damit verwandten Schlüsse der Mathematik, die man mißverständlich zu den Syllogismen zählte. Es ist daher von besonderer Wichtigkeit für die Theorie der Schlüsse, die mathematische Schlußweise von der syllogistischen zu unterscheiden. Der Syllogismus schließt von dem Allgemeinen durch Subsumtion auf das Besondere und Einzelne, das mathematische Schlußverfahren geht den Weg vom Einfachen zum Zusammengesetzten und damit steht es der Induktion sogar näher als der syllogistischen Deduktion. Es kennt streng genommen auch keine Subsumtion. Die Lehrsätze der Mathematik werden nicht aus den Axiomen auf dem Wege einer rein logischen Folgerung abgeleitet und auch ihre Beweise lassen sich nicht in Schlüsse durch Subsumtion auflösen. Die Stelle der Einführung des Mittelbegriffes in den Syllogismus vertritt in der mathematischen Gedankenentwicklung die Erfindung von Konstruktionen. Unter Konstruktion darf nicht bloß die geometrische verstanden werden, das Entwerfen und Zerlegen von Figuren, das Ziehen von Linien; Konstruktion ist auch der Ansatz und die Umformung einer Gleichung, und die Analysis konstruiert, indem sie ihre

Zeichen nach den arithmetischen Axiomen kombiniert und die Kombinationen nach Hankels Prinzip der Permanenz verallgemeinert.

Auch in der Natur werden Größen zusammengesetzt und Gestalten erzeugt und je einfacher die Gestaltungsvorgänge in ihr sind, desto mehr nähern sich auch ihre Erzeugnisse, wie Kristalle und gewisse Formen niederer Lebewesen zeigen, der Einfachheit und Regelmäßigkeit geometrischer Konstruktionen. Das Buch der Natur ist in geometrischen Zeichen geschrieben — lautet ein Ausspruch Galileis.

Bacon's
Induktion

VI. Die Logik der Induktion. Wie in der Geschichte der Philosophie überhaupt, war auch in der Geschichte der Logik die Schöpfung der modernen Wissenschaft das Ereignis, das ihre zweite Epoche herbeiführte, die Epoche der induktiven Logik. Nicht Bacon, ein Mann des Planemachens, ein dilettierender Kopf, — der Schöpfer der neueren Wissenschaft selbst hat auch das „neue Organon“ geschaffen. Bacon's Induktionsmethode steht sogar hinter der von Aristoteles gelehrtens tatsächlich zurück, auch enthält sie, bis auf die kleine Korrektur der Berücksichtigung der „negativen Instanzen“, nichts Neues. Aristoteles hat der Induktion ihre richtige Stelle angewiesen. Er betrachtet den induktiven Schluß als die Umkehrung des deduktiven. Während dieser, der Syllogismus, durch den Mittelbegriff zeigt, daß der Oberbegriff dem Unterbegriff zukommt, hat die Induktion durch den Unterbegriff zu zeigen, daß der Oberbegriff dem Mittelbegriff zukommt. Sie hat die Obersätze der Syllogismen aufzufinden. Aristoteles will induktiv, durch die einzelnen Fälle, die allgemeine Verbindung zweier Begriffe erweisen (in seinem, freilich wunderlichen Beispiel der Begriffe: langlebig und gallenlos sein), sein Schluß stützt sich auf das Vorkommen zweier verschiedener Eigenschaften an den nämlichen Dingen; Bacon dagegen geht der nämlichen Eigenschaft oder Erscheinung (der Wärme in seinem Beispiel) in den verschiedenen Fällen ihres Vorkommens nach, seine Absicht ist, induktiv die Definition ihres Wesens, ihrer „Form“ zu finden. In der Weise des Aristoteles schließen auch wir noch (um ein sinnvolles Beispiel zu wählen) auf die Zusammengehörigkeit von Doppelbrechung und einachsiger Kristallform, wogegen in der Methode Bacon's noch keine Induktion durchgeführt worden ist, auch von Bacon selbst nicht; denn seine „Tabelle der Anwesenheit“ von Wärme schließt charakteristisch genug mit einem „und so weiter“.

Galilei über den
rein induktiven
Schluß.

Weder der Weg Bacon's aber, noch auch das Verfahren des Aristoteles führt zum Ziele. Wir wollen wissen, wie, um in unserem Beispiele fortzufahren, Doppelbrechung und Kristallform zusammenhängen, wie diese die Ursache von jener ist, und dies eben vermag bloße Induktion nicht zu zeigen. Sie liefert höchstens eine empirische Regel als Material für die Erklärung, die wir suchen, die Erklärung selbst kann sie nicht geben. Diese liegt überhaupt nicht auf dem Wege der Vergleichung der Fälle und der Abstraktion ihrer in die Beobachtung fallenden übereinstimmenden Merkmale. Galilei zuerst hat dies erkannt. Durch reine Induktion läßt sich nach ihm eine irgend wertvollere Er-

kenntnis nicht erzielen. Denn soll der induktive Schluß durch alle Einzelfälle geführt werden, so ist er unmöglich, wo die Zahl der Fälle nicht zu erschöpfen ist, und unnütz, wo er möglich ist. Er kann immer nur die Summe der einzelnen Fälle ziehen, und in einen Satz von empirischer Allgemeinheit zusammenfassen, was wir schon wissen, ohne zur Erkenntnis der Natur der Fälle das geringste hinzuzufügen. Galilei setzt daher die Analyse des einzelnen Falles an die Stelle der Vergleichung der vielen oder der sämtlichen Fälle derselben Art: er setzt die Analyse an die Stelle der Abstraktion. Die Richtigkeit dieses Verfahrens erhellt sofort, wenn wir erwägen, daß schon jeder einzelne Vorgang in der Natur, für sich genommen, das Gesetz seines Geschehens enthalten muß. Die Ermittlung dieses Gesetzes in dem einen Falle bringt also das Verständnis aller Fälle derselben Art mit sich, und die Verallgemeinerung ist hier die Folge der Erkenntnis, nicht umgekehrt die Erkenntnis eine Folge der Verallgemeinerung. Eine neue Art von Begriffen war damit gefunden, die der Gesetzesbegriffe, und der wissenschaftlichen Erkenntnis eine neue Aufgabe gestellt.

Zwar war auch dem Altertume die analytische Methode nicht unbekannt. Plato und Galilei. Plato hat sie entdeckt, aller Wahrscheinlichkeit nach bei dem Versuche, gewisse geometrische Aufgaben aufzulösen. In ihrer Anwendung auch auf Probleme der reinen Philosophie führt sie den Namen der „hypothetischen Begriffserörterung“, den ihr wohl zuerst Zeller, mit Beziehung auf Aussprüche Platos, gegeben hat. Es handelt sich bei ihr um die Prüfung einer Annahme, die zur Lösung einer Aufgabe eingeführt wird, durch Entwicklung ihrer Konsequenzen und Vergleichung der Konsequenzen mit dem Gegebenen oder Anerkannten. Der subsumierenden Deduktion des Syllogismus ist damit eine konstruierende gegenübergestellt, und daß diese einen Fortschritt des Erkennens bewirkt, liegt am Tage.

In der Methode Galileis ist diese Methode Platos enthalten; nur fügt Galilei einen wesentlichen Bestandteil hinzu: das Experiment. Galileis Methode. Plato prüft die theoretischen oder begrifflichen Konsequenzen seiner Annahmen wieder an Begriffen; er bleibt bei der Begriffsforschung und reinen Mathematik stehen. Galilei, der von Erfahrungen der Sinne ausgeht, wendet sein analytisches Verfahren, den „metodo risolutivo“, den er den Weg der Erfindung nennt, auf Erscheinungen in der Natur an und prüft die Folgen seiner Annahme an Tatsachen der Erfahrung durch den Versuch. Dabei ist jedoch zu beachten, daß dies Tatsachen sind, die selbst erst unter Anleitung der Theorie, die durch sie geprüft werden soll, aufzufinden waren. Und wie die Erfahrung die Theorie bestätigt, so erweitert die Theorie die Erfahrung. Die Geschichte der Entdeckung und des Beweises der Gesetze des freien Falles der Körper wird für immer das Paradigma der neuen Methode bleiben. Und was dieser Geschichte ihre entscheidende Bedeutung gerade für das Studium und die Fortbildung der Logik verleiht, ist das völlig klare Bewußtsein, das Galilei von seinem Verfahren besaß. Auf Anlaß der Beobachtung, daß fallende Körper eine Geschwindigkeitszunahme oder Beschleunigung erfahren, führte Galilei „nach langen Überlegungen“ zur Erklärung der Fallerscheinungen den Begriff der

gleichförmig beschleunigten Bewegung ein, der Geschwindigkeitszunahme im Verhältnis der Zeit, und leitete daraus das Verhältnis der Räume zu den Zeiten ab. Nun läßt er in Gedanken die natürlich beschleunigte Fallbewegung mit der gleichförmig beschleunigten Bewegung zusammenfallen und zeigt durch den Versuch auf der schiefen Ebene, daß „das, was das Experiment den Sinnen vorführt, den erläuterten Erscheinungen durchaus entspricht“, womit die Hypothese bewiesen ist, d. h. aufgehört hat, Hypothese zu sein. Die Theorie erläutert die Erscheinungen, die erläuterten Erscheinungen bewahrheiten die Theorie. In diesem Wechselverhältnis von Erfahrung und Denken, dem Zusammenwirken, ja der Einheit von Induktion und Deduktion besteht das Wesen der experimentellen Methode, mag es auch in verwickelten Fällen weniger leicht zu erkennen sein als in jenem, auch durch seine Einfachheit klassischen Beispiele. — Auf das analytische Verfahren folgt das synthetische, der „metodo compositivo“; es geht von dem gedanklich wie sachlich Einfachen in der Erkenntnis, das jenes ermittelt hat, zu dem Zusammengesetzten, ungleich dem Verfahren der alten Wissenschaft und ihm überlegen, das von dem Allgemeinen zum Besonderen führt. „Wie in der Mathematik, so muß auch in der Naturphilosophie bei der Erforschung der schwierigen Dinge die analytische Methode der synthetischen vorhergehen“, erklärte auch Newton.

Einheit der wissenschaftlichen Methode.

Die moderne Logik ist zugleich mit der modernen Wissenschaft entstanden; diese aber war zunächst Naturwissenschaft oder, wofür sie sich selbst erklärte: Naturphilosophie. Man glaube aber nicht, daß der wissenschaftliche Beweis in den sogenannten Geisteswissenschaften nach wesentlich anderen Methoden geführt wird, oder die Auffindung seiner Ausgangspunkte sich anders vollzieht wie auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. Zwar wurde neuerdings versucht, zwischen den „Gesetzeswissenschaften“ und den historischen Disziplinen eine weite Kluft aufzutun, bis zu einem Gegensatze beider, und es mag richtig sein, daß das Erkennen dort mehr auf das Allgemeine geht, hier sein Interesse an dem Einzelnen, ja Einmaligen nimmt. Ein Dualismus auch der Methoden aber läßt sich daraus nicht ableiten. Sollte wirklich in den historischen Wissenschaften im engeren Sinne Auswahl und Ordnung der Tatsachen aus dem Gesichtspunkte allgemein gültiger Kulturwerte erfolgen, was nur von der Philosophie der Geschichte gelten könnte, so müßten doch diese Wertbegriffe entweder vorausgesetzt werden, als irgendwie gegeben oder postuliert, und dann ist die Methode ihres Gebrauches die synthetische, oder sie würden durch Rückschluß aus den historischen Tatsachen zu folgern sein, und das Verfahren, das dabei befolgt wird, ist das analytische. Schon durch ihre Werturteile fällt übrigens die Geschichtsphilosophie aus dem Kreise rein theoretischer Disziplinen heraus, und auch ihre Methode ist noch wenig geklärt: Anders die Geschichtswissenschaft. Ihr Verfahren ist ihr schon durch ihre Aufgabe klar und bestimmt vorgezeichnet. Sie hat durch Schlußfolgerung zu ermitteln, was einst wirklich war; gleichviel, ob es sich um einstmalige Veränderungen der Erdoberfläche, die Entwicklung der pflanzlichen und tierischen Lebewelt, oder die Geschichte der Völker und Kulturen handelt. Der

Schluß von gegenwärtigen Tatsachen, den „Quellen“, auf vergangene Tatsachen auf Grund des gesetzlichen Zusammenhanges der Gegenwart mit der Vergangenheit ist der historische Schluß. — Niemals können sachliche Prinzipien die allgemeine Form des wissenschaftlichen Beweises ändern. Die Wissenschaften, geschieden durch ihre Gegenstände, sind durch die Methode zur Einheit des Wissens verbunden.

Methodenlehre zu sein, zu zeigen, wie das Wissen beschaffen ist, in welchen Beziehungen seiner Elemente es besteht, wird für immer die Hauptangelegenheit der Logik bleiben. Der methodologische Gesichtspunkt ist der ihr wesentliche, wie er auch der ursprüngliche war und schon ihre Entstehung beherrscht hat. Auch sind alle wirklichen Fortschritte der Logik in der neueren Zeit Fortschritte in der Methodenlehre gewesen, wogegen die Rubriken der Elementarlehre, einmal aufgestellt, nicht mehr erweitert werden konnten. Vor allem ist es die Theorie der induktiven Methode (nicht zu verwechseln mit dem rein induktiven Schlusse), die seit Hume, dem Mill folgte, im Mittelpunkt der logischen Untersuchung blieb. Was aber Hume, von der Grundlage der reinen Erfahrung aus, suchte, ohne es finden zu können, war in dem Werke Galileis und seiner Nachfolger bereits enthalten und brauchte nur herausgestellt zu werden. Ohne Deduktion, so haben wir erkannt, ist auch eine Induktion nicht möglich. Sie ist selbst, in einem wesentlichen Stadium ihres Prozesses, eine hypothetische Deduktion, eine Konjektur vermittels eines deduktiven Schlusses. Es gibt in Wahrheit nur Ein Schlußverfahren in zwei Richtungen seiner Anwendung: der direkten, die von den Prämissen aus zu dem Schlußsatze vorschreitet, und der umgekehrten, die von dem Schlußsatz aus zurück auf die Prämissen führt. Und wie jede inverse Operation die direkte, deren Umkehrung sie ist, zu ihrer Voraussetzung hat, so setzt auch der indirekte Rückschluß den direkten Schluß voraus. Die induktive Methode beginnt mit einem solchen Rückschluß. Wir betrachten eine zu untersuchende Erscheinung als ableitbar von gewissen Voraussetzungen und führen, geleitet von der Natur der Erscheinung, versuchsweise eine dieser möglichen Voraussetzungen ein, um sie deduktiv in ihre Folgen zu entwickeln und zu sehen, „ob die denotwendigen Folgen unseres (hypothetischen) Bildes wieder die Bilder der naturnotwendigen Folgen des abgebildeten Gegenstandes sind“. Erfahrung der Sinne als Ausgang, durch die Theorie erweiterte, experimentelle Erfahrung als Schluß: — zwischen diesen beiden Endpunkten verläuft die Induktion, und die Zwischenstadien des Prozesses sind von deduktiver Natur.

So brauchte die Logik in der Tat seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts zu tun, wohl aber hat sie auf dem ihr von Aristoteles gewiesenen Weg mehr als einen Schritt vorwärts getan. Gegenüber der neueren, im 17. Jahrhundert geschaffenen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts machtvoll entwickelten Wissenschaft zu leisten, was Aristoteles der Wissenschaft seiner Zeit gegenüber geleistet hat, — dies ist in kurzen Worten die Aufgabe ihrer Gegenwart, wie es auch das Programm ihrer Zukunft enthält.

Bedeutung der
Methodenlehre
für die Logik
der Gegenwart.

B. Erkenntnistheorie.

Verhältnis zur
Logik.

I. Ihre Probleme. Die Logik bedarf nicht der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung. Als die Lehre von der Form einer Wissenschaft überhaupt ist sie selbst die allgemeinste wissenschaftliche Disziplin, die keine andere mehr über sich hat, sie kann daher nicht weiter begründet werden, wie sie auch keiner weiteren Begründung bedarf. Wohl aber schließt sich an ihre Untersuchungen, namentlich jene der Methodenlehre, eine Reihe allgemeiner Fragen an, die zu keiner Wissenschaft in gleich naher Beziehung stehen, wie zu ihr, die Psychologie nicht ausgenommen.

Die Logik nimmt die Objekte des Denkens als gegeben an, sie betrachtet sie lediglich nach den Verhältnissen, die sie zueinander haben, sofern sie gedacht werden; mit der Frage dagegen des Ursprungs unseres gegenständlichen Wissens hat sie sich, als reine Logik, nicht zu befassen. Ihre Wahrheiten bleiben, was sie sind, woher auch immer die Objekte des Denkens stammen mögen; sie bleiben „Wahrheiten an sich“ und bilden die Theorie der Gewißheit der Erkenntnis ihrer Form nach. Desgleichen vermag die Logik nur zu zeigen, wie unter der Voraussetzung der Gesetzlichkeit alles Geschehens in der Natur auf gültige Weise Naturgesetze abzuleiten und zu beweisen sind, das Stattfinden dieser Voraussetzung selbst und ob es von nur tatsächlicher oder darüber hinaus von notwendiger Gültigkeit sei, ist kein Gegenstand ihrer Untersuchung. Das Prinzip unserer induktiven Folgerungen: der allgemeine Kausalsatz ist kein rein logischer Grundsatz; es behauptet etwas von den Dingen selbst und kann daher für die Logik nie mehr bedeuten als ein Postulat unseres Erkennens; der Beweis dieses Postulates, er mag nun zu erbringen sein oder nicht, gehört jedenfalls nicht in ihren Bereich.

In solchen, von der Logik nicht zu lösenden Fragen hat die kritische Erkenntnistheorie ihre Aufgaben. Sie prüft die Quellen unseres Wissens und stellt den Grad seiner Berechtigung fest. Der Ursprung der Erkenntnis, ihre Realität, oder Gültigkeit von den Dingen, die Bestimmung ihrer Grenzen — dies sind die Probleme von der umfassendsten Bedeutung, von denen sie handelt. Ihr Gegenstand ist die Wissenschaft ihrem Gehalte nach; zusammen mit der Logik, welche die Form der Erkenntnis bestimmt, bildet sie daher die allgemeine Wissenschaftslehre. Philosophie und positive Forschung treten durch sie in Kontakt. Für die Philosophie aber ist sie, und nicht die Metaphysik, die eigentliche Grundwissenschaft; denn sie erst hat zu entscheiden, ob über den Umkreis der Erfahrung und positiven Wissenschaft hinaus eine theoretische Erkenntnis überhaupt noch möglich sei. Sogar geschichtlich hat diese Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik den Anstoß zu ihrer Entstehung gegeben. Es mag dahingestellt bleiben, ob sie selbst auch alle weiteren Probleme der theoretischen Philosophie umfasse; sicher ist, daß sie alle beherrscht. Jeder der philosophischen Weltanschauungen, die im Laufe der Geschichte hervorgetreten sind, entspricht eine bestimmte Art, das Wesen der Erkenntnis aufzufassen; es gibt zu jeder einen zugehörigen erkenntnistheoretischen Standpunkt, gleichviel ob

sich der Urheber des Systems selbst dessen bewußt war oder nicht. Daher lassen sich die Grundtypen der philosophischen Systeme nach den möglichen erkenntnistheoretischen Richtungen ordnen und überblicken, zum augenscheinlichen Beweis der zentralen Stellung, welche die Erkenntnistheorie in der Philosophie und Wissenschaft einnimmt.

Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis hat einen doppelten Sinn, und es ist notwendig, ihre beiden Bedeutungen sorgfältig zu unterscheiden. Sie kann die Frage nach der Entstehung und Entwicklung unserer Vorstellungen sein, und für diese psychologische Frage hat auch das Ursprüngliche in unserer Erkenntnis den psychologischen Sinn des Anfänglichen, der Zeit nach Ersten in der Ausbildung des Bewußtseins. Wir wollen wissen, wie der Mensch zu seinen Vorstellungen der Dinge gekommen sei, kraft welcher Fähigkeiten und Akte seines Geistes, und suchen zur Erklärung dafür die psychischen Vorgänge in ihre elementaren Prozesse zu zerlegen, die in Verbindung mit äußeren Ursachen zur Entwicklung des Bewußtseins führen. Kurz, hier ist von der Entstehung der Erfahrung und der Erwerbung von Erkenntnis die Rede. Verschieden von dieser psychologischen Frage nach dem Ursprung unseres Wissens ist die erkenntnistheoretische; ursprünglich in ihrem Sinn ist nicht das der Zeit nach Frühere, sondern das der Ordnung der Begriffe nach Vorgehende, also die Erkenntnis Bedingende, im Unterschied von dem, was in ihr abgeleiteter Natur ist. So geht, um ein Beispiel Kants und in Kants Worten anzuführen, „die Zeit als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv (d. i. dem Begriffe nach) voran, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben“. Wir wollen in der Erkenntnistheorie die objektiven Voraussetzungen des Wissens ermitteln, nicht seinen subjektiven Quellen nachgehen; hier ist daher unsere Frage: was Erfahrung als solche enthalte, Erkenntnis ihrem Begriffe nach bedeute und unter welchen Bedingungen Erfahrung Erkenntnis ist. Psychologie und Erkenntnistheorie meinen demnach bei der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen Verschiedenes, ja Ungleicherartiges, und diesen Unterschied muß man sich gegenwärtig halten, um den Sinn zu verstehen, in welchem bei Kant, und schon vor ihm bei Hume, von Erkenntnissen a priori die Rede ist. A priori-sein bedeutet nicht: vor der Erfahrung im Geiste präexistieren; ausdrücklich lehnt Kant ein solches „Präformationssystem“ des Geistes ab, es bedeutet: unabhängig von der Erfahrung erkennbar sein, drückt also ein begriffliches, nicht ein zeitliches Verhältnis zur Erfahrung aus. Die Kennzeichen der Apriorität: wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit, sind innere Merkmale gewisser Erkenntnisse selbst, nicht Folgen ihrer Entstehung aus dem Subjekte. Apriorismus und Entwicklungslehre schließen daher keineswegs, wie immer behauptet wird, einander aus; sie können zusammen bestehen, ihre Ergebnisse können sich niemals stören oder widersprechen, denn sie behandeln ganz verschiedene Aufgaben. Die Meinung vollends, Kant sei durch Darwin widerlegt, sollte ihres Unverstandes wegen nicht länger ernst genommen werden. Durch Berufung auf die Entwicklung des Bewußtseins läßt

Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis hat eine doppelte Bedeutung.

sich nichts gegen die Annahme von Erkenntnissen a priori entscheiden. Entwickelt sind alle unsere Erkenntnisse, auch diejenigen, die um ihrer Bedeutung willen a priori heißen. So war es auch die Meinung Kants, der sich in der Frage der Entstehung der Begriffe für die Entwicklungslehre, die Theorie ihrer „Epi-genesis“ erklärte.

Locke, Hume
und Kant.

II. Entwicklung der Erkenntnistheorie. Zwar begann die Erkenntnistheorie in Lockes Versuch über den menschlichen Verstand mit einer psychologischen Reflexion über den Ursprung der Begriffe; Locke verfolgte jedoch seine Vorstellung über ihre Abstammung aus äußerem und innerem Sinn nicht weiter ins einzelne. Den größten Teil des zweiten Buches des Essay, das von den „Ideen“ handelt, als dem Material des Erkennens, nimmt die Analyse des Inhalts der Vorstellungen ein, und im vierten Buche, der eigentlichen Erkenntnistheorie Lockes, ist überhaupt von der Entstehung der Begriffe nicht mehr die Rede. Hume hat in der zweiten, reiferen Darstellung seiner theoretischen Philosophie das Psychologische der ersten in die Einleitung verwiesen und man kann die hier aufgenommenen Erörterungen überschlagen, ohne für das Verständnis der Hauptsache: der Prüfung des Erkenntniswertes der reinen Erfahrung, irgend Wesentliches zu vermissen. Kant endlich hält sich an die „transzendente“ Aufgabe, die objektive Gültigkeit der reinen, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse für die Erfahrung zu beweisen. Er redet zwar, in der Sprache der Psychologie seiner Zeit, von Erkenntnisvermögen, handelt aber in Wahrheit von Erkenntnisarten. So untersucht er nicht die „Sinnlichkeit“, als das Vermögen des Subjekts, Vorstellungen zu empfangen, sondern die Begriffe des Raumes und der Zeit, nicht Verstand und Vernunft als Kräfte oder Fähigkeiten des Geistes, sondern die logischen Einheitsbegriffe in Urteilen, die, auf mögliche Anschauung bezogen, die Bedeutung von Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen gewinnen, und die Ideen oder Begriffe der reinen Vernunft, sofern sie als Werkzeuge für metaphysische Erkenntnisse betrachtet werden. Ja, so nebensächlich erschien ihm für seinen Zweck die psychologische Frage nach dem Ursprung der allgemeinen Erkenntnisbegriffe, daß er schreiben konnte: „diese Begriffe mögen uns beiwohnen, woher sie wollen, (die Frage ist:) woher nehmen wir die Verknüpfung derselben?“, das will sagen: wie läßt sich ihre Verknüpfung als gültig von den Dingen beweisen? In diesen objektiven Charakter der Erkenntnistheorie muß man sich einleben, um das Eigentümliche ihrer Fragestellung und den Unterschied ihrer Methode von der psychologischen Analyse zu sehen.

Die beiden
Hauptrichtungen
in der Erkennt-
nistheorie der
Gegenwart.

Erkenntnistheoretische Untersuchungen beherrschen schon durch ihre Zahl die Philosophie der Gegenwart. Aber auch über die eigentliche Fachphilosophie hinaus sehen wir Mathematiker und Naturforscher sich an ihnen beteiligen. Für jene bilden namentlich die Fragen nach den Grundlagen der Geometrie und dem Verhältnis von Anschauung und Denken in ihr den Gegenstand solcher Untersuchungen. Indem diese die Denkbarkeit Nicht-Euklidischer Geometrien zeigten, bestätigten sie den einen Teil der Lehre Kants, wonach die geometrischen

Axiome nicht denknotwendig (in Kants Terminologie nicht analytische Sätze) sind, während sie den anderen, der ihre anschauliche Notwendigkeit erklärt, nicht widerlegten. Die Naturforschung ihrerseits ist zu Ergebnissen gelangt, die schon vermöge ihrer prinzipiellen Wichtigkeit und außerordentlichen Allgemeinheit zugleich von philosophischer Bedeutung sind. Zu dem Satze von der Erhaltung der Masse ist um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Satz von der Erhaltung der Energie hinzugekommen, eine halb philosophische Entdeckung, wie ein Naturforscher sie mit Recht genannt hat. In der Tat haben auch richtige Vorstellungen über den Kausalzusammenhang der Vorgänge in der äußeren Natur wesentlich zu seiner Auffindung verholfen. Und noch ein drittes Gesetz außer den Grundsätzen der Erhaltung von Materie und Energie bezieht sich gleich diesen auf das Ganze der unserer äußeren Erfahrung zugänglichen Welt, der Sinnenwelt: das Prinzip der Vermehrung der Entropie. Es steht neben den beiden genannten Prinzipien und nimmt eine Ausnahmestellung ein, sofern es das einzige uns bekannte Gesetz ist, das die allgemeine Richtung des Geschehens in der Natur bestimmt. So weittragende Fortschritte des Naturerkennens fordern von selbst zur Untersuchung ihrer Grundlagen auf. Außerdem aber scheinen noch infolge der Entdeckung neuer Tatsachen gewohnte naturwissenschaftliche Vorstellungen und Theorien unsicher geworden zu sein, und der Naturforscher sieht sich auch aus diesem Grunde genötigt, Erfahrung und Theorie, die Fundamente seiner Lehrgebäude, von neuem zu prüfen. Man denkt dabei heute vor allem an die Relativitätstheorie. Auch die Kluft zwischen der unbelebten und der belebten Natur ließ sich trotz aller Bemühungen nicht überbrücken; vitalistische Hypothesen, zu denen man wieder greift, sind ein Auskunftsmittel, das nur geeignet ist, unsere Unwissenheit zu verdecken, während die Kluft selbst dadurch erweitert wird. Wohl aber gewinnt solchen Versuchen gegenüber Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft für die Gegenwart neues Leben. — So haben Philosophie und Naturwissenschaft auf dem gleichsam neutralen Boden der Erkenntnistheorie eine Annäherung vollzogen, die zu den höchsten Hoffnungen berechtigt und bestimmt zu sein scheint, die wissenschaftliche Denkart umzugestalten und eine Revolution in unserer Gesamtauffassung der Dinge herbeizuführen.

III. Der erkenntnistheoretische Positivismus. In zwei Haupt-
 richtungen bewegen sich die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Ge-
 genwart. Die eine folgt den Spuren Humes, obschon ihre Vertreter dies nicht
 zu wissen scheinen; die zweite setzt mit Bewußtsein den Weg fort, den Kant
 vor mehr als einem Jahrhundert der Erkenntniskritik gewiesen hat. Die, wel-
 che ihr folgen, suchen die Fäden, welche Philosophie und positive Forschung
 zu wechselseitigem Nutzen verbinden, dort wieder anzuknüpfen, wo sie durch-
 schnitten worden waren. Nur in ihren Ausgangspunkten und Zielen sind hier
 die beiden Richtungen zu charakterisieren.

Der moderne Positivismus, die Philosophie der reinen Erfahrung, be-
 trachtet und behandelt die allgemeine Aufgabe des Erkennens als Minimum-

Die Erkenntnis-
 theorie in der
 Wissenschaft
 der Gegenwart.

Das Prinzip der
 Denkökonomie.

aufgabe, als das „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“: eine Analogie mit einem Prinzip der Mechanik wird zur Norm des wissenschaftlichen Denkens gemacht. Die Wissenschaft soll nur dazu bestimmt und geschaffen sein, Erfahrungen zu ersetzen, Erfahrungen zu ersparen: die sei ihre ökonomische Funktion, und diese ihr wahrer und einziger Zweck. Wir fühlen, wird uns gesagt, das Ökonomisieren der Gedanken als biologisches Bedürfnis, sein Gelingen als angenehme Entlastung. Diese Ersparung der Prinzipien sei nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern ein inneres Gesetz der Natur. Nun ist es gewiß eine richtige, schon einem großen Scholastiker bekannte Maxime der Methode, in den Voraussetzungen des Wissens möglichst große Sparsamkeit walten zu lassen; der Grund davon braucht aber kein rein ökonomischer zu sein. Auch die ästhetische Vereinfachung, die Kunst des Weglassens ist mehr als nur ökonomisch. Denkökonomie ist kein erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern bestenfalls eine biologische Hypothese, und als solche logischer und erkenntnistheoretischer Beurteilung unterworfen; wie sollte sie selbst also Logik und Erkenntnistheorie begründen können? Sie mag geeignet sein, eine der Folgen der Erkenntnis anzugeben, sicher erschöpft sie deren Bedeutung nicht, noch genügt sie auch nur, ihr Verfahren zu beschreiben. Auch hat sie nie ein Forscher bewußterweise zum Ziele seiner Forschung gemacht. Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens suchte Galilei, und darum lehrte er, die Verhältnisse der Erscheinungen auf mathematische Gesetze zurückzuführen. Nicht Bequemlichkeit (um einen stärkeren Ausdruck Lamberts nicht zu gebrauchen), sich und anderen Erfahrungen zu ersparen, ist das Bedürfnis des Forschers; was er erstrebt, war und ist das Verständnis der Tatsachen, der Sieg des Gedankens über den Stoff. Die Naturgesetze sind gewiß auch Ableitungsformeln für Erfahrungen, aber sie sind mehr als dies, und weder ihre eigentliche Bedeutung liegt in diesem Nebenerfolg, noch das Motiv, das zu ihrer Aufsuchung treibt. Denken wir uns, alle Tatsachen der Wahrnehmung seien uns bekannt und stünden offen vor unseren Sinnen da: — wenn wirklich die Ersparung von Erfahrungen der Zweck der Erkenntnis wäre, so müßte in diesem Falle das Bedürfnis des Erkennens erlöschen. In Wahrheit würden wir auch dann nicht aufhören, nach Gesetzen zu forschen, vorausgesetzt nur, unser Geist bliebe, was er ist. Niemals können Tatsachen die Gesetze ersetzen. Zwar sind diese in gewissem Sinne in den Tatsachen der Natur enthalten, sie wären sonst nicht Naturgesetze, aber durch sinnliche Erfahrung allein sind sie nicht zu erkennen. Man kann Gesetze nicht wahrnehmen, und die Notwendigkeit nicht sehen. Auch bei vollkommener Erfahrung blieben Kenntnis und Erkenntnis verschieden; und Gesetze sind mehr als bloße Stellvertreter von Tatsachen.

Humes biologische Erkenntnistheorie.

Der erste, der die Erkenntnis biologisch erfaßte, war Hume, und verglichen mit seinem Positivismus bedeutet das moderne Gegenstück keinen Fortschritt. Da sich unsere natürlichen Überzeugungen, unsere „Vernunft“, durch Vernunft nicht rechtfertigen und ebensowenig durch Erfahrung beweisen lassen (Erfahrung beruht vielmehr auf ihnen), so müssen sie, lehrt Hume, aus

einem Prinzip stammen, früher und mächtiger als Vernunft und Erfahrung. Dieses Prinzip ist ein Instinkt, eine Äußerung des Willens zum Leben; unsere natürlichen Überzeugungen sind Gewohnheiten und ihr Ursprung ein biologischer, daher brauchen sie nicht erst logisch, auf dem Umwege durch lange und immer unsichere Argumentationen begründet zu werden. Hume wies nach, daß reine Erfahrung keine Erkenntnis ist und Wissenschaft auf reine Erfahrung sich nicht gründen läßt. Da er aber an dem Erfahrungsursprung aller Begriffe festhielt, mußte er mit der Leugnung aller Möglichkeiten von objektiver Erkenntnis enden, und um aus diesem totalen Skeptizismus gegen Vernunft und Erfahrung einen Ausweg zu finden, unterwarf er beide dem Leben und seinen Instinkten.

Die reine Erfahrung, von der der Positivismus ausgeht und auf die er die Erkenntnis beschränkt, ist selbst nichts Positives, nichts Gegebenes; sie ist im Vorausblick auf die Theorie und zugunsten derselben zurechtgemacht, ein Produkt der Abstraktion, ein bloßer Auszug aus der Erfahrung, welche wirklich gegeben ist. Man kann aus der Erfahrung das Denken nicht ausschalten, und man kann ebensowenig das Denken von den Empfindungen ableiten. Erfahrung als solche ist ein Urteil, das die Empfindung nur benutzt, um durch sie einen Gegenstand zu bestimmen. Schon darum können Empfindungen und Gegenstände nicht dasselbe sein. Aber auch andere und noch einleuchtendere Gründe verwehren es, die Empfindungen absolut zu setzen, sie als die Elemente des Wirklichen zu betrachten, die Dinge dagegen als bloße Gedankensymbole für Empfindungen. Ganze Klassen von Sinneseindrücken, Töne z. B., zeigen sich abhängig von anderen Elementen, ihre eigene Natur also schließt es aus, sie selbst als Elemente zu betrachten. Was oder wo ist der Ton, ehe die Saite gestrichen wird? Sind ferner die Empfindungen selbst die Dinge, so gibt es im Verlauf der Dinge keine Regelmäßigkeit und folglich keine Erfahrung. Empfindungen sind, gerade soweit das Zeugnis der reinen Erfahrung gilt, unzusammenhängend und unterbrochen. In der Welt der bloßen Empfindungen kann es Wirkungen geben ohne Ursachen und Ursachen, die ohne Folgen bleiben. Nur wenn es eine von den Sinneseindrücken verschiedene Welt von Dingen gibt, ist auch der Verlauf der Empfindungen selbst regelmäßig und geordnet. Deshalb ließ Hume die Einbildungskraft eine neue Sorte von Perzeptionen erfinden, welche die tatsächlichen Lücken zwischen den Empfindungen ausfüllen sollen. So unumgänglich ist die Voraussetzung von Objekten, die von den Impressionen verschieden sind und fortbestehen, wenn diese verschwinden. Der Gedanke eines von seiner Erscheinung verschiedenen Dinges soll nach dem Positivismus „ungeheuerlich“ sein — und doch ist dieser Gedanke ein methodologischer Begriff, unvermeidlich und notwendig für jedermann, den Positivisten nicht ausgenommen, um das gemeinschaftliche Wahrnehmen eines und desselben Objektes und das eigene Wiederwahrnehmen des nämlichen Dinges zu erklären. Die Realität äußerer Dinge ist eine Bedingung der Erfahrung, und nicht diese Realität überhaupt wird erst durch Erfahrung bewiesen, die Erfahrung wird durch sie möglich.

Die „reine“
Erfahrung.

Hier u. a. liegen die Probleme Kants. Man kann nicht außer sich empfinden; soll also die Wirklichkeit der Außenwelt, entsprechend unserer natürlichen Überzeugung, gewiß sein, so muß sie schon durch die bloße äußere Wahrnehmung gewährleistet werden; dies aber ist nur möglich, wenn die allgemeine Form der äußeren Wahrnehmung in uns ist, als die Form der Anschauung äußerer, von uns verschiedener Dinge. So erklärt die Idealität der allgemeinen Form der Erscheinung der Dinge die Realität der Erfahrung.

Begriff der
Erfahrung.

IV. Der erkenntnistheoretische Kritizismus. Kants Theorie der Erfahrung ist noch nicht geschichtlich geworden. Ihre tiefgehenden und trotz der scholastischen Verkleidung im Grunde auch einfachen Gedanken greifen bestimmend in die erkenntnistheoretische Forschung der Gegenwart ein. Und wie sie schon einmal der Philosophie des Wissens, als diese durch Verfolgung einer einseitig empiristischen Richtung auf den Strand des Skeptizismus geraten war, zu neuer Bewegung und Entwicklung verholfen haben, so scheinen sie heute abermals berufen zu sein, den selbst in wissenschaftliche Kreise gedrungenen Zweifeln an der Sicherheit und Realität des Erfahrungswissens als solchen ein Ende zu machen.

Die Induktion in den Naturwissenschaften, bemerkt ein Forscher unserer Zeit, ist mit einer prinzipiellen Ungewißheit behaftet, die für die Methoden der Mathematik nicht besteht. Sie beruht auf dem Glauben an eine allgemeine Ordnung des Universums, eine Ordnung, die außer uns ist. Dieses prinzipielle Bedenken gegen die Gewißheit der Naturerkenntnis im allgemeinen besteht nach Kants Lehre nicht. Das Universum des Naturforschers ist die Welt unserer äußeren Erfahrung und diese Welt nicht im metaphysischen Sinne des Wortes außer uns. Sie steht unter den Bedingungen, die von seiten des Subjektes Erfahrung ermöglichen, d. h. begründen. Nun ist es die Entdeckung Kants, daß die obersten Gesetze der Natur, die Prinzipien des Naturerkennens, identisch sind mit eben diesen Bedingungen, daß sie die Grundsätze sind, auf denen Erfahrung ihrer Möglichkeit nach beruht. Sie gelten also notwendig von der Natur, weil sie von der Erfahrung der Natur gelten; und nicht darin liegt ihr Beweis, daß ohne sie Naturwissenschaft nicht möglich wäre, denn so weit hätten sie immer erst die Bedeutung von Postulaten des Erkennens, er liegt darin, daß ohne sie der Gegenstand der Naturwissenschaft: die Erfahrung nicht möglich ist. Den Nachweis davon liefert Kant durch die Analyse des Begriffes der Erfahrung.

Erfahrung ist nicht schon durch die Sinneseindrücke selbst gegeben. Es genügt zu ihr auch nicht die Vergleichung der Wahrnehmungen und deren Verbindung zu einem Urteil, das den Zustand des wahrnehmenden Subjektes ausdrückt. Die Wahrnehmungen und ihre Verhältnisse müssen darüber hinaus auf Objekte bezogen und dadurch als allgemeingültig anerkannt werden. „Was Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie unter den gleichen Umständen mich jederzeit und jedermann lehren, und die Gültigkeit davon ist nicht auf das Subjekt eingeschränkt.“ Diese dem Empirischen

als solchem wesentliche Allgemeingültigkeit ist ursprünglicher als die Allgemeinheit bestimmter Erfahrungen, die ihren Grund in der beständigen Wiederholung gleicher Fälle hat; sie ist schon jedem einzelnen Falle, jeder besonderen Wahrnehmung eigen. Darum ist der Satz, der die Abhängigkeit jeder, auch einer einmaligen Veränderung, von einer ihr vorangegangenen Veränderung behauptet, allgemeiner als der Satz, der das Eintreten gleicher Veränderungen infolge gleicher Antezedentien ausdrückt, der Kausalsatz allgemeiner als der Satz der Gleichförmigkeit des Geschehens in der Natur. Die positive Forschung hat es mit empirisch gegebenen Dingen und deren Verhältnissen zu tun, hier aber, in der Philosophie der Erfahrung, ergeht die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen überhaupt Dinge und Verhältnisse erst zu empirischen werden. Von allen Dingen, die zu unserer Erfahrung gelangen oder gelangen können, erkennen wir etwas a priori, dasjenige nämlich, wodurch sie für uns Dinge der Erfahrung werden, mit anderen Worten, wodurch es von unserer Seite aus möglich ist, Erfahrung von Dingen zu erlangen. Wissen wir auch nicht, was die Dinge selbst und abgesehen von unseren Wahrnehmungen sind, wie wir dies auch nicht zu wissen brauchen; so wissen wir doch, was sie für uns sind, nämlich Grund der Allgemeingültigkeit unserer Wahrnehmungen und folglich einer dadurch möglichen Erfahrung.

Wir urteilen, so oft wir eine Erfahrung machen. Erfahrung ist ein Urteil, das durch die Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Ohne die Beziehung auf ein Objekt blieben die Wahrnehmungen subjektiv und individuell. Diese Beziehung selbst aber kann nur durch Denken vollzogen werden. Es muß daher Begriffe geben, wie immer sie entstanden oder entwickelt sein mögen, die das Denken eines Objektes überhaupt ausmachen oder bestimmen: ursprüngliche Begriffe, die zur Beurteilung der Wahrnehmungen dienen und diese zur Erfahrung erheben. Gegenstände mögen durch die Wahrnehmungen gegeben sein — und gewiß ist in ihnen der Einfluß der Dinge auf unsere Sinne gegeben — aber dadurch sind sie noch nicht als Gegenstände erkannt, und was ich wissen muß, um etwas überhaupt als Gegenstand erkennen zu können, kann nicht aus dem erkannten Gegenstande selbst abgeleitet sein, denn seine Vorstellung kommt allererst durch dieses Wissen zustande. Die Gegenstände der Erfahrung ferner sind nicht isoliert. Sie bilden insgesamt die Einheit und Einzigkeit einer alles umfassenden, in sich aufnehmenden Erfahrung, zu der alle künftigen wie vergangenen Erfahrungen gehören. Wie es also zur Möglichkeit der Erfahrung Begriffe geben muß, durch die ein Gegenstand überhaupt gedacht wird, so muß es auch ursprüngliche Verbindungen dieser Begriffe geben: Urteile a priori, die jenen der Erfahrung wesentlichen Zusammenhang ihrer Objekte der allgemeinen Form nach bestimmen. Ohne jene Begriffe hätten die Erscheinungen für uns keine Objekte, ohne diese Urteile die Objekte keine Verknüpfung zur Einheit der Erfahrung. Unter Natur verstehen wir „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“, oder, da uns die Dinge in der Wahrnehmung als Erscheinungen gegeben werden, die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Ebendasselbe aber verstehen wir unter Erfah-

rung; denn nur durch allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen besteht Erfahrung im Unterschied von bloßer Wahrnehmung. Natur überhaupt und mögliche Erfahrung sind mithin Wechselbegriffe, und so konnte Kant sagen: die Sinnenwelt ist entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur — und umgekehrt, fügen wir hinzu: sie ist Natur, weil sie Gegenstand der Erfahrung ist.

Kants Beweis
der obersten
Grundsätze der
Naturwissen-
schaft.

Grundsätze a priori, wie der allgemeine Kausalsatz, können niemals als Prinzipien der Dinge selbst, — wohl aber können sie als Prinzipien der Erfahrung der Dinge bewiesen werden, und sie sind darum a priori, d. i. unabhängig von der Erfahrung, weil die Erfahrung von ihnen abhängt. „Alles dasjenige ist in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher die Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, könnte die Beziehung der Erkenntnis auf irgendein Objekt nicht begriffen werden.“ Alle empirischen Urteile über Objekte beruhen jederzeit zugleich auf einem ursprünglichen Urteil oder schließen ein solches ein, das die gegebenen Erscheinungen auf ein Objekt überhaupt bezieht. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus führt Kant den Beweis der Grundsätze der Erfahrung: der Prinzipien der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität der Veränderungen, der Wechselwirkung der Dinge und Vorgänge zur Gemeinschaft einer Natur.

Diese Prinzipien gehören zusammen; sie definieren, sie erklären den Begriff der Gesetzlichkeit der Natur oder der Erfahrung überhaupt. Sie bestimmen die allgemeinen Verhältnisse der empirischen Objekte in der Zeit, als der Form der Erscheinungen. Absolutes Entstehen oder Vergehen, darauf allein zielt Kants Beweis der Beharrlichkeit eines Substrates der Erscheinungen, ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung; die Einheit dieser, die nichts anderes ist als die notwendige Einheit der Zeit selbst, würde aufgehoben sein, wenn etwas aus nichts entstehen oder in nichts vergehen könnte. Zwar kann nur die Beobachtung zeigen, was beharrt, was das Substrat in den Erscheinungen ist, daß es aber in jeder Erscheinung etwas geben muß, was alle Zeit da ist und der Größe nach unveränderlich bleibt, ist dabei immer schon vorausgesetzt, und nur unter dieser Voraussetzung zeitliche Erfahrung möglich. Denn nur im Gegensatz zu einer beharrlichen Erscheinung läßt sich Veränderung überhaupt vorstellen. Daß die Masse beharrt, ist ein empirisches Gesetz, daß irgend etwas notwendig beharrt, ein Gesetz des Empirischen. Angenommen, die Masse zeigte sich veränderlich, wie es die elektrodynamische Theorie der Materie wirklich annimmt, so könnte sie nur das Veränderliche von irgend etwas Unveränderlichem sein. Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ist somit allgemeiner als der Satz von der Erhaltung der Masse und der Energie. Er ist das Korrelat der Einheit des Denkens in der Zeit und darum ein schlechthin universelles Gesetz aller zeitlichen Erscheinungen als solcher. Desgleichen muß die Beobachtung zeigen, welche Veränderung einer bestimmten anderen vorangegangen ist, daß aber in dem Vorangegangenen die Ursache der ein-

getretenen Veränderung zu finden sein muß, eine Veränderung also niemals von selbst erfolgen kann, sondern nur auf Grund einer ihr vorangegangenen Veränderung, kann keine Beobachtung zeigen. Man kann den allgemeinen Kausalsatz nicht aus der regelmäßigen und zugleich objektiven Folge der Wahrnehmungen herleiten, wie Hume wollte, denn wir brauchen den Satz, um zu erkennen, welche Folge von Wahrnehmungen wirklich eine objektive Folge sei. Nicht die Folge der Veränderungen wird durch den Kausalsatz erkannt oder gar erst durch ihn hervorgebracht, sie wird in der empirischen Anschauung durch die Erscheinungen selbst gegeben: die Objektivität ihrer Folge wird durch dieses Prinzip beurteilt. Es bestimmt die allgemeine Form des Geschehens in der Natur, die Anknüpfung jeder Veränderung an eine ihr vorangegangene. Ursachloses Geschehen ist von aller Natur notwendig ausgeschlossen, weil die Zeit die Form der Erscheinungen ist und ein absoluter Anfang einer Zeitreihe kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Jede Begebenheit, dies allein sagt der allgemeine Kausalsatz, gibt auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung, und dadurch allein erkennen wir sie als Begebenheit. Wir haben, wie Hume unwidersprechlich zeigte, keine Erfahrung vom Wesen einer Ursache und wodurch sie ihre Wirkung herbeiführt, wohl aber haben wir den Begriff davon, was das Gesetz der Ursächlichkeit für unsere Erfahrung bedeutet. Kausalität ist der Grundsatz der Erfahrung der Veränderungen, eine der Formen, in denen durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt wird. Beharrlichkeit eines Gegenstandes in aller Erfahrung, oder Substanzialität, Abhängigkeit oder Kausalität der Veränderungen und Wechselwirkung bestimmen das Dasein der Erscheinungen in der Zeit auf allgemein- und darum objektiv gültige Weise. Vor Kant war die Substanz ein Wesen, die Ursache eine Kraft, seit Kant sind Erhaltung der Substanz und Ursächlichkeit Gesetze der Erfahrung als solcher. Das Gesetzmäßige ist nur darum die wesentliche Voraussetzung für den Charakter des Wirklichen, wie Helmholtz es nannte, weil es die Voraussetzung für die Erfahrung ist, in der allein alles für uns Wirkliche angetroffen wird.

Die obersten formalen Gesetze der Erfahrung und dadurch der Natur sind als Ausfluß eines einzigen Prinzips zu betrachten. Sie drücken die Einheit des denkenden Bewußtseins in aller Wahrnehmung und Erfahrung aus. Hier in diesem höchsten Punkt der Philosophie des Wissens sind der empirische und der reine Faktor des Erkennens, sind Gehalt und Form der Erfahrung ursprünglich verknüpft. Erscheinungen sind Vorstellungen, die durch Dinge gegeben werden, und wie sie notwendig den allgemeinen Formen des Anschauens gemäß sein müssen, durch die sie erscheinen, d. i. zu sinnlichen Vorstellungen werden, so müssen sie auch in die Einheit des Denkens verknüpft werden können, widrigenfalls sie gar nicht vorgestellt werden könnten. Sie müssen also ganz ebenso eine ursprüngliche Beziehung zum Verstande, zum Denken haben, wie sie ein Verhältnis zur Sinnlichkeit haben. Das heißt: sie müssen in einer Form gegeben sein, die es möglich macht, von ihnen einen Begriff zu bekommen, den Begriff nämlich eines Objektes überhaupt. Objektiv begreiflich in

diesem Sinne sind sie aber nur dann, wenn schon ihre Wahrnehmungen und deren empirische Verhältnisse in jenen allgemeinen Verbindungen stehen, die durch die Gesetze einer durch Wahrnehmungen möglichen Erfahrung ausgedrückt werden. Nichts kann in unsere Erfahrung gelangen, was nicht schon in seiner Wahrnehmung der Einheit des Denkens entspricht. Und darum sind die Bedingungen der Erfahrung zugleich Bedingungen der Objekte selbst, soweit diese zur Erfahrung gelangen. Sie gelten, wie man sagen kann, von der unserer Erfahrung zugekehrten Seite der Dinge selbst.

Kants Theorie der Erfahrung darf nicht subjektivistisch gedeutet werden. Von Anthropologie oder Psychologie ist in ihr nicht die Rede, so wenig wie von einem Idealismus der Dinge. Das Mißverständnis freilich, das das Wort vom „transzendentalen Idealismus“ veranlaßt hat und das von Fichte ausging und durch Schopenhauer populär geworden ist, scheint kaum noch ausrottbar zu sein. Die Lehre von der Idealität der allgemeinen Formen des Anschauens wurde zu einer Lehre der Idealität der empirischen, in diesen Formen angeschauten Dinge gemacht, trotz Kants lautem Protest gegen diese Mißdeutung seiner Absicht, welche vielmehr dahin ging, den Idealismus in der „rezipierten“ Bedeutung des Wortes zu widerlegen. Man hörte wohl den Protest, versäumte aber, die eigene falsche Auffassung danach zu berichtigen. Seither kann man zum Überdruß von Kants „hyperidealistischen“ Anschauungen reden hören, obgleich Kant nicht nur behauptet, sondern darauf dringt, daß den äußeren Erscheinungen wirkliche Dinge entsprechen, deren Eigenart in allen rein empirischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt.

Schließ. Unsere physikalischen Grundbegriffe mögen sich wandeln, sie sind sogar gegenwärtig in der Tat in Umwandlung begriffen, die psychologische Analyse auch der höheren seelischen Funktionen mag zur Entdeckung neuer Gesetze des psychischen Geschehens führen: das System unseres Wissens ist seinem besonderen Gehalte nach unabschließbar. Jede künftige Erfahrung aber steht von vornherein unter den Gesetzen, welche Erfahrung überhaupt ermöglichen; ist sie Erfahrung, so gelten von ihr notwendig die Grundsätze, die das Dasein, die Entwicklung und die Verbindung der Erscheinungen nach den Momenten der Zeit: Dauer, Folge und Gleichzeitigkeit bestimmen. Und dazu kommt noch ein Gesetz, das, entsprechend der Nichtumkehrbarkeit der Zeit, die allgemeine Richtung des Geschehens in der Natur normiert. Eine Ausnahme von diesen Gesetzen ist nicht möglich, weil eine Erfahrung von einer solchen Ausnahme nicht möglich wäre. Die Prinzipien unseres Erfahrungswissens sind unwaandelbar, fortschreitend sind nur die Erfahrungen unter der Herrschaft dieser Prinzipien.

Literatur.

A. Zur Logik.

Zu S. 73. Über die Logik des Aristoteles ist zu vergleichen, außer C. PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande I. Abschnitt IV (Leipzig, 1855), das vielfach abschließende Werk von H. MAIER: Die Syllogistik des Aristoteles (Tübingen, 1896—1900), insbesondere der zweiten Hälfte zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik.

Zu S. 80ff. Die Weiterentwicklung der Logik. 1. Schriften, die den Logikkalkül betreffen: G. BOOLE, The mathematical analysis of logic (Cambridge, 1847) und An investigation of the laws of thought (London, 1854). Außerdem: L. SCHRÖDER, Der Operationskreis des Logikkalküls (Leipzig, 1877) und Vorlesungen über die Algebra der Logik, 3 Bände (Leipzig, 1890—1895); neuestens auch RUSSELL, The principles of mathematics, Vol. I (Cambridge 1903). Hervorzuheben ist noch L. COUTURAT, La logique de Leibniz (1901). — Man kann, wie im Texte, die formale oder reine Logik als die Analysis des Denkbaren durch das Prinzip der Identität definieren und so die enge Beziehung der Logik zu der mathematischen Analysis zum Ausdruck bringen. Zugleich gibt sich in dieser Erklärung die Überordnung der logischen über die mathematische Analysis zu erkennen. Will man die Logik als einen Teil der Mathematik auffassen, so darf man dabei nicht übersehen, daß sie deren allgemeinsten und darum von den übrigen mathematischen Doktrinen unabhängigen Teil bildet. Was ihr Gebiet von dem der eigentlichen Mathematik trennt, ist der Begriff der Zahl, auf welchem Algebra und Analysis beruhen. Logische Einheiten (Begriffe) sind nicht zu sich selbst addierbar; auf sie läßt sich daher auch nicht die rekurrierende Schlußweise anwenden, in welcher Poincaré (La science et l'hypothèse) das eigentliche Verfahren der Mathematik erblickt, und der üblich gewordene Ausdruck: identischer Kalkül ist als irreführend abzuweisen. Übrigens wird die algebraische Logik aus dem im Texte angedeuteten Grunde niemals die verbale, also die „logische“ Logik zu verdrängen vermögen, so wenig wie irgendeine Pasiologie oder Pasi-lingua die lebendige Sprache ersetzen kann.

2. Darstellungen der Logik aus methodologischen Gesichtspunkten: von deutschen Werken sind auszuzeichnen: CH. SIGWART, Logik. I. Band: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß, 2. Aufl. (Tübingen, 1889), 4. Aufl. (1911). II. Band: Die Methodenlehre, 4. Aufl. (1911). W. WUNDT, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. I. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, 4. Aufl. (Stuttgart, 1911). II. Band in zwei Abteilungen: Methodenlehre. 4. Aufl. (1920). B. ERDMANN, Logik. I. Band: Logische Elementarlehre (Halle, 1892, 2. Aufl. 1907). — Von älteren Schriften verdient noch immer H. LOTZE, Logik (Leipzig, 1874; 2. Aufl. 1881) rühmlich genannt zu werden. Von den englischen Autoren steht B. BOSANQUET, Logic or the morphology of knowledge, 2 Bände (Oxford, 1888) Lotzes Anschauungen nahe. Von den älteren Werken der englischen Literatur bleibt J. STUART MILL, A system of logic, rati-ative and inductive, zuerst erschienen London, 1843, ins Deutsche übersetzt von J. Schiel (Braunschweig, 1849), das geschichtlich bedeutendste; sachlich ist es durch W. STANLEY JEVONS, The principles of science (London, 1874) überholt. Wesentlich gefördert wurde durch Jevons namentlich die Theorie der Induktion. Von den deutschen Logikern schloß sich Sigwart in der Methodenlehre an Jevons an. Seither ist hinzugekommen und mit Auszeichnung zu erwähnen das umfangreiche Werk von J. v. KRIES, Logik, Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre (Tübingen, Verlag von J. C. N. Mohr-Paul Siebeck 1916).

Zu S. 85. Plato und Galilei. Zwischen der analytischen Methode Platons und der experimentellen Galileis besteht nicht bloß die im Texte gezeigte innere Verwandtschaft, sondern höchst wahrscheinlich auch ein geschichtlicher Zusammenhang. Von Viviani wissen

wir, wie eifrig Galilei in seiner Pisaner Studienzeit Plato las, dessen Schriften er über alles schätzte. Schon damals war Galilei in seinen Disputationen ein gefürchteter Gegner derer, die Aristoteles gegen Plato verteidigten. Später, in den Schriften Galileis, finden sich überall die Zeugnisse seiner langen und tiefen Vertrautheit mit Plato. Wiederholt wird das Wort von der Anamnesis, der Wiedererinnerung, aus dem Menon mit Beifall angeführt und von Galilei in eigener und freier Weise gedeutet. Er bezieht es auf die Erkenntnis solcher Sätze, die von uns auf das sicherste und das vollkommenste gewußt und eingesehen werden, — der mathematischen Sätze. Der Menon aber enthält die deutlichste Darstellung der analytischen Methode Platos. Auch Kepler nennt in einem Schreiben an Galilei Plato und Pythagoras seine und Galileis echte Meister. So hat Platos Genius, wie er in der Kunst Michel Angelos wieder auflebte, auch an der Schöpfung der modernen Wissenschaft mitgewirkt.

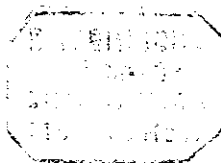
Zu S. 86. Einheit der wissenschaftlichen Methode. — Dagegen: H. RICKERT, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (Tübingen und Leipzig, 1902), 2. Aufl. 1913, und Geschichtsphilosophie (aus: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer [Heidelberg, 1905]). R. unterscheidet die „generalisierende“ Betrachtungsweise der Naturwissenschaften von der individualisierenden der Geschichtswissenschaften im weiteren Sinne des Wortes; wenn er aber jene mit der wertfreien, diese mit einer wertverbindenden Auffassung identifiziert und behauptet, daß es nur für wertende Wesen „Geschichte“ gibt, so kann er dabei nur an die Geschichte im engeren Sinne gedacht haben, an die von ihm so genannte Kulturwissenschaft, die er in Gegensatz bringt zu der Naturwissenschaft. Damit kommt die von Rickert aus logischen Gesichtspunkten bekämpfte Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften sachlich wieder zur Geltung. Die allgemeinen Wertbegriffe, die der Historiker nach R.s Forderung zur Auswahl seines Stoffes heranbringen soll, finde nicht die Geschichtswissenschaft, sondern die Geschichtsphilosophie, womit zugestanden ist, daß es eine Geschichtswissenschaft gibt ohne vorhergehende Beziehung auf Wertbegriffe. In der Praxis der Forschung trifft auch der Historiker in der Tat die Auswahl aus seinem Stoffe nicht nach Wertgesichtspunkten, sondern nach Graden historischer Wirksamkeit, die sich wieder aus dem Zwecke seiner Untersuchung ergeben. Eine und dieselbe geschichtliche Tatsache gewinnt daher, je nach der Verschiedenheit des Zusammenhanges, in dem der Historiker sie betrachtet, sehr verschiedene Akzente; ihr objektiver Wert dagegen bleibt derselbe. Freilich soll nach R. der Historiker seine Objekte nicht eigentlich bewerten, er soll sie nur auf Werte beziehen — eine psychologisch nicht durchführbare Forderung, da etwas auf Werte beziehen und es bewerten ein und der nämliche unteilbare Urteilsakt des Geistes ist. Da jedes historische Ereignis ein einmaliges ist und auf eine einzige Weise vor sich gegangen, so kann auch seine wahre wissenschaftliche Darstellung nur eine einzige sein, wie entgegengesetzt der Historiker persönlich das Ereignis bewerten mag. Die „generalisierende“ Betrachtung der Naturwissenschaft soll nach R. die Gewinnung eines Systems von Begriffen zum Ziele haben, die zueinander in den Verhältnissen der Unter- und Überordnung stehen und durch Ausscheiden des Individualen gebildet werden; und wirklich hat dieses Ziel, zum großen Teile, der antiken Naturphilosophie vorgeschwebt. So gewiß aber Abstraktion und Analyse verschieden sind, so weit unterscheidet sich auch der Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft von dem Gattungs- oder Formbegriff der antiken Philosophie. Ohne Zweifel reicht auch der Naturforscher, wenn er will, zu den wirklichen Dingen und Vorgängen herab, hat er doch die Gesetze aus den Dingen und Vorgängen der Wirklichkeit abgeleitet. Er braucht nur die Konstanten seiner Formeln zu bestimmen, um den Rückweg zu den realen Vorgängen zu nehmen. Während aber für den Naturforscher die Tatsachen das Gegebene sind und die Gesetze das Gesuchte, sind für den Historiker die Tatsachen, weil sie der Vergangenheit angehört haben und nur noch in ihren Wirkungen, wozu auch die historischen Quellen gehören, da sind, das, was er sucht, und die Gesetze, nach denen er sie ermittelt, das für ihn Gegebene oder Vorausgesetzte. Hierin liegt aber kein Gegensatz der Methoden, sondern nur der Ausgangspunkt für die

Anwendung der Methoden. Nicht die Richtung auf das Individuelle im Unterschiede zu der auf das Allgemeine, die Richtung auf das Ganze, auf geistige Einheiten und Systeme, unterscheidet die Historie im engeren Sinne von der analysierenden Naturwissenschaft. Der Gesamtgegenstand aber, in den die beiden Wissensgebiete sich teilen, ist individuell: die einmalige und in einem einzigen Entwicklungsgange begriffene Wirklichkeit.

B. Zur Erkenntnistheorie.

Zu S. 92. Der erkenntnistheoretische Positivismus. Die Werke von R. AVENARIUS, Kritik der reinen Erfahrung, I. Band (Leipzig, 1888), II. Band (1890); desselben Autors: Der menschliche Weltbegriff (Leipzig, 1891) und von E. MACH, Die Analyse der Empfindungen 5. Aufl. (Jena, 1906), Erkenntnis und Irrtum (Leipzig, 1905); außerdem in Machs Prinzipien der Wärmelehre (1896) die Schlußabschnitte. — Was „reine“ Erfahrung sein soll, bleibt bei Avenarius unbestimmt, und seine Erklärung hierüber: „reine Erfahrung ist Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, als was selbst wieder Erfahrung ist“, bewegt sich augenscheinlich im Zirkel. Schon die Unterscheidung von Avenarius zwischen R Werten (Reizen), sofern sie als Bestandteile einer „Umgebung“ vorausgesetzt werden, und E-Werten (Empfindungen), die als Inhalte einer Aussage angenommen werden, enthält nicht mehr reine, voraussetzungslose Erfahrung, sie ist das Ergebnis einer Theorie. Mach verfährt konsequenter: nach ihm sind die Empfindungen selbst, also „Farben, Töne, Wärmen, Drucke, Räume, Zeiten“ die Elemente des Wirklichen, und ein Unterschied zwischen Erscheinungen und dem, was erscheint, besteht nicht. Machs Erkenntnistheorie ist das genaue Gegenstück der Lehre Berkeleyys. Während für diesen die Außenwelt nicht existiert, weil sie aus Empfindungen zusammengesetzt ist und Empfindungen nur als „Ideen“ im perzipierenden Geiste und durch denselben existieren können, ist für Mach der perzipierende Geist, „das Ich“ nur ein eigenartiger Zusammenhang der allein wirklichen Empfindungen oder Elemente. „Das Ich ist nicht zu retten.“ Soll hier unter Ich bloß die Formel eines Bewußtseins überhaupt verstanden werden, das „Vorwort, das alle unsere Vorstellungen regiert“, wie Kant es nennt, so braucht es nicht „gerettet“ zu werden. Ist aber damit der einheitliche Zusammenhang des Bewußtseins gemeint, so ist dieser Zusammenhang nicht bloß „eigenartig“; er ist einzigartig, sofern er die Voraussetzung für die Vorstellung jedes anderen, wirklichen oder möglichen Zusammenhanges bildet: die „synthetische Einheit der Apperzeption“, ohne welche nichts zu erfahren möglich ist.

Zu S. 94. Begriff der Erfahrung. Zu vergleichen sind auch für die weiter folgenden Ausführungen im Texte: KANT, Prolegomena und POINCARÉ, La science et l'hypothèse (Paris, ohne J.), deutsch mit wertvollen Anmerkungen und Ausführungen von F. und L. Lindemann, 2. Aufl. (Leipzig, B. G. Teubner, 1905), und desselben Verfassers La valeur de la science, deutsch von E. und H. Weber (Leipzig, 1906). Wie nahe Poincaré den im Texte vertretenen Anschauungen kommt, zeigen insbesondere seine Ausführungen über die nicht-Euklidischen Geometrien. Die Sätze: die ersten Grundlagen der Geometrie sind uns nicht durch die Logik auferlegt, aber ebensowenig hat die Geometrie ihren Ursprung in der Erfahrung, denn man mag es wenden wie man will, der geometrische Empirismus gibt keinen verständlichen Sinn, stehen mit dem, was Kant über Raum und Geometrie lehrt, in bestem Einklange. Wenn aber P. hinzufügt: deshalb beruhen die Grundlagen der Geometrie nur auf Übereinkommen, dieses Übereinkommen sei jedoch nicht willkürlich, so versäumt er anzugeben, wodurch dieses Übereinkommen beschränkt wird, da dies weder durch die Sinneseindrücke geschehen soll, noch durch die Erfahrung. Das Objekt der Geometrie ist nach P. das Studium einer besonderen Gruppe; der allgemeine Begriff der Gruppe aber präexistiere im Geiste, nicht als Form der Sinnlichkeit, wie gegen Kant bemerkt sein soll, sondern als Form des Verstandes. Dann aber müßten uns im Widerspruch gegen Poincarés ersten Satz die Grundlagen der Geometrie durch die Logik auferlegt sein. Es ist nämlich offenbar dasselbe zu sagen: etwas „präexistiere als Form des Verstandes“, und zu sagen: es sei durch die Logik begründet.



METAPHYSIK.

VON

WILHELM WUNDT.

Stellung der
Metaphysik in
Vergangenheit
und Gegenwart

Einleitung. Man hat Hegel das Wort in den Mund gelegt, von allen seinen Schülern habe ihn nur einer verstanden, und der habe ihn mißverstanden. Die Geschichte ist vielleicht erfunden. Aber für alles, was man Metaphysik nennt, oder was, falls es diesen Namen verschmäht, dessen Stelle einnimmt, ist sie charakteristisch. Den ersten echten Metaphysiker, den die Geschichte der Philosophie kennt, den Heraklit, nannten schon die Alten um der tiefsinnigen Schwerverständlichkeit seiner Aussprüche willen den „Dunkeln“. Sogar der Name „Metaphysik“ hat den Sinn, den wir heute mit ihm verbinden, eigentlich nur einem Mißverständnis zu danken. Was in der Ordnung der Aristotelischen Lehrschriften „nach der Physik“ (μετὰ τὰ φυσικά) kam, diese äußerliche Benennung deuteten zuerst die Neuplatoniker in das um, „was über die Natur hinausgehe“, eine Interpretation, die bis zum heutigen Tag die geläufige geblieben ist.

Die Metaphysiker selbst unterstützen solche Mißverständnisse, da sie nicht selten mit einer gewissen Geringschätzung auf das Tun und Treiben der empirischen und praktischen Disziplinen herabsehen, womit sich dann bei den meisten noch eine gründliche Verachtung anderer metaphysischer Systeme verbindet. Auch dafür ist der alte Heraklit ein Vorbild. In einem seiner Aussprüche, der sich wahrscheinlich auf die Philosophen seiner Zeit bezieht, bezeichnet er diese als „Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen“, und höchst anzüglich meint er, Vielwisserei und Verstand seien zweierlei, wie man an Pythagoras und Xenophanes sehen könne. Seitdem hat noch jeder Metaphysiker sein eigenes System für das allein wahre erklärt. Daß aber diese Erscheinung nicht in persönlicher Anmaßung, sondern schließlich in der Eigenart der Metaphysik ihren Grund hat, das ist sehr treffend von Kant angedeutet worden, als er für seine kritische Philosophie dieselbe Unfehlbarkeit in Anspruch nahm. Wenn diese Philosophie, so meint er, sich als eine solche ankündige, vor der es überall noch gar keine gegeben habe, so tue sie nichts anderes, als „was alle Philosophen getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen“.

Diese zwei altüberlieferten Eigenschaften, ihre Dunkelheit und der Anspruch eines jeden Systems auf ausschließliche Geltung, würden vielleicht schon genügen, die Metaphysik in der öffentlichen Meinung der gelehrten wie der ungelehrten Welt zu diskreditieren, auch wenn nicht als eine dritte Eigen-

schaft noch die hinzukäme, daß sie anerkanntermaßen eine gänzlich nutzlose Wissenschaft ist. Man kann zu Ehre und Ansehen in der Welt kommen, ohne etwas von ihr zu wissen; ja man kann selbst in den einzelnen der Erkenntnis der Natur oder des geistigen Lebens dienenden Gebieten Bedeutendes leisten, ohne sich jemals mit ihr behelligt zu haben. Es gibt kein noch so abgelegenes naturwissenschaftliches Problem, dessen Lösung nicht möglicherweise in der Zukunft einen praktischen Wert gewinnen könnte. Philologie und Geschichte fördern, indem sie die geistigen Schätze der Vergangenheit erschließen, damit indirekt zugleich die Gesittung. Selbst andere Teile der Philosophie, wie Logik, Ästhetik, Ethik, können sich als allgemeine geistige Bildungsmittel in den Dienst des Lebens stellen. Von allem dem ist bei der Metaphysik keine Rede. Darum ist es vornehmlich dieser Gesichtspunkt des Nutzens, unter dem sie von dem großen Utilitarier Francis Bacon an bis herab zu dem Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts als eine teils überflüssige, teils rückständige Scheinwissenschaft bekämpft worden ist.

Nun sind freilich die Metaphysiker geneigt, alle diese Mängel für ebenso viele Vorzüge zu halten. Wirft man ihnen den Widerstreit vor, in dem sie miteinander stehen, so entgegnen sie mit Hegel, eben dies bezeichne die höchste Form des Wissens, daß jedes System die vorausgegangenen als seine aufgehobenen Momente enthalte. Behauptet man die Unfruchtbarkeit ihrer Bestrebungen, so erwidern sie mit Schopenhauer, das gerade sei der Adelsbrief des Genies, Unnützes zu produzieren. Aber dem Forscher, der sich auf seinem fest abgegrenzten Einzelgebiet sicher fühlt, können solche Aussprüche nicht imponieren. Aufgehobene Momente gibt es wohl allerwärts; doch er zieht es vor, sie schlecht und recht Irrtümer zu nennen, und er meint, nur das habe wirklichen Wert, was sich für die Dauer nicht als irrig herausstellt. Das Unnütze vollends läßt er allenfalls da gelten, wo es das Leben verschönt, und das tut nach seiner Meinung die Kunst besser als alle Philosophie.

Wie wäre es drum, wenn wir, nachdem sich die Welt mit zweifelhaftem Erfolg, beinahe könnte man sagen mit zweifellosem Mißerfolg um die Metaphysik solange bemüht hat, uns endlich einmal entschlössen, sie und alles was unter einem anderen Namen ihr gleichsieht, für abgetan zu erklären? Im Hinblick auf die Rolle, die sie in der Kultur vergangener Zeiten gespielt, könnte ihr ja immerhin in den Werken über Geschichte der Philosophie ein ehrendes Begräbnis zuteil werden. Aber sind nicht alle Aufgaben, die sich die Wissenschaft heute noch stellen kann, auf der einen Seite von der Naturforschung einschließlich der Mathematik, auf der anderen Seite von den historischen Disziplinen in Anspruch genommen, zu denen für solche, die ihrer zu bedürfen glauben, allenfalls auch noch die Psychologie treten mag? Ich müßte mich sehr irren, wenn diese Gedanken nicht in ziemlich weiten Kreisen der wissenschaftlichen Welt, teils offenkundig, teils wenigstens im stillen verbreitet wären. Männer, denen selbst etwas von der Neigung zu philosophischen Verallgemeinerungen innewohnt, gehen auch wohl noch einen Schritt weiter. Sie sagen etwa: heute hat nicht mehr die Metaphysik, die doch nur

eine verkappte Mythologie ist, die „Welträtsel“ zu lösen, sondern die Naturwissenschaft. Oder auf der anderen Seite denkt man, die wahre Philosophie sei die Geschichte oder vielleicht auch die Psychologie, da ihr Objekt, der Mensch mit seinen Schöpfungen, schließlich das einzig wertvolle Problem der Philosophie sei. Der partikulare Positivismus — wenn ich unter diesem Namen alle diese Überzeugungen zusammenfassen darf — schillert also wieder in sehr verschiedenen Farben, deren Widerspiel dem menschlich begreiflichen Motiv entspringt, die Dinge für die wichtigsten zu halten, mit denen man sich selber beschäftigt.

Doch mag man sich auch hier wie dort bei dieser Denkweise beruhigen, der Wunsch, über die Grenzpfähle des eigenen Gebietes hinaus in die Welt zu blicken, regt sich immer wieder. Und so ereignet sich denn das merkwürdige Schauspiel, daß in dem Augenblick, wo man die alte Metaphysik zu Grabe getragen wähnt, unerwartet eine neue entsteht, die zwar manchmal durchaus nicht als solche gelten will, die aber gleichwohl die zu jeder Zeit der Metaphysik eigenen Merkmale so augenfällig an sich trägt, daß sie es sich wohl oder übel gefallen lassen muß, zu ihr gezählt zu werden. Auch sind die Historiker der neuesten Philosophie bereits an der Arbeit, diese eben erst entstandenen Systeme oder die Entwürfe zu ihnen in dem großen Mausoleum gewesener Metaphysik beizusetzen und sie mit den Signaturen zu versehen, an denen sich künftige Geschlechter über sie orientieren können. Dabei ist es ein bemerkenswertes Kennzeichen dieser neuesten Metaphysik, daß sie nur zu einem kleinen Teil von „Philosophen“, d. h. von solchen gemacht wird, denen das Philosophieren fachmäßig oder nach selbstgewähltem Beruf obliegt, sondern daß sie inmitten der positiven Wissenschaften entsteht, unter den Physikern und Chemikern, Zoologen und Physiologen, unter Juristen, Nationalökonomern, Theologen und Historikern. Nur die Philologie hat sich, namentlich seit ihr in der Kantphilologie auf dem Felde der Philosophie selbst eine Tochter erblüht ist, bis jetzt gegen den Sirenen gesang der Spekulation spröde erwiesen, darin unähnlich ihrer Vergangenheit in dem Zeitalter Kants und Schellings. Nicht die am wenigsten merkwürdige unter diesen Erscheinungen der Gegenwart ist es aber, daß unter allen den genannten Gebieten gerade das exakteste und positivste, die Naturwissenschaft, vorzugsweise zur Konzeption solcher metaphysischer Ideen gelangt ist.

Allgemeine
Definition der
Metaphysik.

Mag man nun über diese Erscheinung denken wie man will, jedenfalls spricht sie nicht dafür, daß jene Ansicht, die in der Metaphysik bloß eine Wissenschaft vergangener Zeiten sieht, auf die Dauer recht behält. Wohl aber legt sie die Frage nahe, worin denn jener spekulative Trieb, der, wenn er aus der Philosophie nahezu verschwunden scheint, um so kräftiger sich in der positiven Wissenschaft zu regen beginnt, seine letzte Quelle habe. Im Hinblick auf das, was die Metaphysik zu allen Zeiten erstrebt hat, wird man wohl unbedenklich sagen dürfen: es ist der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft selbst, der sich nicht daran genügen lassen will, das Einzelne zu erkennen und innerhalb der beschränkten Sphäre, der es zunächst angehört, mit

anderem Einzelnen in Beziehung zu setzen, sondern der zu einer Weltanschauung gelangen möchte, in der die getrennten oder nur lose verbundenen Bruchstücke unseres Wissens zu einem Ganzen geeint sind. Das ist natürlich ein Bedürfnis, das nicht bei jedem Menschen und nicht zu jeder Zeit gleich lebendig zu sein braucht. Aber es ist doch ein solches, das, so wenig wie das religiöse oder das sittliche Bedürfnis, jemals ganz wird verschwinden können. Ob jener spekulative Trieb je sein Ziel erreicht, kann man gewiß bezweifeln; ja man darf wohl vermuten, daß dieses Ziel, ebenso wie das sittliche Ideal, zu jeder Zeit nur dem gerade bestehenden Zustande der Kultur und des geistigen Lebens entsprechen könne. Aber daß der spekulative Trieb selbst jemals verschwinden werde, wird man eben deshalb, weil sein Ziel in um so größere Ferne rückt, je näher man ihm zu sein glaubt, mit gutem Grunde bezweifeln dürfen.

Damit ist jedoch der Inhalt dessen, was Metaphysik sei, jedenfalls noch nicht zureichend bestimmt. Denn nicht jeden Versuch, aus jenem Einheitsbedürfnis heraus eine Weltanschauung zu gestalten, werden wir ein System der Metaphysik nennen. Sonst würde jede religiöse Weltanschauung oder jedes dichterische Weltbild, in dem Phantasie und Gemüt ihre Befriedigung suchen, auch Metaphysik sein. Doch so sehr hier in der Tat manchmal die Begriffe und die Dinge selbst ineinanderfließen, so wird man doch den eigentlichen Begriff der Metaphysik in dem Sinne begrenzen müssen, daß wir nur diejenigen Versuche zur Ausgestaltung einer einheitlichen Weltanschauung der Metaphysik zurechnen, die vom wissenschaftlichen Erkenntnisbedürfnis ausgehen und daher auch in erster Linie dieses zu befriedigen streben. Nur insofern wir den Begriff in dieser Weise einschränken, sind wir in der Tat berechtigt, die Metaphysik, als einen Versuch, dem Ausdruck zu geben, was die Wissenschaft der Zeit bewegt, selbst der Wissenschaft zuzuzählen. Demnach läßt sich die Definition der Metaphysik wohl in den Satz zusammenfassen: Metaphysik ist der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen. Darin liegt ausgesprochen, daß die Metaphysik weder ein unveränderliches noch auch nur ein immer in gleicher Richtung sich entwickelndes System sein kann. Vielmehr nimmt sie nicht bloß an den mannigfachen Schicksalen des wissenschaftlichen Denkens überhaupt teil, sondern es spiegeln sich auch in ihr die verschiedenen Richtungen dieses Denkens, und in ihrer Geschichte prägt sich meist zugleich der vorherrschende Einfluß bestimmter Wissensgebiete aus, die im Vordergrund des allgemeinen Interesses stehen. Darum erzeugt in der Regel ein bestimmtes Zeitalter nicht bloß ein metaphysisches System, sondern mehrere nebeneinander, und in dem Gegensatz solcher gleichzeitiger Systeme kommt, ebenso wie in dem vorherrschenden Einfluß bestimmter positiver Gebiete, der allgemeine Geist des Zeitalters in der Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen wie in seinen Eigentümlichkeiten gegenüber anderen Zeiten zum Ausdruck.

So darf man es denn auch als eine Signatur unserer Zeit betrachten, daß in der Gegenwart der metaphysische Trieb weniger in der Philosophie als in den positiven Wissenschaften und nicht zum wenigsten auch in den Kreisen der Gebildeten überhaupt lebendig ist, und daß unter den Wissenschaften die Naturforschung, unter den Vertretern der allgemeinen Bildung die Künstler und Literaten in erster Linie stehen. Zeigen diese Erscheinungen zunächst, daß jenes Einheitsbedürfnis des Denkens, das schließlich die Wurzel aller Metaphysik bildet, heute in der Naturwissenschaft besonders stark sich wieder regt, so kommt darin wohl außerdem die Tatsache zur Geltung, daß überhaupt seit langer Zeit, insbesondere seit dem Zeitalter der Renaissance, die Naturwissenschaft einen vorherrschenden Einfluß auf die philosophische Spekulation ausgeübt hat, und daß sie infolgedessen noch heute in dem metaphysischen Denken mächtiger nachwirkt als etwa die Geschichte. Diese Macht der Tradition, welcher der Einzelne unbeschadet seiner Selbständigkeit nun einmal nicht entgehen kann, spricht sich in diesem Fall überdies in der bekannten, in gewissen Grenzen selbst für das wissenschaftliche Denken gültigen Regel aus, daß es etwas absolut Neues unter der Sonne nicht gibt. In Wahrheit gilt diese Regel weniger für die Wirklichkeit selbst, die mindestens unserer Betrachtung immer neue Seiten bietet, wenn sie nicht gar neue Schöpfungen hervorbringt, als für das Denken, das um diese Wirklichkeit seine Fäden spinnt. Mag es mit dem Inhalt und Umfang des Erlebten und Erkannten reicher und vielgestaltiger werden, die alten Denkmittel ändern sich nicht erheblich, und mit ihnen erstrecken sich gewisse allgemeinste Anschauungen, den veränderten Bedingungen sich anpassend, mit wunderbarer Beharrlichkeit durch den Wandel der Zeiten. Das gilt aber wiederum vor allem von den metaphysischen Weltanschauungen, da an ihnen eben jener Einschlag, den unser Denken zu dem ihm gegebenen veränderlichen Inhalt hinzubringt, schließlich den Hauptanteil hat. Selbstverständlich will das nicht sagen, daß die Metaphysik stehen geblieben sei, während unsere Welterkenntnis im einzelnen und teilweise die Welt selbst fortgeschritten ist. Wohl aber lehrt die Geschichte, daß sich die Grundzüge jener Weltanschauungen, zwischen denen sich heute noch das metaphysische Denken bewegt, schon in verhältnismäßig früher Zeit entwickelt haben. Darum, so wenig auch mehr die Alten, wenn wir etwa von der Kunst der Darstellung absehen, auf irgendeinem einzelnen Gebiet der Natur oder der Geschichte heute für uns maßgebend sind, in der Philosophie sind sie immer noch unsere Lehrmeister, und sie sind es gerade deshalb, weil da, wo sich die äußeren Bedingungen des Wissens nach Inhalt und Umfang verhältnismäßig einfacher gestalten, die allgemeinen Motive der grundlegenden Weltanschauungen um so klarer zutage treten.

Die drei Entwicklungsstufen der Metaphysik

Schon die Philosophie der Griechen hat die drei Stufen zurückgelegt, die man wohl als allgemein gültig für die Entwicklung des metaphysischen Denkens betrachten darf. Nur hat sich allerdings die dritte dieser Stufen in der griechischen Philosophie noch nicht von der zweiten geschieden. Vielmehr ist eine prinzipielle Ausbildung dieser letzten und, soviel sich vorläufig über-

sehen läßt, wohl nicht weiter zu überschreitenden Richtung erst in der neueren Philosophie eingetreten. Jene drei Entwicklungsstufen können wir aber füglich als die poetische, die dialektische und die kritische bezeichnen. Das poetische Stadium herrscht in den Anfängen der Philosophie. Aus der Mythendichtung hervorgegangen, ist es in der Willkürlichkeit und in der sinnlichen Anschaulichkeit seines Denkens noch durchaus dem Mythos verwandt. In der in ihm zur Herrschaft gelangenden Idee der Welteinheit und in dem allmählich zu ihr hinzutretenden Gedanken einer der Welt selbst immanenten Gesetzmäßigkeit strebt es jedoch über den Mythos hinaus und bereitet allmählich das zweite, dialektische Stadium vor. In diesem wandelt sich jenes Bild einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit in die Forderung einer begrifflichen Notwendigkeit um. Das Weltgesetz gilt nun nicht mehr als ein äußerlich angeschaut, sondern als ein innerlich begriffenes, das eben darum nicht anders sein könne. Diese dem Denken immanente Notwendigkeit gilt so zugleich für die wahre Wirklichkeit der Dinge selbst. Endlich in dem dritten, dem kritischen Stadium, wird der gesamte Inhalt der Welterkenntnis einer kritischen Analyse unterworfen, welche die einzelnen Elemente derselben auf ihre Herkunft und auf ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Erkenntnisfunktionen prüft. Dabei verwandelt sich dann die Forderung der Denknöwendigkeit in die andere einer Nachweisung des logischen Ursprungs der Erkenntnis und der den Erkenntnisinhalt ordnenden Begriffe.

Diese drei Stadien, welche die Metaphysik in ihrer Entwicklung durchlaufen hat, sind nun nicht bloß derart einander gefolgt, daß sich mannigfache Übergänge zwischen sie einschoben, sondern nie hat ein späteres Stadium jemals die vorangegangenen ganz zu verdrängen vermocht. In der Blütezeit der dialektischen Metaphysik herrscht daher ebenso noch in mannigfachen Nachwirkungen die poetische, wie sich bereits Symptome der kommenden kritischen Richtung erkennen lassen. Nachdem die kritische Philosophie entstanden, bestehen aber nun erst recht alle drei Richtungen nebeneinander. Sie tun das nicht nur in den metaphysischen Systemen der Philosophen, sondern auch in jenen inmitten der Einzelgebiete erblühenden metaphysischen Weltanschauungen, die für den philosophischen Geist der Zeit besonders bezeichnend sind.

Die Verhältnisse dieses Ineinandergreifens der philosophischen Entwicklung der einzelnen Zeitalter in den geschichtlichen Verlauf des philosophischen Denkens bringen es mit sich, daß die Philosophie der Griechen bis zum heutigen Tage für uns das reinste Abbild einer in sich selbst begründeten Entwicklungsgeschichte des abendländischen Denkens geblieben ist, und diesen Charakter hat sie um so mehr bewahrt, als gerade darin die Philosophie der Griechen in allen ihren Stadien einer Selbständigkeit zustrebt, in der sie die zahlreichen Spuren der Abhängigkeit und der Aufnahme fremder geistiger Schöpfungen, wie sie der Mythos, die Kunst und selbst die Dichtung mannigfach aufzeigen, mit Erfolg zu überwinden gesucht hat. Von allen geistigen Schöp-

fungen der Griechen erscheint uns noch heute ihre Philosophie als die unabhängigste, die in sich geschlossenste. Wo immer wir auf einer späteren Stufe eine philosophische Weltanschauung mit dem allgemeinen Maßstab einer Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens zu messen versuchen, da ist es immer wieder die griechische Philosophie, der wir in erster Linie diesen Maßstab entnehmen können. Das ist aber um so mehr gerechtfertigt, als eben in diesem vorbildlichen Charakter der griechischen Philosophie zugleich der alle späteren Wechselwirkungen überragende Einfluß begründet liegt, den sie im ganzen wie ihre einzelnen Schöpfungen auf das spätere abendländische Denken ausgeübt hat. Zwar kommen dabei stets weitere Bedingungen hinzu, die aus der Kultur der Zeit entspringen und durch die Eigenart dieser von veränderlicher Natur sind, aber stets sind es dann zugleich hellenische Vorbilder und Nachwirkungen, die sich mit den neuen Motiven verbinden. Dennoch würde es verfehlt sein, wenn man die Aufeinanderfolge jener drei Stadien der philosophischen Entwicklung, der poetischen, der dialektischen und der kritischen, etwa auf eine Nachwirkung beziehen wollte, die hierin die griechische auf die spätere Philosophie ausgeübt hätte. Vielmehr ist es gerade die besondere Kultur der Zeit, in der eine neue Entwicklung einsetzt, die wiederum ähnliche Bedingungen in sich zu schließen pflegt, wie sie in einer allerdings nirgends sonst sich wiederholenden Klarheit und Einheit in der griechischen Philosophie zutage getreten ist. So ist es vor allem die hellenistische Zeit, in der auf der einen Seite die griechische Philosophie ihre Selbständigkeit einbüßt, auf der andern das Christentum als der mehr und mehr bestimmende Faktor in die Entwicklung des Denkens eingreift, und in der zugleich das, was wir eine griechische Metaphysik nennen können, neu wieder aufblüht. So gewaltig sich die neue Religion von der alten scheidet, aus deren Wurzeln die griechische Philosophie erstanden war, so verwandt erscheinen in dieser Wiederbelebung der aller Philosophie immanenten poetischen Schöpferkraft die philosophischen Erzeugnisse dieses Zeitalters. Sie äußern sich nicht bloß in ihrer Beteiligung an der Ausbildung der spezifisch christlichen Weltanschauung, sondern fast mehr noch, weil ungebundener, in den verschiedensten auch außerhalb des Christentums sich bewegenden halb mythologischen, halb philosophischen Gedankenerzeugnissen des Neuplatonismus. Wiederum eigenartig und doch im tiefsten Grunde übereinstimmend, darum aber auch auf die älteren Vorbilder zurückgreifend, äußert sich diese poetische Gestaltung des philosophischen Denkens in der Zeit der beginnenden Renaissance, in der die Ideen des Neuplatonismus, nur zum Teil verändert durch die inzwischen eingetretene Erweiterung des Gesichtskreises und doch beschränkt durch die Entfernung von den Vorbildern des griechischen Altertums, allerorten wieder auftauchen. Endlich wird man nicht umhin können, zuzugestehen, daß auch die letzte große Geistesströmung, die wir erlebt haben, und die auf deutschem Boden ihren Ursprung genommen hat, die Romantik, als ein letztes und doch, wie sich an manchen Spuren deutlich erkennen läßt, als ein nicht endgültiges Glied sich anschließt.

Mit derselben Allgemeingültigkeit, mit der allem Anscheine nach jede neue philosophische Aera mit Mythos und Dichtung beginnt, scheint aus dem poetischen der dialektische Antrieb und aus diesem schließlich der kritische mit seiner die Gedanken durch die Macht der Begriffe in ein geschlossenes System zwingenden Ordnung zu entspringen. Den wichtigsten Wendepunkt in dieser Entwicklung bildet der Übergang von der poetischen zur dialektischen Metaphysik. Seine über alle Philosophen hervorragende Stellung verdankt Plato neben der Macht seines Denkens der Tatsache, daß er mitteninne zwischen der poetischen und der dialektischen Metaphysik steht. Er ist, von wenigen spärlichen Anfängen vor ihm abgesehen, der Schöpfer der Dialektik, dieses für alle Zeiten mächtigsten Werkzeugs des philosophischen Denkens, und er steht der poetischen Form dieses Denkens noch nahe genug, um, wo die Dialektik versagt, wirkungsvoll zum ursprünglicheren Hilfsmittel des Mythos greifen zu können, während in einzelnen Zusammenhängen bereits seine Dialektik in die Sphäre des kritischen Denkens hinüberreicht.

Bezeichnet das kritische Stadium den Endpunkt der philosophischen Entwicklung, so ist übrigens mit ihm nicht das Schicksal der Philosophie selbst beendet, sondern es pflegt sich an dieses noch ein letztes anzuschließen, in welchem die Philosophie, so weit sie nicht in rein schulmäßigem Betrieb als Überlieferung vorangegangener Zeiten fortbesteht, in einer doppelten Form geistiger Ersatzmittel an die Stelle der geschwundenen schöpferischen Kraft des philosophischen Denkens zu treten pflegt. Die eine dieser Formen besteht in einer Skepsis, die sich in die Probleme vertieft, um sie als Selbsttäuschungen des menschlichen Intellekts nachzuweisen; die andere in der völligen Negation der Philosophie überhaupt, die, indem sie deren Existenz ignoriert, in dem zusammenhanglosen Einzelwesen einen vollgültigen Ersatz zu finden glaubt. Dabei ist es übrigens bemerkenswert, daß die selbst als eine Abart der Philosophie auftretende Skepsis ihrerseits offenbar einer bestimmten Regelmäßigkeit ihrer Formen keineswegs entbehrt. Diese besteht in zwei Verbindungen, die sie eingeht, und von denen die eine rückwärts, nach dem Mythos, die zweite vorwärts, nach der positiven Wissenschaft gerichtet ist. Vor allem verbindet sich nämlich die Skepsis mit der Mystik und durch diese mit dem Streben nach einer Erneuerung des religiösen Bewußtseins. So soll nach griechischer Überlieferung Pyrrho, der Begründer der antiken Skepsis, Oberpriester des Apollo gewesen sein. Unter den positiven Wissenschaften ist es aber die Mathematik, die zu jeder Zeit eine bemerkenswerte Affinität zur Skepsis und zur Mystik bewahrt hat. Als der klassische Repräsentant steht am Ende der griechischen Philosophie Sextus Empiricus und die ihm verwandte meist gleichzeitig dem Empirismus zugeneigte Skepsis neuerer Zeit. In dieser Verbindung der drei Faktoren mag die Mystik als Ersatz, die Mathematik als Kontrast wirksam sein.¹⁾

¹⁾ Ein mustergültiges Beispiel von kulturgeschichtlich vielleicht hohem Werte für diese Verbindung bietet aus allerneuester Zeit das Werk von O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1920, Bd. 1. Es kommt bei ihm hinzu, als eine Resultante jener drei Faktoren, die übrigens auch den älteren Gestaltungen der Skepsis nicht fehlt, die stark pessimistische Stimmung, die freilich zugleich in den Zeitverhältnissen ihre begriffliche Quelle hat.

Von solchen ganz oder, soweit die an sich mannigfaltiger Gestaltungen fähige Skepsis in Frage kommt, relativ leeren Intervallen darf aber nach dem bisherigen Verlauf der Geschichte wohl angenommen werden, daß sie vermöge des niemals ganz erlöschenden philosophischen Triebes einer neuen Entwicklung Platz machen, die dann freilich, da sie unter der Wirkung der gesamten vorangegangenen Stadien steht, in einem Nebeneinander verschiedener Strömungen zum Durchbruch kommen kann. Damit hängt es zusammen, daß nach derartigen Intervallen vor allem die Einzelwissenschaften selbst, jede gemäß der Bedeutung, die sie im öffentlichen Leben einnimmt, zu Ursprungszentren einer neuen Philosophie zu werden pflegen. So hat im griechischen Altertum vornehmlich das Nachdenken über den Staat dem philosophischen Denken seine Impulse gegeben. In der christlichen Philosophie sind diese von dem Kampf der religiösen Bekenntnisse ausgegangen; von der Zeit der Renaissance an ist auf Jahrhunderte hinaus die Naturwissenschaft die herrschende Macht gewesen. In der neuesten Zeit endlich, etwa seit dem Wendepunkt des 18. und 19. Jahrhunderts, zum Teil noch eingreifend in die naturwissenschaftliche Strömung, ist das Problem der menschlichen Gesellschaft und als seine Krönung das ethische zum unbedingt herrschenden geworden. Das ist der Zustand, der unsere heutige philosophische Lage zu einer besonders dringlichen macht, weil die sittlichen Probleme diejenigen sind, die am tiefsten in das Leben des einzelnen Menschen wie der Völker eingreifen.

Es kann hier nicht der Ort sein, diese einander folgenden, in sich verwandten und doch zugleich mannigfach nach den Kulturbedingungen abweichenden Entwicklungen der Metaphysik eingehend zu schildern. Es mag hier genügen, vorzugsweise auf Anfang und Ende der Entwicklung des metaphysischen Denkens einen kurzen Blick zu werfen: auf jenen Anfang, den in unserer abendländischen Kultur die Philosophie der Griechen bildet; auf das Ende, das in der Gegenwart durch die nach einem zumeist der Philosophie entfremdeten Intervall in den innerhalb der Einzelforschung sich regenden metaphysischen Strömungen zutage tritt.

Die poetische
Metaphysik in
der antiken
Philosophie.

I. Die poetische Metaphysik. Die poetische Metaphysik treffen wir klar ausgeprägt bei den ältesten griechischen Kosmologen. Bald steht sie hier auch ihrem Inhalte nach der kosmologischen Dichtung nahe, wie bei den Pythagoreern und anderen zu den orphischen Kulturen in Beziehung tretenden Theologen. Bald ringt sie kräftiger nach begrifflicher Gestaltung, wie bei den ionischen Physikern und vor allem bei Heraklit und in der Schule der Eleaten. Ist es bei Heraklit der Gedanke einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit und Veruünftigkeit des Weltprozesses, so ist es bei den Eleaten die Idee eines hinter dem Sinnenschein verborgenen unveränderlichen Seins, was diese Denker bereits wie von hoher Warte aus die in der späteren Zeit so folgenreichen Begriffe der Kausalität und der Substanz voraussehen läßt. Und so ist denn auch bei den jüngeren Ioniern, in der qualitativen Elementenlehre eines Empedokles und Anaxagoras und in dem Demokritischen System der mechni-

schen Atomistik, der Drang nach logischer Begründung der vorgetragenen Lehren wohl zu spüren. Doch dieser Drang ist noch allzu unbestimmt, um mehr als einen gewissen einheitlichen Charakter der Weltbetrachtung zu erreichen, wie ihn ganz besonders das Demokritische System zeigt. Wenn einmal Atome sein müssen, so mag es ja am einfachsten sein, alles Geschehen auf Stoß und Bewegung derselben zurückzuführen. Aber warum müssen Atome, warum müssen überhaupt Elemente sein? Oder warum muß es einen einzigen Urstoff oder einen ewig sich wiederholenden Fluß der Dinge geben? Diese Fragen bleiben unbeantwortet, denn sie werden nicht erhoben. Jeder dieser poetischen Metaphysiker denkt sich die Welt in seiner Weise, weil es ihm ethisch oder ästhetisch so am besten gefällt. Es ist die Willkür der schöpferischen Phantasie, die in dem Aufbau dieser Systeme waltet, nicht die Gesetzmäßigkeit des strengen logischen Denkens. Und mehr diese Willkür, als die phantastische Natur der Konzeptionen macht das Poetische dieser Metaphysik aus. In diesem Sinne ist eben das mechanische Getriebe der Demokritischen Wirbelbewegungen nicht minder wie das den Raum erfüllende, alles Wechsels und aller Mannigfaltigkeit entbehrende „Sein“ der Eleaten oder das in unaufhörlichem, regelmäßigem Wechsel der Dinge zerstörende und wiedererzeugende Weltfeuer Heraklits eine kosmologische Dichtung, von den mythologischen Dichtungen der älteren Kosmologen und Theologen nur durch den freilich bedeutsamen Umstand geschieden, daß es nicht menschenähnliche, die Naturerscheinungen bewegende Götter sind, aus deren Willen und aus deren Schicksalen der Lauf der Welt entspringt, sondern daß die Natur ihr Gesetz in sich selbst trägt. Darum kämpft nun aber auch schon diese älteste Metaphysik lebhaft gegen den Polytheismus der Volksreligion, an deren Stelle sie mehr und mehr eine monotheistische Anschauung zu setzen strebt.

II. Die dialektische Metaphysik. Aus der poetischen ist die dialektische Metaphysik nicht direkt, etwa dadurch, daß man willkürliche Phantasieschöpfungen unmittelbar in logische Notwendigkeiten umgewandelt hätte, sondern auf einem eigentümlichen Umwege hervorgegangen, der freilich beim Lichte besehen geschichtlich wie psychologisch begreiflich ist. Wie sollte auch aus einer immer noch halb mythologischen Dichtung ein mit dem Prinzip der logischen Notwendigkeit operierendes Gedankensystem entstehen, außer indem man es versuchte, eben die Willkür jener Dichtung als eine der strengen Begründung widersprechende Gesetzlosigkeit darzutun? So ist es denn zunächst der Kampf der poetischen Kosmologien wider einander gewesen, aus dem sich die neue Denkweise emporgearbeitet hat. Nicht in der Begründung der eigenen Gedankendichtung, die solchen Versuchen unzugänglich ist, sondern in der Widerlegung fremder Weltanschauungen wurzelt daher der Ursprung der Dialektik. Hierin besteht die einzigartige Stellung, die der Eleate Zeno in der Geschichte dieser älteren Spekulation einnimmt. Die Waffen, mit denen er den eleatischen Grundgedanken gegen die gemeine Weltansicht wie gegen die den Wandel der Dinge lehrenden Kosmologen verteidigt, sie sind dem ei-

Die dialektische
Metaphysik in
der antiken
Philosophie.

genen Arsenal der Gegner entnommen, die er auf ihrem Boden mit der zum erstenmal glänzend geübten Kunst der dialektischen Beweisführung zu besiegen sucht. Wenn die Vielheit der Dinge, wenn Bewegung und Veränderung sich selbst widersprechende Begriffe sind, dann sind alle kosmologischen Dichtungen, die diese Begriffe voraussetzen, unhaltbar. Das veränderlich Seiende aber bleibt vor der für ein naives Denken unüberwindlichen Macht dieser Dialektik eigentlich doch nur aus Schonung bestehen, und die Tage sind daher nicht fern, wo sich nun dieser dialektische Kampf gegen alle und jede kosmologische Spekulation kehrt. Es ist die Sophistik, in der die negative Richtung der Dialektik diesen Schritt tut. Doch indem sie die alte Naturphilosophie zerstört, stellt sie zugleich die sittliche Weltanschauung in Frage, die bis dahin Religion und Staat beherrscht hatte. Trotz der sonstigen Gegensätze ihrer Meinungen hatten die Kosmologen diese Weltanschauung in so übereinstimmendem Sinne bewahrt, daß die Lebensmaximen, die uns in den Aussprüchen eines Heraklit oder Demokrit erhalten sind, mehr nur nach der individuellen Temperamentsrichtung dieser Denker als nach dem wesentlichen Inhalte abweichen.

Diese Seite der neu erstandenen, in dem ersten Bewußtsein ihrer siegreichen Macht alles zerstörenden Dialektik ist es nun aber auch, die den Widerstand herausfordert und so das dialektische Denken selbst in den Dienst der sich regenden neuen reformatorischen Ideen treten läßt. Daß diese Umwandlung der zerstörenden in eine positive, aufbauende Dialektik unter dem Zeichen der sittlichen und religiösen Reformation steht, ist überaus bedeutsam. Denn schwerlich wären auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Spekulation, auf dem sich die vorangegangene poetische Metaphysik vornehmlich bewegte, die Antriebe mächtig genug und die Hilfsmittel hinreichend gewesen, um den gewaltigsten Aufschwung, den wohl die Geschichte der Philosophie erlebt hat, zustande zu bringen. Doch die ethischen und religiösen Interessen erwiesen sich hier, wie beinahe zu jeder Zeit, schließlich als die größeren gegenüber den theoretischen Fragen. Auch hatte das ethische Problem für den Beginn eines ernst gerichteten, nach Wahrheit ringenden Denkens den ungeheuren Vorzug, daß die Tatsachen, um die es sich bei ihm handelte, in den Erscheinungen des alltäglichen Verkehrs und in den Forderungen des bürgerlichen Lebens allen erkennbar waren und daher keiner besonderen Vorbereitung bedurften, um sie einer strengeren wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich zu machen. So kam es, daß ein und derselbe Mann als der sittliche Reformator seiner Zeit und als der Begründer einer schöpferischen Dialektik vor uns steht: Sokrates. Wenn daher später Aristoteles den Zeno den Erfinder der Dialektik genannt hat, so ist zwar dies im allgemeinsten Sinne sicherlich zutreffend. Ohne Zeno und die Sophistik wäre Sokrates unmöglich gewesen. Doch den größeren Schritt der Umwandlung der Dialektik in ein fruchtbares, nicht ideenzerstörendes, sondern ideenschaffendes Werkzeug verdankt die Geschichte des Denkens dem Manne, der in der wunderbaren Kunst seiner Gesprächführung dieses Werkzeug an den Problemen übte und vervollkommnete,

die in der praktischen Lebenserfahrung überall vorlagen, und zu deren Behandlung es keiner weit hergeholtten Argumente bedurfte. Indem er die Probleme des sittlichen Lebens in Probleme des Wissens umwandelte, bereitete er aber jene Ausdehnung der Dialektik auf den gesamten Umfang der damaligen Wissenschaft vor, die in des Sokrates größtem Schüler, in Plato, zum erstenmal zu einer universellen Weltanschauung geführt hat, die sich ganz auf diesem neuen Boden des begrifflichen Denkens erhebt.

Hatte Zeno die Dialektik in ihrer ersten, eristischen Form geschaffen, Sokrates diese Form in eine schöpferische, neue Quellen des Wissens erschließende umgewandelt, so wurde Plato der Urheber der neuen Wissenschaft, die aus diesem Sokratischen Denken erwuchs: der dialektischen Metaphysik. Aber freilich, ganz war die Zeit noch nicht gekommen, wo sich der Bau dieser neuen Wissenschaft lückenlos vollenden ließ. Wie sehr immer Plato bemüht sein mochte, in seiner Schule mannigfache Gebiete des Einzelwissens, vor allem die Mathematik und ihre Anwendungen, zu pflegen und bei den älteren kosmologischen Systemen, bei den Eleaten, bei Heraklit und den Pythagoreern, nach brauchbaren Anknüpfungen zu suchen, der poetischen Ergänzungen konnte er gleichwohl nicht entraten, und das Bedürfnis nach ihnen wuchs in dem Maße, als er von den allgemeinsten Problemen zu einzelnen Anwendungen überging. Im Phädrus, im Philebus, im Staat greift er mannigfach, wo die Hilfsmittel des strengen Denkens versagen, zum Mythos, bis schließlich der Timäus, der sich nun selbst den Problemen der älteren Kosmologie zuwendet, ganz in dieses mythische Gewand gekleidet ist. So tritt denn überhaupt das Prinzip der dialektischen Metaphysik bei diesem ihrem Ursprung eigentlich weniger in dem Gesamtaufbau des Systems als in einzelnen, manchmal sogar in nebensächlichen Ausführungen hervor, die der Ausübung der dialektischen Methode günstige Angriffspunkte bieten. Insbesondere unter den Unsterblichkeitsbeweisen des Platonischen Phädon findet sich einer, dem nicht einmal die vornehmste Stelle unter diesen Beweisen zukommt, der aber die Denkweise der dialektischen Metaphysik bereits so ausgeprägt an sich trägt, daß er eigentlich alles, was in der Zukunft der Scharfsinn der Metaphysiker dieser Richtung hervorgebracht hat, in seinem Schoße birgt. „Die Seele — so läßt sich etwa dieser Beweis formulieren — ist das Prinzip des Lebens; was aber nach seinem Begriff das Merkmal des Lebens hat, kann nicht das entgegengesetzte Merkmal an sich tragen: also muß die Seele immer leben.“ Wir sehen hier das Vorbild des berühmten ontologischen Gottesbeweises: „Die Idee des absolut Größten schließt das wirkliche Dasein dieses Größten als Merkmal in sich. Denn wäre das nicht, so könnte etwas noch Größeres existieren, was jener Idee widerspricht.“

Idealistische
und realistische
Richtung.

Aus diesem ontologischen Gottesbeweis, wie er sich schon bei Augustin angedeutet findet und dann von Anselm von Canterbury in seiner für die Folgezeit maßgebenden Fassung entwickelt wurde, ist der leitende Gedanke der neueren ontologischen Metaphysik hervorgegangen, wie ihn Spinoza in die klassischen Worte der ersten Definition seiner „Ethik“ gefaßt hat: „Unter

Substanz verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend vorgestellt werden kann.“ Neben dem Übergang der theologischen in die allgemeinere philosophische Form des Begriffs ist es die Ersetzung des Beweises durch die Definition, worin hier ein wesentlicher Fortschritt liegt. Ein Begriff, der vermöge der logischen Evidenz der ihm zukommenden Merkmale sich selbst beweist, bedarf keines Beweises; man braucht ihn nur mittels jener notwendigen Merkmale zu definieren, um einzusehen, daß er Wirklichkeit besitzen muß. Es ist der gleiche Gedanke, der schließlich auch noch die letzten einflußreich gewordenen Gestaltungen der dialektischen Metaphysik, die Wissenschaftslehre Fichtes und die Logik Hegels beherrscht, und dem von Hegel der abschließende Ausdruck der „Identität von Denken und Sein“ gegeben wurde. In der Tat schlummert ja diese Identität schon in jenem Unsterblichkeitsbeweis Platos aus dem Begriff der Seele als dem Grund des Lebens, nur daß er sich hier noch hinter einer partikularen Anwendung verbirgt. Diese Anwendung erweitert der ontologische Beweis zu dem Begriff des absoluten Seins; und aus der ihm hier noch anhaftenden spezifisch religiösen Bedeutung erhebt ihn Spinoza zum völlig abstrakten Begriff des Seienden in seiner Definition, die den Grundgedanken der Eleaten aus der Sphäre der poetischen Inspiration völlig in die der dialektischen Argumentation überträgt. Aber unvermeidlich treibt nun auch in der neuen Gestalt, die er so gewonnen, der Seinsbegriff über sich selber hinaus. Das absolute Sein kann in dem Augenblick, wo es als identisch mit dem Denken erkannt ist, die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht mehr ausschließen oder sich ihr verneinend gegenüberstellen. Darum enthält Spinozas unendliche Substanz zugleich die unendliche Fülle der Seinsformen, die sich in der Wirklichkeit der Dinge entfaltet. Diese Entfaltung nicht als eine gegebene, selbst nicht weiter abzuleitende, sondern als eine ebenso notwendige wie das Sein selbst zu begreifen, das ist daher schließlich der Gedanke, der Hegels Dialektik in Bewegung setzt und sie zu dem ungeheuren Unternehmen antreibt, die gesamte Erscheinungswelt als eine in sich notwendige Entwicklung der absoluten Idee zu erweisen.

Realistische
Richtung.

Etwas abseits von diesen Weiterbildungen der Platonischen Ideen und doch im letzten Grunde ihnen gesinnungsverwandt stehen diejenigen Richtungen dialektischer Metaphysik, die eine realistische Tendenz verfolgen, indem sie die denkende Verknüpfung der Begriffe in engerem Anschlusse an die empirische Wirklichkeit vorzunehmen suchen. Wird dort alles Endliche unter dem Bilde des Unendlichen betrachtet, so möchte man hier umgekehrt von dem Boden der endlichen Dinge in das Reich des Unendlichen emporsteigen. Der mustergültige Repräsentant dieser Denkweise ist Aristoteles. Seine Metaphysik kommt wirklich „nach der Physik“ in jener ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nach der die Begriffe in unserem Erkennen aus den einzelnen Denkbestimmungen ihren Ursprung nehmen, in die sich die Erfahrungsinhalte zerlegen lassen. Dann aber werden sie als die Prinzipien erfaßt,

die an sich einer übersinnlichen Welt angehören, so daß schließlich doch wiederum alle Erscheinungen als Verwirklichungen allgemeiner Ideen von universeller und notwendiger Natur erscheinen. So sind es die Begriffe von Stoff und Form oder Dynamis und Energie (potentia und actus, wie sie später die Scholastik genannt hat), die, weil sie sich uns als Begriffsbestimmungen der Dinge ergeben, die Dinge selbst konstituieren. Da diese Begriffe die Formen sind, die das Wesentliche der Erscheinungen enthalten, so bilden sie eine Stufenfolge, die in der Idee einer reinen Form als der höchsten übersinnlichen Stufe dieser Begriffsleiter endet. Eben deshalb ist nun aber diese reine Form wiederum die oberste Ursache, aus der schließlich alle einzelnen Formbestimmungen oder Bewegungen und deren Differenzierungen entspringen. Demnach entscheiden auch hier die Begriffe über Sein und Nichtsein und sie errichten jenseits der sinnlichen eine übersinnliche, nur in Begriffen zu erreichende Welt. Aber den Anstoß zur Bildung dieser Begriffswelt gibt doch das einzelne sinnliche Ding, die „Substanz“ im strengsten Sinne des Wortes, wie sie Aristoteles nennt. So birgt diese eigentümliche Abschwächung dialektischer Metaphysik schon einen starken Zug nach der kritischen Denkweise in sich. Sie will nicht ganz aus Begriffen a priori die Welt konstruieren, sondern sie sucht die Begriffe selbst zunächst aus der Betrachtung der konkreten Weltinhalte zu gewinnen. Darum bevorzugt sie vor der dialektischen Begriffszerlegung die logische Abstraktion. Doch die Prinzipien, die ihr diese liefert, werden nun wiederum als die Werkzeuge einer Dialektik verwendet, welche die Wirklichkeit aus Begriffen aufbaut.

Klar tritt dieses Verhältnis bei demjenigen neueren Metaphysiker hervor, der, an Universalität des Wissens ein moderner Aristoteles, selbst mit Vorliebe Aristotelische Begriffsunterscheidungen anwendet, so sehr auch sonst seine Weltanschauungen eigenartige, in der Gedankenwelt der Renaissance wurzelnde Züge bietet: bei Leibniz. Das Argument, durch das er das System der Monaden und ihrer Harmonie nicht nur als ein ästhetisch und ethisch befriedigendes, sondern als ein begrifflich notwendiges darzutun meint, besteht in dem Satze, daß das Zusammengesetzte das Einfache als seine Voraussetzung fordere. Demnach weise die ungeheure Zusammensetzung der Welterscheinungen auf einfache Wesen als die letzten substantiellen Träger dieser Mannigfaltigkeit hin. Nun ist offenbar die zusammengesetzte Beschaffenheit der Erscheinungswelt ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff. Aus diesem Erfahrungsbegriff wird dann aber mittels der dialektischen Bewegung des Denkens nach dem Prinzip der Korrelation entgegengesetzter Begriffe die Einfachheit als das wahre Wesen der Dinge abgeleitet. So drängt sich hier von selbst die Frage auf: würde denn das reine Denken jemals zu einem solchen begrifflichen Fortschritt gelangen, wenn nicht auch dieser bereits in der Erfahrung vorgebildet wäre? Einfachheit und Zusammensetzung als relative Bestimmungen sind in der Tat überall schon den Dingen selbst eigen, und die dialektische Metaphysik braucht bloß diese Eigenschaften ins Absolute zu erheben, um nun in dem schlechthin Einfachen den letzten Weltgrund zu erblicken.

III. Die kritische Metaphysik. Gedanken solcher Art sind es gewesen, die zur kritischen Stufe der Metaphysik geführt haben. Ihre Anfänge reichen bereits in die griechische Philosophie zurück. Besonders bei Aristoteles vermischen sich überall kritische Gesichtspunkte mit der im ganzen sein System beherrschenden dialektischen Ontologie, und von ihm ausgehend ist besonders bei dem Erkenntnisproblem die kritische Betrachtungsweise der Philosophie erhalten geblieben. Zu einem einheitlichen System hat dann aber erst, nachdem auf idealistischer Seite Leibniz, auf realistischer David Hume die Vorbereitungen geliefert, vornehmlich Kant die kritische Methode erhoben. Aus reinen Begriffen läßt sich keine Wirklichkeit aufbauen — das ist das Grundthema, das in Kants Kritik der überlieferten dialektischen Metaphysik bei allen den einzelnen metaphysischen Ideen wiederkehrt, die, wie die Unsterblichkeit der Seele, die unendliche Kausalität der Welt, die Existenz Gottes, Hauptobjekte dialektischer Beweise gewesen waren. Gleichwohl will auch die aus dieser Widerlegung der spekulativen Systeme hervorgehende kritische Philosophie nicht die Metaphysik überhaupt beseitigen, sondern sie will ihr nur eine andere Aufgabe im System des Wissens und gegenüber den positiven Einzelwissenschaften zuweisen. Die Metaphysik soll fernerhin nicht mehr aus reinen Denkbestimmungen heraus ein System errichten, das sich als ein höheres Wissen über der empirischen, der notwendigen Einheit ermangelnden Einzelerkenntnis erhebt, sondern sie soll zwischen das nächste Geschäft der Philosophie, die kritische Prüfung der Quellen und Formen der Erkenntnis, und die in den positiven Wissenschaften gepflegten einzelnen Gebiete als Vermittlerin treten. Ihr Hauptgeschäft besteht daher in dem Nachweis, daß jene allgemeingültigen Formen, welche die kritische Prüfung des Erkenntnisvermögens entdeckt hat, überall das Einzelwissen beherrschen, indem sie diejenigen Grundsätze desselben festlegen, die neben einem mannigfaltigen Erfahrungsgehalt als a priori notwendige anzusehen sind. Auf diese Weise ist schließlich das Verhältnis der kritischen zur dialektischen Metaphysik am einfachsten nach der Stellung zu ermessen, die hier wie dort jenes grundlegende Gebiet, das wir heute „Erkenntnistheorie“ nennen, zur Metaphysik einnimmt. Der dialektischen Metaphysik ist die Erkenntnistheorie untergeordnet, denn diese gilt selbst als der metaphysischen Begründung bedürftig. Die kritische Metaphysik sieht nicht nur in der Erkenntnistheorie sozusagen ihre Vorgesetzte, sondern sie empfängt sogar erst von den Erfahrungswissenschaften her die erforderlichen Weisungen über alles das, worin sie ihnen nützlich werden kann. Man merkt an dieser Beschränkung den geflissentlichen Gegensatz, in den auch hier die kritische zur dialektischen Metaphysik tritt, und man merkt nicht minder das vornehmlich unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und der empirischen Richtungen der Philosophie mächtiger gewordene Streben, die Erfahrung als letzte Erkenntnisquelle in ihre Rechte einzusetzen. Mit Rücksicht auf das Maß des Einflusses, den sich hier auf der einen Seite die empirische Denkweise erringt, und den auf der anderen die Nachwirkungen der vorangegangenen aprioristischen Systeme

ausüben, ist nun aber auch der Spielraum, in welchem sich eine ihrer allgemeinen Tendenz nach kritische Metaphysik bewegen kann, ein ziemlich großer; und es wäre sicherlich ebenso einseitig, wenn man diese Richtung lediglich an der kritischen Philosophie Kants, als wenn man etwa alle dialektische Metaphysik an der Platonischen Dialektik und Ideenlehre messen wollte. Vielmehr läßt sich gerade von Kant sagen, daß er durch sein Streben, zwischen Empirismus und Rationalismus gewissermaßen den „ehrlichen Makler“ zu spielen, nicht ganz unbeträchtliche Nachwirkungen der ältesten Gestaltung dialektischer Metaphysik, der Platonischen, erkennen läßt, wie man ja auch umgekehrt in dem wunderbaren Dialog, in dem Plato vorzugsweise der Erkenntnistheorie nahe tritt, in dem Theätet, schon die Anfänge einer kunstvoll geübten kritischen Methode finden kann. Insbesondere ist es die Vermittlerrolle zwischen Rationalismus und Empirismus, durch welche die für die Stellung der Kantschen Metaphysik maßgebende Grundlage bestimmt wird: was ist in den einzelnen Wissenschaften als a priori notwendig anzusehen, und was ist empirisch? Diese Fragestellung bringt es mit sich, daß die überragende Macht der dialektischen Metaphysik in Wahrheit zu einem bloßen Schatten ihrer ehemaligen Herrlichkeit wird. Führt doch die kritische Prüfung des reinen Erkenntnisvermögens Kant zu dem Ergebnis, daß die aller Erfahrung vorausgehenden Erkenntnisnormen auf die für die mathematische Begriffsbildung unerläßlichen Anschauungsformen, Raum und Zeit, und, abgesehen von einigen für solche metaphysische Anwendung unerheblichen Nebenbegriffen, auf die allgemeinen Kategorien der Substanz und der Kausalität beschränkt seien. Metaphysik als Naturphilosophie bedeutet also für Kant faktisch nicht mehr als einen allgemeinsten Umriß abstrakter Mechanik nebst den wesentlichsten Feststellungen über den Begriff der Materie. Ausgeschlossen bleibt ihm aber der gesamte übrige Inhalt der Naturwissenschaft, ausgeschlossen natürlich auch die Psychologie. Alle diese Gebiete betrachtet er als rein empirische, der metaphysischen Grundlegung unzugängliche, bei denen eigentlich nur eine Beschreibung der Sukzession der Erscheinungen, keine kausale Erkenntnis möglich sei. Und noch dürftiger ist es im Grunde mit dem diesem theoretischen parallel gehenden praktischen Teil der Philosophie bestellt, die sich auf die kritische Analyse des reinen Willensvermögens gründet. Doch ist hier die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ zugleich dehnbar genug, um die ganze rationalistische Moralphilosophie ohne Schwierigkeiten in sich aufzunehmen, was besonders in Kants „metaphysischer Rechtslehre“ deutlich wird, in der so ziemlich der Inhalt des alten Naturrechts wenigstens in seinen Hauptgedanken wieder Unterkunft findet. Eng sind daher die Grenzen, in die Kant die Metaphysik einschränkt. Nicht mehr an der Spitze der Wissenschaften soll sie marschieren, sondern mit einer bescheidenen Vermittlerrolle zwischen Vernunftkritik und empirischem Wissen soll sie sich begnügen. Doch diese Beschränkung mochte schon nach dem bekannten Gesetz der Kontraste da-

hin wirken, daß nun die nach ihm kommende metaphysische Flut wieder um so höher stieg. Sicher ist, daß die kritische Ära der Metaphysik ihre dialektische Vorläuferin nicht auf die Dauer verdrängt hat, sondern daß sie ihr eher durch einzelne Ansätze zu neuen Methoden der Begriffsdeduktion frischen Mut einflößte.

Hegels System.

IV. Die Erneuerung der dialektischen Metaphysik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. So geschah es, daß die verwegenste Ausgestaltung der Dialektik, welche die Welt bisher gesehen, das Hegelsche System, dieser neuen Ära angehört, und daß in der gleichen Zeit in dem System Herbart's sogar die alte, vermeintlich von Kant für immer begrabene Ontologie wieder auflebte. Überaus bezeichnend für das Verhältnis dieser neueren Dialektiker zu Kant sind die Worte, mit denen Herbart die kritische Philosophie pries: „Hätte Kant“, so meinte er, „nichts weiter geschrieben als den einzigen Satz: hundert wirkliche Taler enthalten nicht im mindesten mehr als hundert mögliche, so würde man daraus schon erkennen, daß er der Mann war, die alte Metaphysik zu stürzen; denn er wußte, daß das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute.“ Man könnte diesen Satz auch frei übersetzen: „Die alte ontologische Metaphysik ist tot, — es lebe die neue!“ Denn in dem „Gegenstand und seiner Position“ deutete Herbart bereits seinen nochmaligen Versuch an, den reinen Seinsbegriff durch eine ihm angeblich immanente Denknöwendigkeit zur Wirklichkeit zu erheben, um dann aus ihm wiederum die Welt der Erscheinungen mit Hilfe reiner Denkbestimmungen zu gewinnen.

So haben sich denn in einer jener merkwürdigen Parallelen, deren die Geschichte der Philosophie so manche kennt, im Laufe des 19. Jahrhunderts nebeneinander jene beiden Richtungen der dialektischen Metaphysik erneuert, die schon im Altertum in der Platonischen Ideenlehre und dem Realismus der Aristotelischen Philosophie einander gegenübergetreten waren. In Hegels System feiert, nachdem Fichte und Schelling durch die Neubelebung des dialektischen Denkens die Vorbereitungen geliefert, die Kunst der Begriffsdialektik, die Plato zuerst zu einer den gesamten Umfang des Wissens umfassenden Lehre auszubilden gesucht hatte, ihre höchsten Triumphe. Sah sich der Schöpfer der „Ideenlehre“ gezwungen, bald stillschweigend, bald offenkundig die Dichtung zu Hilfe zu nehmen, wo sich ihm die Mittel des reinen Denkens versagten, so fügte Hegel in unverdrossener Gedankenarbeit ein Glied seiner vom voraussetzungslosen Sein ausgehenden und schließlich wieder aus der Fülle der Erscheinungen in diesen Anfang zurückkehrenden Begriffskette an das andere. Sein System umfaßte so den gesamten Inhalt menschlichen Wissens in einer begrifflichen Spiegelung, die ihn von dem Boden der Erfahrung, auf dem sich die positiven Wissenschaften bewegen, in den Äther des reinen, die Dinge aus ihrer immanenten Notwendigkeit begreifenden Denkens erhob. Es umfaßte den Zusammenhang der abstrakten logischen Begriffe wie den Lauf der Natur und die Geschichte des Geistes.

So war es in der Tat eine dialektische Metaphysik höchsten Stiles, wenn auch ihr Urheber, in Erinnerung daran, daß schon im Altertum die Dialektik die Mutter der Metaphysik gewesen war, diesen Namen verschmähte. Und doch war beim Lichte besehen die Tendenz dieser neuen Dialektik so grundverschieden von der alten Ideenlehre, daß im Vergleich damit sicherlich Kant, der kritische Philosoph, der Zerstörer der alten Ontologie, der echtere Platoniker gewesen war. Denn die Ideenlehre hatte es unternommen, den Glauben an die übersinnliche Welt in ein sicheres Wissen und darum diese übersinnliche Welt selbst in die eigentlich allein wirkliche Welt zu verwandeln, so daß ihr alles Sinnliche von dem Schleier des täuschenden Scheins umhüllt wurde. Diese neue Dialektik aber ging im Gegenteil darauf aus, eben diese sinnlich wirkliche Welt als die einzig wirkliche, die gesetzmäßige Verkettung der Erscheinungen als die notwendige Entfaltung jenes Absoluten selbst darzutun, das die Ideenlehre in falscher Sonderung des Zusammengehörigen und seinem Wesen nach Identischen zu einem für sich existierenden Sein hypostasiert hatte. Die dialektische Form war also die alte geblieben; doch der Inhalt dieser Form war ein völlig neuer geworden. Hier hatte das Hegelsche System nicht nur die alte Metaphysik, sondern auch die kritische Kants weit überholt. Kein Wunder daher, daß eine Schöpfung, die aus solchen Gegensätzen zusammengesetzt war, auch in dem Eindruck, den sie hervorbrachte und zum Teil noch hervorbringt, und in den Wirkungen, die sie ausübte, nach ganz verschiedenen Richtungen auseinanderging. Wo dem Urheber dieses Systems die eigene, tiefere Kenntnis und im Grunde auch das eigene Interesse mangelte, in der Naturphilosophie, da überwog begreiflicherweise der Eindruck des dialektischen Schematismus so sehr, daß das System als weiterhin abschreckendes Beispiel unfruchtbarer und völlig unwissenschaftlicher Begriffsspielerei erscheinen konnte. Als nun noch namentlich von der Mitte des 19. Jahrhunderts an unter dem Einfluß der zunehmenden Teilung der wissenschaftlichen Arbeit das Interesse an allgemeineren, über die nächsten Aufgaben des wissenschaftlichen Einzelbetriebs hinausreichenden Fragen ohnehin abnahm, da gab der Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie den letzten Anstoß zu jener in weiten Kreisen immer mehr um sich greifenden Überzeugung, daß es mit der Philosophie überhaupt und insonderheit mit der Metaphysik ein für allemal vorbei sei. Dennoch gewann dieses selbe Hegelsche System ein anderes Aussehen, wenn man, unbehelligt von der dialektischen Form, seinen Inhalt ins Auge faßte und hier wieder das in den Vordergrund stellte, was auch dem Interesse und der Kenntnis seines Urhebers am nächsten lag: die Gebiete der Gesellschaft, der Geschichte, der Kunst, der Religion, endlich der Entwicklung der Philosophie selbst. Hier gibt es denn doch zu denken, daß nicht bloß Historiker der Philosophie wie Eduard Zeller und Kuno Fischer, Ästhetiker wie Friedrich Vischer, Theologen wie Emanuel Biedermann und Richard Rothe teils dauernd, teils wenigstens in ihren Ausgangspunkten von Hegel beeinflußt waren, sondern daß diese auch in radikalen Religionsphilosophen wie Ludwig Feuerbach und David Strauß und nicht

zum wenigsten in den Sozialphilosophen der jüngsten Vergangenheit, in Ferdinand Lassalle und Karl Marx, nachgewirkt hat. Und auch heute, wo diese unmittelbaren Einflüsse mehr zurückgetreten sind, werden wir nicht vergessen dürfen, daß das Hegelsche System, so verfehlt es im einzelnen sein mochte, zwei Gedanken vor allem in den Geisteswissenschaften heimisch gemacht hat: den der Entwicklung und den einer Gesetzmäßigkeit, die das geistige Leben wohl in anderen Formen, aber doch schließlich nicht weniger beherrscht wie das Reich der Natur.

Herbarts
Metaphysik.

Wie in Hegel die idealistische, so wiederholte sich nun um die gleiche Zeit in Herbart die realistische Richtung der dialektischen Metaphysik auf einer höheren Stufe. Damit trat freilich zugleich der innere Gegensatz dieser Richtungen mehr hervor als das, worin doch schließlich auch sie übereinstimmten. In der Tat, Dialektiker sind diese modernen Metaphysiker beide. Aus Fichtes eigentümlicher Erneuerung und Umbildung der Platonischen Dialektik ist Hegels Selbstbewegung des Begriffs ebensogut wie Herbarts Deduktion der absolut einfachen realen Substanz, diese auf ihre abstrakteste Form reduzierte Leibnizsche Monade, hervorgegangen. Aber wie unendlich verschieden ist das Ergebnis hier und dort! Wenn Hegels absolutes Sein die ganze Unendlichkeit der Erscheinungswelt in ihrem ewigen Werden in sich birgt, so bilden die einfachen Substanzen Herbarts ein abgeschlossenes, an sich entwicklungsloses System, eine Art höherer Atomwelt, die zu den geläufigen Hypothesen der Naturwissenschaft über die Materie wie zu den Seelenbegriffen der alten Psychologie nahe Beziehungen bietet. Daher denn auch Herbart mit großem Aufwand von Scharfsinn eine allgemeine Theorie des Geschehens entwickelte, die gleichzeitig als eine neue Form physischer Mechanik wie als eine eigenartige geistige Mechanik sich darstellte. Dieses starre System bot jedoch für eine wissenschaftliche Weiterbildung keine nennenswerten Anknüpfungspunkte. So hat es zwar zu einer Zeit in den Kreisen, die der Hegelschen Begriffsdialektik besonders abgeneigt waren, in denen der Physiker und Mathematiker, ein gewisses Ansehen genossen; auch hat es durch die Forderung exakter Methode zum Teil auf die neuere Psychologie eingewirkt. In seinem allgemeinen Einfluß vermochte es aber den spekulativen Idealismus, den es bekämpfte, weder zu verdrängen noch zu ersetzen, als er seine öffentliche Geltung eingebüßt hatte. So haben diese Unternehmungen einer Erneuerung der dialektischen Metaphysik längst beide sich ausgelebt, noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging. Ergebnislos sind sie darum nicht gewesen. Nur gingen ihre bleibenden Wirkungen zumeist über die Grenzen der Philosophie selbst hinaus. Hier aber sind sie heute noch deutlich zu spüren, obgleich man sich ihres Ursprungs selten mehr bewußt ist.

Schopenhauer,
Hartmann,
Wechner,
Nietzsche.

V. Die Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart. Wer zu der Zeit, da die Systeme Hegels und Herbarts in Verfall geraten waren, es unternommen hätte, der Metaphysik ihre Zukunft vorauszusagen, dem wäre wohl nichts näher gelegen als zu vermuten, daß, wie es nach den analogen

Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts geschehen war, so auch nun ein neues Zeitalter kritischer Metaphysik anbrechen werde, da dies nun einmal die natürliche Ordnung im Laufe der Dinge zu sein scheinete. In der Tat ist dieses Gefühl in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts vornehmlich bei den offiziellen Vertretern der Philosophie, denen durch das historische Studium ihres Faches solche Analogieschlüsse nahe lagen, ein weit verbreitetes gewesen. In dem Ruf „Zurück zu Kant!“ fand es seinen vernehmlichen Ausdruck. Aber deutlich zeigte es sich wiederum auch in diesem Fall, daß die Philosophie einer Zeit nicht von denen oder doch zum geringsten Teil von denen gemacht wird, die berufen sind, sie zu lehren, sondern daß sie mit allgemeinen geistigen Strömungen zusammenhängt, die sich in Kunst, Literatur und öffentlichem Leben meist deutlicher und früher zu erkennen geben als in den Fortschritten der Wissenschaft. So stand denn auch der Philosoph, in dem die allgemeine Stimmung dieser Zeit ihren sprechendsten Ausdruck fand, Schopenhauer völlig außerhalb der von ihm gehaßten und verspotteten „Universitätsphilosophie“. Sein Hauptwerk war, wie so viele andere Versuche, eine neue Lösung des Weltproblems zu finden, unbeachtet geblieben. Aber als die Zeit gekommen war, da wurde es wiederentdeckt, um nun, beinahe ein halbes Jahrhundert nach seinem ersten Erscheinen, zu dem populärsten metaphysischen Werke zu werden, das seit lange existiert hatte. War es doch an sich schon eine merkwürdige Erscheinung, daß, nachdem eben erst von vielen Seiten das Ende aller Metaphysik proklamiert war, nun auf einmal eine Zeit kam, die förmlich nach Metaphysik dürstete. Freilich waren es nicht die Vertreter der strengen Wissenschaft, auch nicht die der Fachphilosophie, die plötzlich von diesem metaphysischen Taumel ergriffen wurden. Ihnen lagen bestenfalls erkenntnistheoretische oder wegen ihrer praktischen Bedeutung ethische Fragen am Herzen. Aber da drängte sich nun die Schar der Künstler, der Literaten, der allgemein Gebildeten heran zur Philosophie. Ihnen war an der Frage, ob die Kausalität ein apriorisches oder empirisches Prinzip, ob die erste oder zweite Auflage der Kantischen Kritik der authentische Text sei und ähnliche mehr, über die sich die Fachphilosophen ereiferten, herzlich wenig gelegen. Sie verlangten nach einer Metaphysik, die ihnen das Rätsel des Lebens deute, die ein Führer sein könne auf den Wegen in Kunst und Beruf, gegenüber den Fragen der Religion und der Ordnungen des Lebens. Auch darauf kam es ihnen nicht an, daß diese Metaphysik besonders exakt sei. Viel wertvoller schien es, wenn sie Ausdruck einer Persönlichkeit war, die sich ganz und unverhüllt in ihrem Werke mitteilte. Auf einem Gebiete, wo es, wie ihnen schien, doch keine Gewißheit gab, verlangten sie nicht nach Beweisen, sondern nach persönlicher Überzeugung und vor allem nach einer Stimmung, die der eigenen verwandt war. Diesem Bedürfnis kam Schopenhauer zu der Zeit, da seine Philosophie Aufnahme fand, vollauf entgegen. Diese Philosophie wirkt mit der überzeugenden Kraft des wirklichen Erlebens; und die Stimmung, die in ihr hervorbrach, lebte in der Zeit selbst, in der die Schriften dieses Philosophen manchem wie eine Offenbarung erschienen. Wohl lebte

auch in dieser Metaphysik etwas von jenem Streben nach Rückkehr zu Kant, das in der sonstigen Philosophie der Zeit so lebhaft hervortrat. Aber die Beziehung zur kritischen Philosophie blieb im Grunde eine äußerliche. Hatte doch Schopenhauer hier gerade den Punkt vorangestellt, wo der kritische Philosoph selbst einen mystischen Zug nicht verleugnen konnte: die Lehre vom Willen als dem „intelligibeln Charakter“ des Menschen. Auf dieser Grundlage errichtete Schopenhauer ein metaphysisches Lehrgebäude, das eigentlich durch und durch philosophische Dichtung war, und das vor allem in seinen wirksamsten Teilen, in der Schilderung des Willens in der Natur, seines Ringens und Strebens, in der Darstellung der Formen der Kunst als symbolischer Äußerungen dieses vergebliehen, doch in der Illusion des Moments beseligenden Strebens, endlich in der Ausmalung der Trostlosigkeit des Daseins eine der eindrucksvollsten Gestaltungen poetischer Metaphysik ist, welche die Geschichte kennt.

Doch dieser Rückfall aus den skeptischen und kritischen Stimmungen einer mit ihren Idealen zerfallenen Zeit in das poetische Stadium des metaphysischen Denkens, wie er uns in Schopenhauer entgegentritt, ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern ein prägnanter Charakterzug dieser ganzen die neueste Philosophie einleitenden Entwicklungsphase. Unter den Schriftstellern, die unmittelbar nach der Ausbreitung der Philosophie Schopenhauers in die Arena traten, hat in der nächsten Zeit keiner in so weite Kreise gewirkt wie Eduard von Hartmann mit seiner „Philosophie des Unbewußten“. Er gab, was der mit seinem Denken noch in dem Anfang des Jahrhunderts wurzelnde Schopenhauer zum Teil vermissen ließ, die Vermittlung mit den positiven Wissenschaften, namentlich mit den führenden Naturwissenschaften der Zeit, die sich hier in geistvoller, wenn auch nicht ganz vorurteilsloser Weise in den Dienst einer poetisch-mystischen Metaphysik gestellt sahen, die neben Schopenhauer auch noch zu Hegel und namentlich zu Schelling Beziehungen suchte. Ganz anders geartet freilich war Gustav Theodor Fechners von lebensfreudigem und zugleich tief religiösem Optimismus erfülltes philosophisches Glaubensbekenntnis, das um dieselbe Zeit, nachdem es lange kaum Beachtung gefunden, allmählich einen kleineren Kreis stiller Verehrer um sich sammelte. Aber eine Dichtung war diese Schöpfung erst recht, so sehr auch sie in der Naturwissenschaft ihre Stützpunkte zu finden suchte. Als eine letzte Gestaltung ist dieser poetischen Richtung endlich auch noch die glänzende Erscheinung Friedrich Nietzsches zuzuzählen, in dem allerdings der Dichter und Prophet fast ganz den Philosophen ablöste, der nun aber um so mehr in dem Widerhall, den der Ausdruck seiner Stimmungen fand, ein sprechender Zeuge des philosophischen Bedürfnisses war, das diese Zeit erfüllte. Dieses Bedürfnis war auf eine Weltanschauung gerichtet, in der sich das eigene Denken und Fühlen widerspiegelte, unbekümmert darum, was eine strengere philosophische Kritik dazu sagen mochte. In diesem Motiv liegt wohl vor allem der merkwürdige, allen diesen Erscheinungen gemeinsame Zug einer mehr mit der Phantasie und dem Gefühl als mit den Hilfsmitteln

der Wissenschaft arbeitenden Philosophie begründet. Dennoch würde das philosophische Bild der Gegenwart ein unvollständiges sein, wenn man nicht neben diesen Strömungen der poetischen Metaphysik auch die andern beachten wollte, die, indem sie den engeren Kontakt mit den positiven Wissenschaften zu wahren suchen, zumeist ganz andere Richtungen einschlagen. Hier ist es aber gerade ein bemerkenswerter Zug der Zeit, daß diese metaphysischen Strömungen größtenteils außerhalb der offiziellen Philosophie selbst liegen, da sie zumeist in den einzelnen positiven Wissenschaften ihren Ursprung nehmen.

VI. Die Metaphysik in der Naturwissenschaft der Gegenwart. Naturwissen-
schaftliche
Metaphysik.

Daß die Metaphysik unserer Zeit fast mehr als bei Philosophen von Fach in den einzelnen Wissensgebieten zu Hause ist, scheint mir eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten dieser Zeit zu sein, durch die sie sich zugleich auffallend von der unmittelbar vorangegangenen Periode unterscheidet. Während die eigentlichen Philosophen mit Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und ganz besonders eifrig mit der Pflege der Geschichte der Philosophie beschäftigt sind, wächst zusehends das metaphysische Interesse innerhalb der Einzelgebiete. Unter den Philosophen außerhalb der Philosophie oder, wie man sie meist auch nennen könnte, unter den Metaphysikern wider Willen nehmen aber die Naturforscher unbedingt die erste Stelle ein. Doch je mehr hier aus dem freien Bedürfnis des Spekulierens unversehens eine Metaphysik hervorwächst, um so weniger kümmert sich diese in der Regel um die Gedankenarbeit vergangener Zeiten; und auf das Weltbild, das sie entwirft, hat natürlich der zunächst in einem begrenzten Erfahrungskreis erworbene Standpunkt den entscheidenden Einfluß. Andererseits hat aber die Unbefangenheit und nicht selten eine gewisse naive Ursprünglichkeit solcher Systeme ihren eigenen Wert; und sie sind gerade darum, weil ihre Urheber offiziell alle und jede Metaphysik bekämpfen, interessante Zeugnisse für den unausrottbaren spekulativen Trieb des menschlichen Geistes. Besonders bei diesen im wesentlichen unabhängig von philosophischer Überlieferung entstandenen Gedankengebäuden bewährt es sich übrigens, daß ein neues Stadium der Metaphysik die vorangegangenen nicht beseitigt, sondern in mancherlei Formen neben sich bestehen läßt. Denn gerade diese frei entstandenen Gedankenbildungen der neuesten naturwissenschaftlichen Literatur spiegeln gewissermaßen die ganze Vergangenheit der Metaphysik in einem der Gegenwart angehörenden Augenblicksbilde. Ich nenne hier nur drei Vertreter solcher neuester philosophischer Strömungen, die charakteristische Repräsentanten der drei Arten von Metaphysik sind, die wir oben als die allgemeinen Entwicklungsformen spekulativer Systeme kennen lernten: Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald und Ernst Mach. Ich wähle sie, weil sie die bekanntesten und genanntesten sind, und weil in ihnen zusammen vielleicht nicht vollständig, aber doch nach ihren Hauptrichtungen die in den naturwissenschaftlich interessierten Kreisen herrschenden Weltanschauungen zum Ausdruck kommen. Und ich nenne sie in

dieser Reihenfolge, obgleich chronologisch und wohl auch nach dem Maß der philosophischen Bedeutung die umgekehrte die richtige wäre. Aber sie entsprechen in der hier gewählten Folge jenen drei allgemeinen metaphysischen Stadien. Haeckels „Welträtsel“, die jüngste dieser Erscheinungen, führen uns mitten hinein in eine poetische und halb und halb mythologische Spekulation. In Ostwalds „Vorlesungen über Naturphilosophie“ tritt uns eine eigentümliche Spielart dialektischer Metaphysik entgegen, die in manchem ungewollt an den älteren Ontologismus eines Aristoteles und Leibniz anklingt. Endlich Mach in seiner „Analyse der Empfindungen“ und einigen sie ergänzenden Arbeiten ist der Vertreter einer kritischen Metaphysik, die am gründlichsten mit der überlieferten Philosophie ins Gericht geht; und in der nun die alte Peripetie des Skeptizismus und Kritizismus, der Umschlag einer abstrakt empirischen Erkenntnistheorie in eine mystische Metaphysik, in überaus belehrender Weise wiederkehrt.

Haeckel. Ernst Haeckels „Welträtsel“, dieses nach der Zahl und Größe der Auflagen quantitativ erfolgreichste Werk der modernen populär-philosophischen Literatur, ist bekanntlich das Objekt heftiger Angriffe gewesen, die sich besonders gegen die Zuverlässigkeit seiner Angaben an den Stellen, wo sich der Verfasser außerhalb seiner Spezialgebiete bewegt, gerichtet haben. Wir lassen diese Dinge hier ganz außer Betracht. Uns interessiert nur die eigenartige Metaphysik, die das Werk enthält, und die man, um sie richtig zu würdigen, möglichst losgelöst von den besonderen Bedingungen der individuellen Bildung und der eigentümlichen Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit betrachten muß, unter denen es entstanden, und deren Symptom es teilweise ist. Entschließt man sich, das zu tun, so gewinnt man, wie ich meine, erst den geeigneten Gesichtswinkel, um diese Lösung der Welträtsel richtig zu würdigen. Lassen wir also alle die Ausdrücke, in denen die moderne Wissenschaft in dieses System hereinragt, möglichst beiseite, die Atomistik und Energetik, den Mechanismus und Vitalismus, die Biogenese und Phylogenese und manches andere, so ergibt sich als der bleibende, von solchen wandelbaren Vorstellungen und Namen unabhängige Kern dieser Weltanschauung ungefähr der folgende. Aus Stoff und Kraft sind alle Dinge zusammengesetzt. Der Stoff besteht aus der schweren Masse und dem leichten Äther. Beide sind aber nicht tot, sondern die ihnen innewohnende Kraft äußert sich in Empfindung und Willen oder, wie man das nämliche auch ausdrücken kann, in Fühlen und Streben. Diese sind an die Bewegungen der Materie gebunden: die Atome fühlen Lust bei der Verdichtung, Unlust bei der Spannung und Verdünnung der Stoffe. Daher ist jede Äußerung der Wahlverwandtschaft der Elemente von Lust begleitet, ebenso wie die Vereinigung der Geschlechter. Diese selbst entspringt aber daraus, daß sich jenes Fühlen und Streben der Atome in der organischen Natur zunächst zu den die Lebenserscheinungen der Zellen begleitenden Empfindungen steigert, welche Steigerung endlich in spezifischen Zellen, den Seelenzellen, ihren höchsten Grad erreicht, wobei sich die letzteren in Empfindungs- und Willenzellen scheiden. In diesen

höchsten Gestaltungen des Stoffs ereignet sich dann jene Spiegelung der Fühlungen und Strebungen, in der das Bewußtsein und die Gedankenbildung bestehen.

Das sind die wesentlichen Grundzüge dieser Metaphysik, wenn man von dem Kolorit der Zeit möglichst absieht. Wollte man in der Geschichte der Philosophie nach den nächsten Verwandten des Systems suchen, so würden sie etwa in der Region der jüngeren ionischen Physiker zu finden sein. Analogien wie die der Verbindung und Trennung der Stoffe mit der der Geschlechter sind ganz im Sinne dieser alten noch halb mythischen Naturphilosophie. Darum hätte Haeckel Fühlen und Streben, Anziehung und Abstoßung ebensogut mit Empedokles Liebe und Haß nennen können. Schon der aufgeklärte Demokrit würde aber wahrscheinlich dieses Weltbild abgelehnt haben, nicht weil es willkürlich ist — darin blieb ja auch die Atomistik in den Grenzen der dichtenden Metaphysik —, sondern weil es die innere Einheit der Gedanken vermissen lasse; und der grimme Heraklit würde über diese Philosophie schwerlich milder als über die seiner anderen Zeitgenossen geurteilt haben. In der Tat gehört diese Spekulation ganz und gar dem poetischen Stadium der Metaphysik an. Sie bewegt sich in einer Reihe willkürlicher Einfälle und unbestimmter Analogien, bei denen man sich trotz moderner Anspielungen in die Zeit zurückversetzt fühlt, wo die Kunst des strengen logischen Denkens noch nicht entdeckt war und die positive Wissenschaft sich noch auf ihrer Kindheitsstufe befand. Gerade in diesen Eigenschaften besitzen aber die „Welt-rätsel“ doch wieder einen typischen Wert. Sie zeigen an einem mustergültigen Beispiel, daß, wenn jemand, ohne sich viel um das zu kümmern, was die Geschichte des Denkens bis dahin geleistet hat, frisch und fröhlich daran geht, sich seine Weltanschauung nach eigenem Bedürfnis zu modeln, er immer wieder da anfängt, wo auch die Philosophie angefangen hat, mit Dichtung und Mythos. Den meisten wird diese Form primitiver Metaphysik durch ihre Religion entgegengebracht. Wo das nicht der Fall ist, wo der Einzelne frei seinen spekulativen Neigungen nachgeht, da wird aber stets ein solches mehr oder weniger verschwommenes, aus freier Dichtung und halb vergessenen Mythen zusammengesetztes Gebilde entstehen, eine primitive Philosophie in neuem, mit Ornamenten moderner Wissenschaft ausgestattetem Gewande. Die meisten behalten diese phantastischen Ausflüge ins Reich metaphysischer Spekulation vorsichtig für sich. Haeckel hat mit voller Offenheit sein System entworfen. Daß so viele, ähnlich aufgeklärte, aber von den Dokumenten der Geistesgeschichte nicht sonderlich beschwerte Gemüter in dieser Schilderung ein Abbild ihrer eigenen Phantasiegebilde gefunden haben, kann nicht wundernehmen. Darin zeigt wiederum der Beifall, dessen sich die „Welt-rätsel“ erfreuten, daß jene primitive poetisch-mythologische Metaphysik kein singuläres Phänomen ist, sondern daß sie oder etwas, das ihr ungefähr ähnlich sieht, eben in Kreisen, die sich der religiösen Metaphysik ihrer Kinderjahre entwachsen fühlen und nun irgendeinen Ersatz dafür haben möchten, weit verbreitet ist.

Ostwald. Ein Werk ganz anderen Schlages ist Wilhelm Ostwalds „Naturphilosophie“. Darin allerdings steht sie mit Haeckels „Welträtseln“ auf gleichem Boden, daß sie nicht bloß Naturphilosophie ist — darin ist der Titel vielleicht irreleitend —, sondern daß sie eine umfassende Weltanschauung, also kurz gesagt eine Metaphysik enthält. In der Tat mündet die energetische Naturbetrachtung in Spekulationen über das Bewußtsein, das geistige Leben und das Schöne und Gute aus. Stehen auch diese Teile an Wert beträchtlich hinter den naturphilosophischen Entwicklungen zurück, und treten die psychologischen und ethischen Gedanken in ungleich bescheidenerer Form auf, da der Verfasser auf diesen Gebieten bemüht ist, seine Übereinstimmung mit den großen Philosophen der Vergangenheit, vornehmlich mit Kant und Schopenhauer, zu betonen, so ist doch das Buch von dem Gedanken beseelt, alles, Natur und Geist, das Leben des Einzelnen und der Menschheit, dem einen großen Prinzip der Energie mit seinen zunächst für die Naturwissenschaft gültigen Grundsätzen unterzuordnen. In dieser rücksichtslosen Subsumtion alles Wirklichen unter den mit beharrlicher Konsequenz festgehaltenen Begriff bewährt sich aber das Werk als ein echter Nachkömmling dialektischer Metaphysik. Wenn in dieser dereinst das Sein, das Werden, die Substanz nacheinander die alles tragenden Begriffe gewesen sind, warum sollte nicht auch einmal die Energie gewählt werden? Waren doch dazu ohnehin schon in der Spekulation der Vergangenheit Anknüpfungspunkte genug vorhanden, in der alten bei Aristoteles, in der neueren bei Leibniz. Mochten auch dem Verfasser selbst bei der Ausspinnung seiner Gedanken diese Beziehungen nicht gegenwärtig sein, gerade in der unbeabsichtigten und unerkaunten Übereinstimmung bewährt es sich wieder, wie sehr das metaphysische Denken bei aller Mannigfaltigkeit doch immer um die gleichen Pole sich dreht. Von den beiden Spielarten dialektischer Spekulation, der platonisierenden, die den herrschenden Begriff als einen dem Denken selbst immanenten völlig a priori zu finden sucht, und der aristotelischen, die ihn zunächst dem Gegebenen entlehnt, dann aber in rücksichtsloser Konsequenz auf das All der Dinge ausdehnt, schließt sich die energetische Metaphysik begreiflicherweise der zweiten, ihr aber in Wirklichkeit enger an, als man im Hinblick auf die gewaltige Verschiedenheit der zeitlichen Bedingungen denken sollte. Der Formbegriff des Aristoteles, den dieser schon in seiner allgemeinsten Gestaltung die „Energeia“ genannt hatte, tritt uns, allerdings in modernisierter, durch die Annahme des Konstanzprinzips und des Prinzips der allmählichen Uniformierung der Energien (der sogenannten „Entropie“) umgestalteter Form entgegen. Ja, selbst der ergänzende Begriff der aristotelischen „Dynamis“, der Möglichkeit oder Anlage, fehlt nicht. In der Form der „potentiellen Energie“, die sich noch unter verschiedenen anderen Ausdrücken verbirgt, kehrt er wieder. Auch kann sich die moderne Energetik zwar von der dem Begriff des „Möglichen“ nun einmal anhaftenden Unbestimmtheit nicht ganz befreien, nur empfängt derselbe in Anlehnung an die quantitativen Maßbeziehungen der Energie eine exaktere Fassung. Selbstverständlich soll übrigens dieser

Hinweis auf den Ideenzusammenhang mit einer sonst unserem modernen Denken so fremdartigen Physik und Metaphysik der Originalität dieses geistvollen Versuchs nicht den geringsten Eintrag tun. Epigonen sind wir alle. Ein Gedanke mag noch so neu und fruchtbar sein, von je allgemeinerer Tragweite er ist, um so eher wird sich erweisen lassen, daß er im Keim schon in älteren Anschauungen enthalten war, aus denen dann meist auch manche Vermittelungen zu uns herüberführen. So bildet in der Tat Leibniz die Brücke zwischen Aristoteles und der modernen Energetik. Denn er ist es, der das Prinzip der Konstanz in einer der heutigen bereits wesentlich gleichenden Form erfaßt hatte. Auch das tut schließlich, wie ich meine, der Bedeutung dieser naturphilosophischen Leistung keinen Eintrag, daß sie nicht einmal auf dem Gebiete der Naturwissenschaft durchführbar ist, wie denn ja heute schon, nach dem bei wissenschaftlichen Hypothesenbildungen so manchmal bewährten Gesetz der Bewegung in Gegensätzen, die durch die Energetik eine Zeitlang zurückgedrängten atomistischen Vorstellungen in der modernen „Elektronentheorie“ in einer den alten Atombegriff weit überflügelnden Gestalt wiederum auftauchen. Aber diese naturphilosophischen Fragen liegen hier außerhalb unserer Aufgabe. Das Produkt einer inmitten der positiven Wissenschaft zur Entwicklung gelangten Metaphysik ist Ostwalds Energetik vor allem deshalb, weil sie sich nicht auf eine energetische Naturphilosophie beschränkt, sondern die Schranken zwischen Natur- und Geisteswissenschaften durchbricht und, auf die Ideen des Schönen, Guten, der Menschheit und ihrer Bestimmung übergehend, sich zu einer energetischen Weltbetrachtung umfassendster Art erweitert. Und gerade hier wird dann diese Philosophie ohne Frage zu einer jener Formen dialektischer Metaphysik, wie sie zum erstenmal mit seiner bewundernswerten Gabe logischer Scheidung Aristoteles, alle Erfahrung unter einen einheitlichen Begriffsschematismus zwingend, mit Erfolg durchgeführt hat. Nun geht freilich die energetische Metaphysik in ihrer neuesten Gestaltung mehr als die des alten Philosophen von der Naturwissenschaft, und sie geht selbstverständlich ganz und gar von der modernen Naturwissenschaft aus. Sie muß sich daher bemühen, die Prinzipien, die hier für den allgemeinen Begriff der Energie gewonnen worden sind, auch auf geistigem und ethischem Gebiet als gültig zu erweisen. Unter jenen Prinzipien steht aber das der Konstanz voran. Wenn es eine spezifische geistige Energie gibt, wie das die Einordnung des geistigen Lebens in die energetische Weltanschauung verlangt, so muß demnach auch sie dem Gesetze der Verwandlungen der Energie und ihrer Erhaltung untertan sein. In der Tat lehrt ja schon die alltägliche Beobachtung, und die Physiologie bestätigt es, daß geistige Anstrengung körperliche Ermüdung, also einen Verbrauch der im Gehirn und den Geweben aufgesammelten Energiewerte herbeiführt. Man kann sich also wohl vorstellen, die chemische Energie gehe beim „Denkprozeß“ unmittelbar in „geistige Energie“ über und werde dadurch aufgebraucht. Wenn man trotz dieser längst bekannten Tatsache in neuerer Zeit in der Regel darauf verzichtet hat, einen solchen Übergang anzunehmen, so liegt aller-

dings gerade vom energetischen Standpunkte aus hierfür anscheinend ein durchaus zureichender Grund darin, daß die bei den seelischen Vorgängen im Gehirn verschwundene chemische Energie, soviel wir wissen, vollständig wieder in anderen Formen physischer Energie, teils als Wärme, teils als mechanische Leistung der Muskeln, vielleicht auch noch in andern Formen der Energieverwandlung zum Vorschein kommt. Vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte aus würde also zur Einführung „geistiger Energie“ als einer neuen Energieform nirgends Anlaß sein. Um so deutlicher scheiden sich hier die Wege des Naturforschers und des Metaphysikers. Jener überläßt das Geistige, als eine Welt, in die sein eigentliches Gebiet nirgends führt, der Psychologie. Der Metaphysiker aber muß darauf ausgehen, den alles tragenden Begriff, den er zur Grundlage seiner Weltbetrachtung genommen hat, auch hier zu verwenden. In der Tat geht daher, wie Ostwald lehrt, die chemische Energie in geistige Energie über, und diese verwandelt sich dann wieder in die physischen Energiewerte, die man bis dahin als die direkten Produkte des im Organismus stattfindenden Energiewandels betrachtet hatte. Nach Ostwald sind sie das in Wahrheit nicht. Denn das Postulat, alles Seiende dem Energiebegriff zu subsumieren, fordert, daß hier die „geistige Energie“ als Zwischenglied eingefügt werde. Messen läßt sich natürlich diese nicht direkt, sondern nur vermittels ihrer Rückverwandlung in physische Energie. Aber nach dem Prinzip des Energiewechsels ist das keine Gegeninstanz. Ebenso wenig könnte es als eine solche angesehen werden, daß eventuell auch noch andere anonyme Energien, vielleicht solche ganz transzendenter Art, wenn sich das spekulative Bedürfnis herausstellen sollte, als Zwischenglieder in die Reihe der Naturvorgänge eingeführt würden. Auch das ist klar, daß diese energetische Grundlegung der Psychologie dem Tatbestand des psychischen Geschehens nicht im geringsten vorgeift, d. h. daß sie darüber, wie man sich den Zusammenhang des letzteren eigentlich zu denken habe, nichts aussagt. In allem dem trägt sie das Gepräge echter Metaphysik an sich. Wie die Spinozistische Substanz, so enthält die Energie alle denkbaren Möglichkeiten, und darum enthält sie notwendig auch das Wirkliche, das vor allem möglich sein muß, um wirklich zu werden. Wie im übrigen dieses Wirkliche beschaffen sei, das ist eigentlich für den Metaphysiker als solchen gleichgültig. An die Substanz Spinozas erinnert die Energie als metaphysisches Weltprinzip schließlich aber auch in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Ethik. Denn der gleiche Gedanke der Selbsterhaltung, den Spinoza zum Grundstein seiner sittlichen Weltanschauung nimmt, kehrt in der energetischen Ethik wieder. Hier ist das übereinstimmende Motiv offenkundig genug. Ist es doch das Prinzip des Beharrens, das mit beiden Begriffen verbunden wird. Daneben ist dann freilich auch hier wieder der Begriff hinreichend unbestimmt, daß er sich ohne Schwierigkeit mit den verschiedensten ethischen Nebengedanken, wie sie die Stimmung der Zeit oder die individuelle Neigung mit sich bringen, verbinden läßt. Bei allem dem ist es übrigens unverkennbar, daß die außerhalb der Naturphilosophie liegenden metaphysischen Folgerungen der Ener-

getik mit einer gewissen Willkür behaftet sind, da sie sich auch mit sehr abweichenden Annahmen über das geistige Leben und seine Prinzipien verbinden ließe, während die rein naturphilosophische Energetik, auch nachdem sie durch die weitere Entwicklung der Naturwissenschaft, wie der Urheber selbst anerkannt hat, heute unhaltbar geworden ist, immerhin geschichtlich eine bedeutsame Vorbereitung zu der Beseitigung des alten starren Atombegriffs gebildet hat, die in der neueren Relativitätstheorie der Physik eingetreten ist.

Ostwald hat sein Werk *Ernst Mach* gewidmet. Er hat damit ausdrück-^{Mach.}lich bezeugt, daß er die mannigfaltigsten Anregungen diesem scharfsinnigen Naturforscher und Philosophen verdankt. Aber beim Lichte besehen ist dieser Einfluß doch in dem entscheidenden Punkt, wo die Wege der Metaphysiker sich scheiden, nicht zur Wirkung gelangt: in der Stellung zur Erkenntnistheorie. Ostwald ist Metaphysiker von Anfang an. Die Energie gilt ihm als ein ursprünglich gegebener Begriff, dem sich alles zu fügen hat. Für Mach ist die kritische Prüfung der Erkenntnis das Primäre. Die metaphysischen Gedanken, wo er sich überhaupt zu ihnen herbeiläßt, entstehen erst auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage. Darin dokumentiert er sich von vornherein als den kritischen Metaphysiker; und in gewissem Sinne könnte man ihn, wenn man ihn mit der älteren Form des Kritizismus vergleichen wollte, einen umgekehrten Kant nennen. Bei Kant hatte es sich vor allem darum gehandelt, die a priori in der menschlichen Vernunft liegenden Erkenntnisbedingungen aufzufinden; als solche ergaben sich ihm Raum und Zeit als die anschaulichen Formen, und die Stammbegriffe des Verstandes, wie Einheit, Vielheit, Realität, Substanz, Kausalität usw., als die logischen/ Formen des Erkennens. Zu allen diesen apriorischen Formen muß dann ein Empfindungsinhalt hinzukommen, um die allezeit in die Grenzen der Erfahrung eingeschlossene Erkenntnis möglich zu machen. Mit dieser „Materie der Empfindung“ beschäftigt sich aber Kant nicht weiter. Er nimmt sie als ein Gegebenes hin. Umgekehrt Mach. Auch er geht von dem Satze aus, daß außerhalb der Erfahrung keine Erkenntnis möglich sei. Doch als letzte Elemente der Erfahrung betrachtet er gerade die von Kant vernachlässigten, die „Materie der Empfindung“. Die Anschauungsformen, Raum und Zeit, gehören nach ihm mit zur Empfindung. Denn jede Gesichts- oder Tastempfindung hat schon als solche einen Ort im Raum, eine Ausdehnung, zeitliche Dauer usw. Die Stammbegriffe des Verstandes glaubt er dagegen entbehren zu können. Er ersetzt sie faktisch durch das allgemeine Vermögen unseres Verstandes, die ihm gegebenen Empfindungsinhalte willkürlich zu verknüpfen. Da die zu diesem Zweck einzuschlagenden Wege vollkommen unserem freien Ermessen anheimgegeben sind, so wählen wir den bequemsten Weg, denjenigen, auf dem die Data der Empfindung in der einfachsten Weise miteinander verknüpft werden. Alle Wissenschaft kann nichts weiter tun, als nach diesem Prinzip der „Ökonomie des Denkens“ die letzten Inhalte der Erfahrung, die Empfindungen, zu verbinden; und was auf solche Weise zustande kommt, bleibt immer nur eine irgendwie beschaffene Beschreibung der Erfahrungsinhalte selbst. Ausdrücke

wie „Erklärung“ und „erklärende Wissenschaft“ sind zu verwerfen, weil es einen anderen Erkenntnisinhalt als die Empfindungen nicht gibt und eine Verknüpfung gegebener Empfindungsinhalte eben eine Beschreibung ist, nichts weiter. Es kann möglicherweise verschiedene Arten solcher Beschreibung geben. Unter diesen ist dann jedesmal diejenige zu bevorzugen, welche die einfachste ist und die größte Zahl von Erfahrungen umfaßt. In diesem Sinne ist jede mathematische Formulierung eines sogenannten Naturgesetzes, wie des Fallgesetzes, des Pendelgesetzes, eine Beschreibung, die dem Prinzip der Ökonomie dadurch nachkommt, daß sie sehr viele einzelne Erscheinungen zu einem einzigen Ausdruck zusammenfaßt. Die mathematischen Operationen, die eventuell solche verschiedene Formeln zueinander in Beziehung setzen, sind nichts als technische Hilfsmittel, um die Beschreibungen zu vereinfachen. Die Art und Weise, wie jene Verknüpfungen vorgenommen werden, kann aber wieder einen doppelten Zweck verfolgen. Wir können uns entweder die Aufgabe stellen, die Empfindungen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu beschreiben: dann stehen wir auf dem Standpunkte des Naturforschers. Oder wir können die Beziehungen beschreiben wollen, in denen die Empfindungen zu dem empfindenden Subjekt, dem „Ich“, stehen: dann nehmen wir den Standpunkt des Psychologen ein. Für beide ist demnach der letzte Erfahrungsinhalt der nämliche, und beide Beschreibungen müssen daher auch in ihrem letzten Resultate wieder zusammentreffen.

Mach selbst will diese Gedanken nicht als eine ausgeführte Weltanschauung betrachtet wissen, sondern nur als den Umriß zu einer solchen, der überall noch der näheren Ausführung bedürfe. So soll denn auch hier von einer kritischen Erörterung dieses interessanten Entwurfs abgesehen werden. Eine solche würde ja leicht darauf hinweisen können, daß weder die Beschränkung der ursprünglichen Erfahrungsinhalte auf Empfindungen und die Einbeziehung der Raum- und Zeitvorstellungen unter diese psychologisch haltbar, noch die Reduktion der Aufgaben der Naturforschung auf die Beschreibung von Empfindungskomplexen durchführbar sei usw. Hier haben wir es mit diesem Entwurf nur als einem Beispiel kritischer Metaphysik zu tun, das wiederum inmitten des Anschauungskreises der Naturforschung entstanden ist. Daran darf nicht irre machen, daß sich auch Mach einen „Antimetaphysiker“ nennt und in der Reduktion aller wissenschaftlichen Aufgaben auf die „Beschreibung“, also in dem Verzicht auf alle apriorischen Prinzipien und auf alle Folgerungen, die über die Erfahrung hinausführen, den Beweis dieses seines antimetaphysischen Sinnes erblickt. Vielmehr besteht eben hierin schon bei Kant das Kriterium der kritischen Richtung der Metaphysik, daß sie nicht ein überempirisches Wissen vermitteln, sondern nur der Anwendung der durch die kritische Analyse aufgezeigten Prinzipien auf die Erfahrung dienen soll. Entspricht daher Machs Wissenschaftslehre in dieser Beziehung der allgemeinen Tendenz kritischer Metaphysik, so trifft sie nun aber weiterhin auch in der allgemeinen Natur dieser Prinzipien mit ihr zusammen. Gewiß, so energisch Kant die Apriorität jener Prinzipien betont, so entschieden

bekannt sich Mach zur „reinen“, alle Apriorität ablehnenden Erfahrung. Aber den Versicherungen der Metaphysiker darf man bekanntlich gerade da, wo sie am zuversichtlichsten sind, manchmal am wenigsten trauen. Kant hat neben den Prinzipien a priori, nach denen er in erster Linie seine Metaphysik orientierte, auch der „Materie der Empfindung“ nicht bloß infolge ihrer Unentbehrlichkeit überhaupt, sondern auch in ihren ganz spezifischen Formen im stillen einen sehr erheblichen Anteil an seiner Metaphysik eingeräumt. Bei Mach ist alles, was sich in Empfindungsinhalte und deren Verknüpfung auflöst, „reine Erfahrung“. Aber da selbst für die Erfahrung die reine Empfindung sehr wenig, die Art ihrer Verknüpfung beinahe alles bedeutet, so fällt doch auch hier das entscheidende Gewicht auf jenes Prinzip der „Ökonomie des Denkens“, das sich beim Lichte besehen als ein apriorisches herausstellt. Denn offenbar ist es ganz unmöglich, anzunehmen, dieses Prinzip sei etwa erst durch Erfahrung gefunden. Wollte man dies tun, so würde ja darin die Voraussetzung liegen, die einfachste Art der Verknüpfung sei in den Dingen selbst schon vorgebildet, sie sei also nicht ein subjektives Prinzip der Beschreibung, sondern ein objektives Gesetz der Natur, was Mach ausdrücklich ablehnt, da ein solches Gesetz wiederum ein metaphysisches, seine Aufsuchung also eine „Naturerklärung“ im alten Sinne sein würde. Ist aber, wie Mach energisch betont, das Prinzip der Ökonomie subjektiv, das heißt anders ausgedrückt a priori, so ist natürlich auch die Annahme ausgeschlossen, daß es je einmal plötzlich entstanden wäre. Es muß zu jeder Zeit das wissenschaftliche Denken beherrscht haben, wenn es sich auch begreiflicher Weise erst allmählich in seiner vollen Reinheit durchsetzen konnte. Alle jene metaphysischen Begriffe, deren sich die ältere Naturwissenschaft bedient hat, die Materie, die Kausalität, sie können daher nur als unvollkommenere Anwendungen der gleichen Ökonomie des Denkens gelten, da sie in der Tat in irgendeiner Weise zur Vereinfachung der Beschreibung gedient haben, wie die unter ihrer Herrschaft gewonnenen Formulierungen der Erscheinungen, z. B. das Fallgesetz, das Pendelgesetz u. a. zeigen. Welches ist nun aber der tiefere Unterschied des Ökonomieprinzips von diesen seinen metaphysischen Vorläufern? Es läßt sich nur der eine entdecken, daß es nicht mehr in naiver Weise, wie dereinst der Begriff der Materie und der Kausalität, objektiviert wird, sondern daß es als ein rein subjektives Prinzip unseres eigenen Denkens gilt. Eben das ist es aber ja, was bereits Kant den dogmatisch überlieferten Begriffen der Naturwissenschaft gegenüber betont hatte. Diese sind nach ihm unserem Verstand immanent, und nur darum sind sie objektiv gesetzgebend für die Erscheinungswelt. Es ist der nämliche kritische Standpunkt, den auch Mach einnimmt. Nur haben die angenommenen Prinzipien ihren Namen gewechselt. Anstatt der Vielheit der Kategorien ist das Ökonomieprinzip allein übrig geblieben. Mag diese Vereinfachung vielleicht als ein Vorzug erscheinen, so muß man doch andererseits zugeben, daß Kant wenigstens den Versuch gemacht hat, seine Kategorien aus den allgemeinen Denkfunktionen abzuleiten. Das Ökonomieprinzip dagegen kommt wie aus der Pistole geschossen, man weiß nicht

woher; ja es hat den unverkennbaren Nachteil, daß es eigentlich eine höchst unbestimmte teleologische Maxime und, wie jede Zweckbetrachtung, vieldeutig ist. Indem aber dieses Prinzip auf die „Materie der Empfindung“ angewandt wird, um die brauchbarsten Formulierungen für die Verknüpfung der Erscheinungen zu finden, wird auch hier mutatis mutandis kein anderer Weg eingeschlagen als der, den Kant in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ schon gegangen war: der Weg von einem a priori aufgestellten Prinzip zur Erfahrung. Und das eben ist der Weg der kritischen Metaphysik. Wohl könnte man einen gewissen Unterschied noch darin finden, daß in Kants Begründung neben den begrifflichen Prinzipien auch die Apriorität der Anschauungsformen eine Rolle spielt, während Mach Raum und Zeit zu den empirisch gegebenen Empfindungen rechnet. Auch dieser Unterschied verschwindet jedoch, wenn man später erfährt, wie sich Mach die Entstehung dieser Raum- und Zeitempfindungen denkt. Da hören wir, daß die Bestimmung eines Ortes im Raum schließlich von unserem Willen abhängt, ja daß die Raumempfindung und der Wille, etwas irgendwo zu sehen, eigentlich identisch seien; und ebenso wird die „Zeitempfindung“ als eine Funktion der „Aufmerksamkeit“ betrachtet. Damit scheint namentlich in die sogenannte „Raumempfindung“ ein leiser Nachklang nicht der Kantischen Apriorität der Anschauungsformen, wohl aber der Willensmetaphysik Schopenhauers hineinzuspielen, ein interessanter Rückschlag in die poetische Stufe der Metaphysik, der freilich um so weniger zu verwundern ist, je skeptischer im übrigen dieser kritische Standpunkt alle Metaphysik ablehnt. Denn die größten Skeptiker sind, wie schon oben bemerkt, meist zugleich die größten Mystiker gewesen. So repräsentiert denn auch Mach, beim Lichte besehen, gleichzeitig die zwei Standpunkte, die am Ende der Entwicklung der Metaphysik stehen: den positiven des kritischen Metaphysikers und den negativen des Skeptikers.

Ergebnis
und Aus-
blick.

VII. Die Zukunft der Metaphysik. Was bleibt nun als die Frucht dieses Spazierganges in dem Irrgarten der neuesten Metaphysik? Sollen wir schließen, daß, wie Mach es ausdrückt, Metaphysik überhaupt eine bloße Scheinwissenschaft sei? Oder sollen wir sie, was vielleicht allgemeinerer Zustimmung begegnet, jedenfalls von den Gebieten des positiven Wissens fernhalten? Ich würde mich vielleicht der letzteren Meinung anschließen, wenn nicht neben anderem gerade das Beispiel der drei erwähnten ausgezeichneten Naturforscher eindringlich lehrte, daß es sehr leicht ist, sich gegen die Metaphysik zu erklären, daß es aber offenbar sehr schwer ist, nach diesem Vorsatz zu handeln. Diese drei Männer sind ausgesprochene Antimetaphysiker. Dennoch sind sie alle in Wirklichkeit selbst Metaphysiker, und zwar repräsentieren sie die sämtlichen Stadien, die überhaupt die Metaphysik in ihrer Entwicklung durchgemacht hat: das poetisch-mythologische, das dialektisch-ontologische, das kritische. Warum es aber unmöglich ist, die Metaphysik zu verbannen, auch wenn man den besten Willen dazu hat, auf diese Frage geben, wie ich meine, gerade die Beispiele dieser philosophierenden Naturfor-

scher die Antwort: der Metaphysik wird man nicht ledig, weil metaphysische Probleme und Hypothesen gar nicht das spezifische Eigentum einer besonderen Wissenschaft sind, sondern weil sie überall, auf allen Gebieten wiederkehren. Der Physiker schlägt sich mit ihnen herum, wenn er die Frage erwägt, ob Atome oder ein kontinuierlicher Äther seinen theoretischen Entwicklungen bessere Dienste leisten, oder wenn er auf Grund des Satzes von der „Entropie“ über die Zukunft der energetischen Verwandlungen oder gar der Welt selbst spekuliert; der Astronom, wenn er erwägt, ob und in welchem Sinn der mathematische Unendlichkeitsbegriff auf das Weltsystem anzuwenden sei; der Physiologe, wenn er über den Ursprung des Lebens oder über die Beziehungen der physischen zu den psychischen Lebenserscheinungen reflektiert, der Soziologe, wenn er die Frage nach den letzten Zwecken der gesellschaftlichen Bildungen und nach dem Sinn der Geschichte erhebt usw. usw. Erwägungen über diese und ähnliche Fragen lassen sich nun einmal nicht verbieten. Wirft man sie zur einen Tür hinaus, so kommen sie zu einer anderen wieder herein. Glaubt man z. B. des metaphysischen Begriffs der Materie ledig zu sein, so sieht man sich bereits inmitten einer Metaphysik der Energie. Darum, wenn die Metaphysik als philosophische Wissenschaft verschwände, als Metaphysik der positiven Wissenschaften würde sie fortleben. Ja unverkennbar befinden wir uns gegenwärtig in einem Zustand, der dieser Grenze einigermaßen nahekommt. Die Philosophen sind in ihren metaphysischen Spekulationen sehr enthaltsam und meistens auch ziemlich vorsichtig geworden — aber die Physiker, Physiologen und Soziologen spekulieren unentwegt weiter. So erhebt sich von allen Seiten von neuem die alte Frage Kants: Ist Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich?

Auf sie ist wohl vor allem zu antworten: wenn sie notwendig ist, so muß sie auch möglich sein. Beweisen aber die metaphysischen Fragen, die immer und immer wieder in den positiven Gebieten auftauchen, ihre Notwendigkeit, so deuten sie vielleicht auch den Weg an, auf dem eine solche Grenzwissenschaft denkbar ist, ohne sich, wie das so manche metaphysische Systeme der Vergangenheit und der Gegenwart tun, mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit im ganzen oder in einzelnen Richtungen in Widerspruch zu setzen. Der Philosoph sollte sich entschließen, nicht noch einmal das Weltproblem in allen seinen Teilen von Anfang an lösen zu wollen, sondern die Anläufe zu solchen Lösungen, die ihm die positiven Wissenschaften bieten, sollte er aufnehmen, vergleichen, ihre verschiedenen Ansprüche gegeneinander abzuwägen und sie so weit wie möglich zu Ende zu führen suchen. Der philosophische Metaphysiker ist nach diesem Programm nicht mehr ein souveräner Bauherr, der seine Pläne ganz nach eigener Phantasie oder mit den Hilfsmitteln der zufälligen Erfahrungen, die er gesammelt, ausführt, sondern ein Architekt, der auf dem Terrain des positiven Wissens, unter der Aufsicht und nach den Bedürfnissen der hier befehlenden Sondereigentümer sein Werk zu vollenden und überall darauf zu sehen hat, daß die Teile zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmen. Hierin oder, um nicht mehr im

Bilde zu reden, in der Ausgleichung der von den einzelnen Wissenschaften her sich erhebenden Forderungen, in der Auflösung der zwischen ihnen auftretenden scheinbaren Widersprüche, endlich in der strengen Berücksichtigung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Prinzipien würde für ihn selbst immer noch reichliche Arbeit übrig bleiben. In letzterer Beziehung ist es vor allem eines, was eine philosophische Metaphysik zu dem, was sie auf den einzelnen Gebieten an Vorarbeiten vorfindet, hinzubringt: das ist die Voraussetzung, daß schließlich die verschiedenen Teile des menschlichen Wissens nicht in Widerstreit miteinander treten können, und daß, wo ein solcher zu bestehen scheint, dies nicht in der Sache, sondern in unserer einseitigen oder irrigen Auffassung seinen Grund hat. Dieses von den positiven Wissenschaften zunächst auf ihren Einzelgebieten festgehaltene und dann von ihnen mehr und mehr auf ihre Gesamtheit sich übertragende logische Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs, nicht das teleologische Sparsamkeitsprinzip der kleinsten Anstrengung ist es, das in Wahrheit das wissenschaftliche Denken von frühe an beherrscht hat, und das sich nun naturgemäß allmählich von den Einzelgebieten auf das Ganze fortsetzen muß. Das Widerspruchslose und das Einfache treffen aber durchaus nicht immer zusammen. Vielmehr müssen wir sehr häufig die verwickelteren Lösungen der Probleme den einfacheren vorziehen, weil jene der Wirklichkeit besser entsprechen.

In welcher Weise auf dieser Basis in einer dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit adäquaten Form der Versuch eines metaphysischen Systems möglich sei, dies zu erwägen ist hier nicht der Ort. Ich habe anderwärts den Entwurf eines solchen zu geben versucht. Hier konnte es sich nur darum handeln, die Motive anzudeuten, aus denen metaphysische Fragen entstehen, und die Wege, die möglicherweise bei ihrer Beantwortung eingeschlagen werden können.

Nur auf zwei Mißverständnisse sei noch hingewiesen, die von Philosophen wie Nichtphilosophen solchen metaphysischen Betrachtungen nicht selten entgegengebracht, und die freilich meist durch die Metaphysiker selbst unterstützt werden. Das eine besteht darin, daß man meint, in den metaphysischen Voraussetzungen, die durch einen Rückgang von den Tatsachen der Wirklichkeit zu den für diese anzunehmenden letzten Bedingungen gewonnen werden, sei eine Art „höherer Wirklichkeit“ enthalten, der gegenüber die gesamte Erfahrungswelt, wie sie uns in der Natur und Geschichte gegeben ist, eigentlich nur ein täuschender Schein sei. Es ist die alte Verwechslung von Erscheinung und Schein, die von der Zeit der Eleaten an bis auf Schopenhauers Erneuerung der poetisch-mythologischen Vedantaphilosophie der Indier immer und immer wiedergekehrt ist. Gegen diese Verwechslung hat schon Hegel treffend bemerkt, daß es eine andere Wirklichkeit als die der Erscheinungen für uns überhaupt nicht gibt. Wie aber das Verhältnis der hypothetischen Grenzbegriffe der Metaphysik zu dieser Wirklichkeit zu denken sei, das zeigen uns jene Begriffe gerade da, wo sie in den einzelnen Wissensgebieten bereits vorgebildet sind. Fechner hat geklagt, die warme, leuchtende und

tönende Natur werde von der Physik in ein kaltes, von einem unendlichen Gewirre schwingender Atome erfülltes Chaos verwandelt. Die Klage ist unberechtigt. Denn die schwingenden Atome können die lebendige Wirklichkeit der Erscheinungswelt nicht aufheben: sie können sie nur durch Begriffe ergänzen, die den objektiven Zusammenhang dieser Erscheinungswelt verständlich machen. Geradeso lassen die letzten Folgerungen der Metaphysik die Wirklichkeit unangetastet. Sie suchen sie nur zu einer die Fülle der Erscheinungen zusammenfassenden Einheit zu ergänzen.

Das zweite Mißverständnis besteht darin, daß man den letzten Grenzbegriffen der Metaphysik die gleiche Aufgabe zuweist, die in den Einzelgebieten die in ihnen auftretenden metaphysischen Hilfsannahmen zum Teil zu erfüllen haben, nämlich die einer Deduktion der Erscheinungen. Wie also etwa der Physiker aus bestimmten Annahmen über die Konstitution der Materie Licht- und elektrische Phänomene interpretiert, so soll eine über allen Einzelgebieten schwebende philosophische Metaphysik die gesamte Erscheinungswelt aus den letzten und höchsten Einheitsideen, zu denen sie gelangt ist, deduzieren. In der Philosophie selbst ist diese irriige Auffassung weit verbreitet. Sie stammt hier aus einer Zeit, wo die Arbeitsteilung, die einen so wesentlichen Charakterzug der neueren Wissenschaft ausmacht, weniger entwickelt war, und wo bei im ganzen beschränkteren Hilfsmitteln der Einzelne leichter alle Teile des vielgliederten Ganzen durchdringen konnte. Heute ist der Versuch, alles das, was die besonderen Wissenschaften schon geleistet haben, noch einmal und womöglich besser leisten zu wollen, zu einem groben Anachronismus geworden. Darum mußten nicht nur die Unternehmungen Schellings und Hegels, sondern auch die etwas bescheidener angelegte Naturphilosophie Herbarts überall da, wo diese Männer nicht selbst bis zu einem gewissen Grade inmitten der Einzelarbeit standen, notwendig Schiffbruch leiden. Für die Metaphysik gibt es zwar einen *Regressus*, der zu den letzten Einheitsideen hinaufführt, auf welche die metaphysischen Grenzbegriffe der Einzelgebiete als ihre Ergänzung und Vereinigung hinweisen; es kann aber keinen der Metaphysik spezifisch eigentümlichen *Progressus* geben, der nun aus diesen Ideen alles Einzelne ableitet, ähnlich wie etwa der theoretische Physiker aus bestimmten Voraussetzungen gewisse Naturerscheinungen. Und wenn überhaupt ein absteigendes Verfahren solcher Art möglich wäre, so müßte es richtig ausgeführt notwendig wieder in die Reihen einmünden, die von den Einzelgebieten her jenen *Regressus* bilden halfen. Nie und nimmer kann also die Metaphysik dasselbe leisten wollen, was besser und mit dazu geeigneteren Hilfsmitteln die Einzelwissenschaften zu leisten haben. Nie und nimmer können aber auch hinwiederum diese der Aufgabe nachkommen, das Ganze des menschlichen Wissens, wie es auf einer gegebenen Stufe seiner Entwicklung beschaffen ist, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gestalten. Wo sie das doch unternehmen, da führt dies zu unzulänglichen, gewisse Gesichtspunkte, die für eine beschränkte Sphäre ihre Bedeutung besitzen mögen, einseitig verallgemeinernden Betrachtungsweisen. Vielleicht ist es nicht un-

gerecht, wenn man hierin auch den Hauptmangel der oben als Beispiele der drei metaphysischen Stufen erwähnten neuesten Systeme sieht. Aber auch die sämtlichen Einzelgebiete des Wissens zusammengenommen können für das was hier zu leisten ist keinen Ersatz bieten. Bestenfalls verhalten sich diese zerstreuten Glieder gleichgültig gegeneinander. Schlimmstenfalls widersprechen sie einander — ein Widerstreit, der vom Standpunkt der Einzelbetrachtung aus immer nur durch einen Machtspruch gelöst werden kann, welcher die dem Betrachtenden näherliegenden oder wertvolleren Tatsachen als die alleingültigen anerkennt. Solche Einseitigkeit zu vermeiden, die Ergebnisse der Einzelgebiete zu einer widerspruchslosen, dem gegebenen Zustand der Wissenschaft adäquaten Weltanschauung auszugleichen — das wird fortan, wie immer, eine letzte Aufgabe der Wissenschaft bleiben. Und mag die Metaphysik diese Aufgabe noch so oft verfehlt haben und sie noch weiter verfehlen, der Versuch, sie zu lösen, muß immer und immer wieder gemacht werden. Die Reihe dieser Lösungsversuche wird aber auch fernerhin einen wichtigen Bestandteil der Geschichte des menschlichen Denkens bilden, in dem mehr vielleicht als in anderen Erscheinungen der geistige Charakter der Zeiten sich spiegelt.

Literatur.

Die Metaphysik bildet, namentlich in der älteren Zeit bis herab auf Kant, einen so vorherrschenden Bestandteil der Philosophie, daß ihre Literatur nahezu mit der Literatur der letzteren zusammenfällt. Hier soll daher nur auf die Hauptschriften hingewiesen werden, auf die in der obigen Darstellung ausdrücklich Bezug genommen wurde.

Zu S. 98. Die hier erwähnten Aussprüche Heraklits findet man, ebenso wie die auf uns gekommenen Lehrsätze dieses und der anderen vorsokratischen Philosophen in vortrefflichen dem griechischen Text beigegebenen Übersetzungen in H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker (Berlin, 1903, 2. Aufl. 1907).

Zu S. 109. Der hier erwähnte ontologische Beweis für die Unsterblichkeit ist der vierte und letzte in der Reihe der von Plato aufgeführten Beweise, Phädon 96 E ff. Im übrigen kommen für die Platonische Metaphysik hauptsächlich in Betracht die Dialoge Parmenides, Theätet, Phädrus, sowie der Staat.

Zu S. 110. Das Verhältnis der realistischen zur idealistischen Richtung der Metaphysik, wie es sich in den Systemen des Plato und Aristoteles zuerst herausgebildet hat, erhellt mit besonderer Deutlichkeit, wenn auch freilich in einseitiger Beleuchtung, aus den zahlreichen Stellen der Aristotelischen Metaphysik, die sich kritisch gegen die Platonische Ideenlehre wenden. Namentlich das erste Buch ist sowohl hierfür wie für das Verhältnis des Aristoteles zu seinen älteren Vorgängern bedeutsam.

Zu S. 111. Unter den zahlreichen Schriften von Leibniz, in denen Teile seiner Philosophie entwickelt sind, kommen für die metaphysischen Grundgedanken hauptsächlich in Betracht: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ERDMANN, p. 194 ff.; GERHARD, Philos. Schriften, V, p. 39 ff.; *La Monadologie*, ERDMANN, p. 702 ff.; GERHARD VI, p. 607 ff.; *Principes de la nature et de la grâce*, ERDMANN, p. 714 ff.; GERHARD VI, p. 598 ff. Als exoterische und durch das Motiv der Akkommodation an das dogmatische Christentum stark beeinflusste Darstellung sind dagegen die *Essais de Théodicée*, ERDMANN, p. 468 ff.; GERHARD VI, p. 25 ff. nur mit Vorsicht zu benutzen.

Zu S. 112. Über das Verhältnis der kritischen zur dogmatischen Metaphysik im Sinne Kants orientiert im allgemeinen die Einleitung zu den „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“. Die Metaphysik selbst oder, wie Kant sie auch nennt, der „doktrinale“ Teil der Philosophie ist dann von ihm ausgeführt einerseits in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ von 1786, andererseits in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797. Bei der letzteren darf freilich nicht übersehen werden, daß sie ein Alterswerk Kants ist. So kehrt denn besonders in der „metaphysischen Rechtslehre“ das Naturrecht der Wolffschen Schule in ziemlich unveränderter, an den kritischen Philosophen wenig erinnernder Gestalt wieder. Interessante Ergänzungen versprechen hier die für die Kantausgabe der Berliner Akademie in Aussicht gestellten Vorlesungen Kants über Metaphysik. Doch wird man bei solchen Vorlesungen nie vergessen dürfen, daß das 18. Jahrhundert sich im akademischen Unterricht strenger, als das in unserer Zeit geschieht, an bestimmte Lehrbücher hielt, wie denn auch Kant BAUMGARTENS „Metaphysica“ seiner Vorlesung zugrunde zu legen pflegte.

Zu S. 114 ff. Will man Hegels philosophische Anschauungen richtig würdigen, so ist vor allem zu raten, daß man sich nicht an die dreibändige „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ halte, die durch das Streben des Herausgebers, spätere Kollegienhefte in den ursprünglichen Text hineinzuarbeiten, verunstaltet worden ist. Die beste Einführung in das System Hegels geben vielmehr, wenn man die eigenen Werke bzw. die Be-

arbeiten seiner Vorlesungen zu Führern wählen will, neben der Vorrede und Einleitung der Rechtsphilosophie (Bd. 8 der gesammelten Werke) die Philosophie der Geschichte (Bd. 9), Ästhetik (Bd. 10 in drei Abt.) und die Geschichte der Philosophie (Bd. 13—15). Eine vortreffliche Darstellung des Hegelschen Systems bietet KUNO FISCHER im 7. (bzw. 8.) Band der Geschichte der neueren Philosophie.

Zu S. 116. HERBART, Hauptpunkte der Metaphysik (1808). Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre (1828). Werke herausgeg. von HARTENSTEIN, Bd. 3 und 4.

Zu S. 117. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung (1. Aufl. 1819, 2. Aufl. 1844). Die erste Auflage war fast unbeachtet geblieben und die Verlagshandlung war im Begriff, den Rest der Exemplare einstampfen zu lassen, als die öffentliche Aufmerksamkeit sich dem einsamen Philosophen zuzuwenden begann. SCHOPENHAUER selbst erlebte noch eine 3. Auflage (1859). Die Hauptverbreitung seiner Werke begann aber erst nach seinem Tode mit der von JULIUS FRAUENSTÄDT veranstalteten Gesamtausgabe in 6 Bänden

Zu S. 118. EDUARD VON HARTMANN, Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869, 10. Aufl. 1890 in 3 Bänden. Eine reiche Literatur knüpfte namentlich in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen an dieses Werk an. Vgl. die von Hartmann selbst in dem Vorwort zur 7. Aufl. von 1876 gegebene Übersicht dieser Literatur. Unter den zahlreichen späteren Werken Hartmanns ist besonders seine 1896 erschienene Kategorienlehre für die Metaphysik von Bedeutung. Sie ist ohne Frage an philosophischem Gehalt der Philosophie des Unbewußten weit überlegen. Über Hartmanns philosophische Gesamtleistung vgl. ARTHUR DREWS, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß (1902).

Zu S. 118. G. TH. FECHNER, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 3 Bde. (1851). 2. Aufl. herausgeg. von Kurd Laßwitz (1902).

Zu S. 120ff. ERNST HAECKEL, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien zu einer monistischen Philosophie (1895). Seitdem in einer Volksausgabe in vielen Auflagen verbreitet. Eine reiche, größtenteils polemische Literatur knüpft in den folgenden Jahren an dieses Werk an, aus der hier hervorgehoben werden mag: FR. PAULSEN in den Preuß. Jahrb. Bd. 101, E. ADICKES, Kant contra Haeckel* (1906) und die kritische Studie von O. D. CHWOLSON, Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot (1896). Daß ähnliche metaphysische Gedanken, wie sie in Haeckels Schriften niedergelegt sind, gelegentlich auch bei den Vertretern der exakten Naturwissenschaften zu finden sind, dafür bieten L. BOLTZMANNs Populäre Schriften (1905), bes. S. 309, 364ff., einen entsprechenden Beleg.

Zu S. 122ff. W. OSTWALD, Vorlesungen über Naturphilosophie (1902, 4. Aufl. 1907). Der Pflege der Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Philosophie sind außerdem OSTWALDS seit 1902 erscheinende Annalen der Naturphilosophie gewidmet. Neben der Energetik hat besonders die neovitalistische Strömung in der neueren Naturwissenschaft teils zu Versuchen eigentümlicher Systembildung, teils zu einzelnen Theorien geführt, die sich mit metaphysischen Weltanschauungen berühren. Ich hebe aus dieser Literatur hervor: P. N. COSSMANN, Elemente der empirischen Teleologie (1899). J. REINKE, Die Welt als Tat (1899) und Einleitung in die theoretische Biologie (1901). CAMILLO SCHNEIDER, Vitalismus (1903). HANS DRIESCH, Analytische Theorie der organischen Entwicklung (1894); Die „Seele“ als elementarer Naturfaktor (1903); Naturbegriffe und Natururteile (1904). Vgl. dazu meine Schrift: Naturwissenschaft und Psychologie (Schlußkapitel zur 5. Aufl. der Physiol. Psychol.) (1903).

Zu S. 125ff. ERNST MACH, Die Analyse der Empfindungen (1885, 2. Aufl. 1900); Populär-wissenschaftliche Vorlesungen (1896); Prinzipien der Wärmelehre (1896). Daraus besonders die Schlußabschnitte S. 362ff.

Zu S. 130. W. WUNDT, System der Philosophie (1889, 4. Aufl. 1920).

PSYCHOLOGIE.

VON

HERMANN EBBINGHAUS, DURCHGESEHEN VON KARL BÜHLER.

Einleitung. Die Psychologie hat eine lange Vergangenheit, doch nur eine kurze Geschichte. Sie ist dagewesen und älter geworden jahrtausendelang, aber eines stetigen und anhaltenden Fortschreitens zu reiferer und reicherer Gestaltung hat sie sich in früheren Zeiten kaum je zu erfreuen gehabt. Im 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung errichtete die staunenswerte Kraft des Aristoteles sie als einen Bau, der den Vergleich mit jedem anderen Wissen der damaligen Zeit sehr zu seinem Vorteil zu bestehen vermochte. Aber dieser Bau ist dann ohne allzu bedeutende Veränderungen und Erweiterungen stehen geblieben bis in das 18., ja das 19. Jahrhundert hinein. Erst in so junger Vergangenheit finden wir eine zunächst langsamer und neuerdings rascher fortschreitende Entwicklung der Psychologie.

Woran das lag, dieses lange Stillestehen und naturgemäß also Zurückbleiben unserer Wissenschaft, vermögen wir in seinen allgemeinsten Gründen wohl anzugeben.

„Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschnittest, so tiefen Grund hat sie“, lautet ein Ausspruch Heraklits, und er trifft die Wahrheit voller, als sein Urheber nur entfernt ahnen konnte. Die Bildungen und Vorgänge unseres Seelenlebens bieten der wissenschaftlichen Erkenntnis die größten Schwierigkeiten, größere noch als die ihnen in mancher Hinsicht verwandten körperlichen Lebenserscheinungen der höheren Organismen. Bei ihrem unablässigen Wechsel und ihrer Flüchtigkeit, bei ihrer ungeheuren Verwicklung, bei der Verborgenheit vieler doch unzweifelhaft mitspielender Momente ist es schwer, sie auch nur einzufangen und ihrem wahren Inhalte nach zu beschreiben, schwerer noch, Einsicht in ihren ursächlichen Zusammenhang zu gewinnen und ihre Bedeutung zu verstehen. Die volle Größe dieser Schwierigkeiten beginnen wir eigentlich erst jetzt recht zu erkennen. Wo auch immer in neuerer Zeit die Forschung in intensiver Beschäftigung mit einem psychischen Sondergebiet in die Tiefe und zu sicherem Einzelwissen vorgeschritten ist, wie auf den Gebieten des Sehens, des Hörens, des Gedächtnisses u. a.: das erste und übereinstimmende Ergebnis war überall, daß die Dinge unvergleichlich viel feiner und reicher und sinnvoller gestaltet sind, als selbst eine kühne Phantasie sich vorher hätte ausmalen können.

Daneben besteht ein zweites Hemmnis. Die ihrem eigentlichen Wesen und Zusammenhang nach so schwer zu ergründenden seelischen Dinge sind uns nach ihrer bloßen Oberflächengestaltung sozusagen überaus vertraut und

geläufig. Lange vor jeder wissenschaftlichen Betrachtung hat die Sprache für die praktischen Zwecke der Menschenbehandlung und der Verständigung über menschliches Wesen den im täglichen Leben wichtigsten Gesamtbetätigungen der Seele Namen geben müssen, wie Verstand, Aufmerksamkeit, Phantasie, Leidenschaft, Gewissen usw., und mit diesen hantieren wir unablässig wie mit den bekanntesten Größen. Das Gewohnte und Alltägliche aber wird uns zu einem Selbstverständlichen und ruhig Hingenommenen; es weckt keine Verwunderung über seine Eigenart und reizt die Neugier nicht zu seiner näheren Betrachtung. Daß solche Äußerungen des Seelenlebens wie die genannten Wunder und Rätsel enthalten, bleibt der populären Psychologie daher durchweg verborgen; über die in ihnen enthaltenen Verwicklungen wird sie durch die Einfachheit der Worte hinweggeführt; und wenn sie die seelischen Vorgänge in bestimmten Einzelfällen jenen geläufigen Bezeichnungen untergeordnet und etwa gesagt hat, daß jemand seine Aufmerksamkeit angespannt oder seiner Phantasie freien Spielraum gelassen habe, so hält sie sie für erklärt und alles, was sich über sie sagen läßt, für erledigt.

Verein-
genommenheit.

Endlich aber hat noch ein dritter Umstand verzögernd auf das Fortschreiten der Psychologie eingewirkt und wird voraussichtlich noch lange fortfahren es zu tun. Einer Anzahl ihrer wichtigsten Probleme gegenüber sind wir nicht unbefangen genug, wir hängen mit allzu starken Interessen an einem bestimmten Ausfall der Antworten mehr als an einem anderen. Die Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens und also auch der völligen Determiniertheit unserer Handlungen, die doch die Grundvoraussetzung aller ernsthaften psychologischen Forschung bildet, ließ sich nicht nur dem König Friedrich Wilhelm I. mit Erfolg darstellen als eine alle Grundlagen der Ordnung in Staat und Armee untergrabende Lehre, nach der er nicht mehr berechtigt sein würde, die Desertionen seiner großen Grenadiere zu bestrafen: sie gilt auch heute noch zahlreichen Leuten als „gefährlich“. Sie zerstöre alle Möglichkeit von Strafen und Belohnungen, mache alles Erziehen, Ermahnen, Beraten zu einem sinnlosen Tun, wirke lähmend auf die Energie unseres Handelns und sei wegen solcher Konsequenzen durchaus verwerflich. Ganz ähnlich wird, durch ihren Zusammenhang mit den tiefsten Gemütsbedürfnissen und dem stärksten Sehnen der Menschen, die ruhige Erörterung anderer Grundfragen beeinträchtigt und verwirrt, so der Frage nach dem eigentlichen Wesen der Seele, nach ihrem Verhältnis zum Leibe und zu dessen Leben und Sterben, neuerdings namentlich der Frage nach der Entwicklung des Seelenlebens aus niederen tierischen Gestaltungen zu der höheren menschlichen. Was lediglich als wahrscheinlichste Deutung der erfahrbaren Tatsachen, als rein auf sich gestellte wissenschaftliche Theorie gelehrt und beachtet werden sollte, wird zu einer Sache des Glaubens und der guten Gesinnung oder auch umgekehrt zu einem Zeichen mutvoller Unabhängigkeit des Geistes und der Erhabenheit über Aberglauben und hergebrachte Vorurteile. Alles sehr begreiflich bei der ungeheuren praktischen Wichtigkeit jener Fragen. Aber doch eben alles auch sehr wenig förderlich

für die Auffindung der rein sachlich zutreffendsten Antworten und zugleich ablenkend von der mühevollen und stetig fortschreitenden Einzelforschung.

Allein wie schon eingangs betont, hat die Psychologie nun doch angefangen, in eine aufsteigende Entwicklung einzutreten. Welche günstigen Umstände haben es ihr denn ermöglicht, die entgegenstehenden besonderen Schwierigkeiten wenigstens teilweise zu überwinden?

Es sind ihrer viele, aber im wesentlichen führen sie alle auf einen Umstand zurück: den Aufschwung und den Fortschritt der Naturwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert. Indes auf zwei ganz verschiedene Weisen hat dieser sich geltend gemacht; die Wirkung einer ersten Welle wurde erst durch eine hinterher laufende zweite zu voller Höhe gesteigert. Zunächst wirkten die Naturforschung — wenn wir absehen von der unklaren Gleichsetzung des Geistigen mit dem Materiellen, die sie freilich auch hervorbrachte — als glänzendes Vorbild und befruchtendes Beispiel auf die Psychologie. Sie führte zu der Ausbildung von Vorstellungen nach Analogie der für die materiellen Dinge als maßgebend erkannten, oder sie rief Versuche hervor, nach ähnlichen Methoden Ähnliches zu leisten, wie sie selbst aufzuweisen hatte. So vorwiegend im 17. und 18., aber auch hinterher noch im 19. Jahrhundert. Danach trat eine direktere Wirkung hinzu: ein unmittelbares Eindringen und Übergreifen der Naturforschung in einzelne Gebiete der Psychologie. Im Verlauf ihrer natürlichen Weiterentwicklung wurde jene an mehreren Stellen zu Untersuchungen geführt, die gleichzeitig auf den ihr vorgezeichneten Wegen wie auch in der Interessensphäre der Psychologie lagen. Indem sie sie in Angriff nahm und schöne Erträge daraus gewann, empfangen nun auch die Psychologen kräftige Anstöße, nicht abseits zu stehen, sondern jene Probleme gleichfalls aufzunehmen und für ihre doch andersartigen Zwecke selbständig zu verfolgen. So im 19. Jahrhundert, vornehmlich in seiner zweiten Hälfte.

Naturwissen-
schaft und
Psychologie.

Einige besondere Gestaltungen und Ergebnisse dieser zweifachen allgemeinen Einwirkung seien etwas eingehender erörtert.

Als bedeutsamste Frucht jener indirekten, durch Analogien wirkenden Förderung ist zu nennen die Wiedergewinnung der soeben erwähnten Vorstellung von der durchgängigen, unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens, die, wie ich sagte, die Grundlage alles ernsthaften Betriebes der Psychologie bildet. Sie war schon dem späteren Altertum geläufig, aber dann von den theologischen Vertretern der Philosophie und Psychologie im Mittelalter wieder zurückgedrängt worden. Zwar fühlten sich diese immer wieder zu ihr hingezogen durch die Betrachtung der Allmacht und Allwissenheit Gottes. Denn wenn Gott allmächtig ist, so gibt es auch in der Zukunft kein Geschehen, weder in der äußeren Natur noch in der Menschenbrust, das nicht allein von ihm abhinge; und wenn er zugleich allwissend ist, oder auch wenn in der zeitlosen Gottheit der menschliche Unterschied von Gegenwart und Zukunft überhaupt verschwindet, so muß die Zukunft von Gott bereits jetzt gekannt sein, also unabänderlich festliegen. Aber noch

Strenge Gesetzmäßigkeit des seelischen Geschehens.

stärker wurden sie jederzeit immer wieder von solchen deterministischen Gedanken hinweg und zu der Behauptung einer Freiheit (d. h. einer nicht vollständigen Bestimmtheit) des geistigen Geschehens getrieben, sowohl durch das populäre psychologische und ethische Denken wie namentlich durch die Versenkung in die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Denn, wie könnte Gott auch das sündhafte Tun der Menschen gewollt und, sei es auch nur indirekt, verursacht haben? Oder, wie könnte er die Menschen strafen für Dinge, die sie nun einmal nach unabänderlichen und von ihm doch geschaffenen Gesetzen zu tun gezwungen wären? Die Menschen, so folgerte man, obwohl ganz und gar von Gott stammend, sind offenbar durch das Göttliche in ihnen nicht unbedingt gebunden, sie können sich rein willkürlich und ursachlos davon abwenden.

Die junge Betrachtung des Geschehens in der Natur führte zu einer anderen Entscheidung. Hobbes und Spinoza vertraten sie mit einer noch heute imponierenden Klarheit und Schärfe; mit dem Streben nach einer etwas schonenden Bemäntelung tritt doch auch Leibniz für sie ein; sie ist seitdem für die Psychologie nicht mehr verloren gegangen. Die Vorgänge des geistigen Lebens, so lehren diese Denker, sind in einer Hinsicht völlig gleichartig denen der äußeren Natur, mit denen sie ja enge verbunden sind: sie sind jederzeit vollkommen eindeutig bestimmt durch ihre Ursachen und sie können niemals anders sein, als wir sie tatsächlich finden. Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit ist ein leerer Begriff. Wovon man einzig mit Recht sprechen kann, ist Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Zwang. Bestimmtwerden eines Dinges oder Wesens allein durch seine eigene Natur, durch die ihm selbst innewohnenden Eigenschaften. So wie man vom Wasser sagt, daß es frei dahinfließt, wenn es nicht durch Felsblöcke oder Wehre gehemmt wird, oder von einem Pferde, daß es frei herumläuft, wenn es nicht angebunden oder im Stalle eingesperrt ist, so kann man auch das Wohltun eines Menschen seine freie Tat nennen, wenn es aus seinen eigenen Überlegungen und Trieben hervorquillt und nicht durch Gewalt oder Drohungen erzwungen wird. Gesetzmäßige Wirkungen bestimmter Ursachen aber sind darum doch alle diese Erscheinungen, das Fließen, das Herumlaufen wie das Wohltun. Was die Menschen immer wieder zu der Verkennung dieser Gleichartigkeit und zu dem Glauben an jene falsch verstandene Freiheit verleitet, ist lediglich ihre Unkenntnis. Von der Fülle der sich durchkreuzenden Motive für ihre Handlungen sehen sie meist nur einige; für ihr unmittelbares Bewußtsein erfolgt daher die Entscheidung in der Tat oft grundlos. „Ein hölzerner Kreisel,“ sagt Hobbes, „der von den Jungen gepeitscht wird und herumläuft, bald an die eine Wand, bald an eine andere — wenn er seine eigene Bewegung empfände, so würde er denken, sie würde von seinem eigenen Willen hervorgebracht, es sei denn, er fühlte, was ihn peitschte.“ Nicht anders ein Mensch, der hierhin um eine Pfründe, dorthin um ein Geschäft läuft und dabei denkt, er tue es allein vermöge seines Willens: er sieht die Peitschen nicht, die diesen Willen bestimmen. Um die Gedanken und Triebe der Menschen wahrhaft zu begrei-

fen, muß man daher von ihnen ganz ebenso handeln wie von natürlichen Körpern oder auch wie von den Linien und Flächen der Mathematik. Die angeblichen Gefahren einer solchen Auffassung der Dinge verschwinden, sobald man ihr ohne Voreingenommenheit begegnet und sie zu verstehen sucht. Mißbraucht mag sie werden, von unreifen Geistern nämlich, aber „wozu die Wahrheit auch immer gebraucht werden möge, wahr bleibt doch wahr“, und es handelt sich nicht darum, „was sich zum Predigen eignet, sondern was wahr ist“.

Getragen von dieser Anschauung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens entwickelt sich dann die Würdigung einer wichtigen besonderen Gesetzmäßigkeit, gleichfalls in Anlehnung an die Naturwissenschaft. Für die gewöhnliche Vorstellung ist das Kommen und Gehen unserer Gedanken ein völlig regelloses und jeder Berechnung spottendes Spiel. Zwar findet sich schon bei Plato und Aristoteles deutlich erkannt und ausgesprochen, daß auch hier in Wirklichkeit eine Ordnung walte, daß der Lauf der Gedanken beherrscht werde von Beziehungen der Ähnlichkeit zu den gerade gegenwärtigen Eindrücken oder von ihrem früheren Zusammensein mit diesen Eindrücken. Aber dieses Wissen war nicht viel anderes als die Kenntnis einer Kuriosität geblieben; theoretisch war es in keiner Weise verwertet worden. Jetzt wurde es in Verbindung gebracht mit neu gewonnenen physikalischen Einsichten. Jene Gesetzmäßigkeit der Gedankenfolge, denkt sich Hobbes, beruht darauf, daß unsere Vorstellungen mit materiellen Bewegungen in den Nerven und anderen Organen innig zusammenhängen, und daß diese Bewegungen nun, wenn einmal erregt, sobald nicht wieder zur Ruhe kommen können, sondern erst durch Widerstände allmählich aufgezehrt werden müssen. Die Gesetze der Gedankenfolge sind ihm so etwas Ähnliches auf geistigem Gebiet wie das Trägheitsgesetz auf materiellem. Für Hume 100 Jahre später beruhen sie auf einer Art Attraktion; wohl begreiflich nach dem Auftreten Newtons. Und da man nun Trägheit und Attraktion als die wichtigsten Grunderscheinungen des materiellen Geschehens erkannt hatte, lag es nahe, die ihnen an die Seite gesetzte reproduktive Gesetzmäßigkeit als das Fundamentalphänomen des geistigen Lebens aufzufassen und aus ihr ebenso mannigfache und bedeutende Folgen für dieses abzuleiten, wie es aus jenen für die physische Welt gelang. So entstand die englische Assoziationspsychologie, der Versuch, die verschiedenen, von alters her halb hypostasierten und zusammenhanglos nebeneinander gestellten Fähigkeiten der Seele, wie Gedächtnis, Phantasie, Verstand, und ebenso die großen begrifflichen Ergebnisse ihrer Betätigung, wie namentlich das Bewußtsein des Ich und das der Außenwelt, sämtlich als natürliche und sozusagen mechanische Ergebnisse des von den Assoziationsgesetzen beherrschten Vorstellungstriebes zu begreifen. Keine Frage, daß dieses Streben, das auch in der sensualistischen Psychologie Frankreichs zum Ausdruck gelangt, trotz großer Mängel und Einseitigkeiten doch im ganzen einen ungeheuren Fortschritt gegen die Vergangenheit darstellt.

Erfahrungs-
seelenlehre.

Wie der erklärenden Naturwissenschaft der Galilei und Newton die Assoziationspsychologie, so entspricht der beschreibenden Naturwissenschaft der Linné und Buffon die Erfahrungsseelenlehre der deutschen Aufklärung. Indes ihre Bedeutung ist vorwiegend — einzelne Ausnahmen, z. B. Tetens, abgerechnet — negativ. Der Absicht nach will zwar auch sie die seelischen Erscheinungen erklären, d. h. sie zunächst in sorgfältiger Selbstbeobachtung erfassen und dann durch ihre Zergliederung die einfachsten Kräfte aufsuchen, aus denen sie hervorgehen. Aber ihre tatsächliche Leistung verharret fast ganz bei dem bloßen Beschreiben der der ersten Beobachtung sich darbietenden Vorgänge, und die erzielten Resultate lehren eindringlich, daß das Beschreiben, wenn es nicht, wie neuerdings bisweilen, zugleich im Sinne von Erklären verstanden wird, ein unfruchtbares Tun bleibt. Die zahlreichen verschiedenen Äußerungen der Seele, die schon die volkstümliche Psychologie unterscheidet, werden lediglich in einer gewissen Gruppierung nebeneinander und übereinander geordnet, und das Erklären besteht darin, daß jede als Wirkung eines besonderen Vermögens betrachtet wird. So erhalten wir eine große Fülle verwickelter und innerlich in mannigfacher Weise verwandter seelischer Leistungen, wie Wahrnehmung, Verstand, Vernunft, Einbildungskraft, aber auch Abstraktionsfähigkeit, Witz, Bezeichnungsvormögen, als völlig selbständige und einander fremde Vermögen nebeneinander stehend; und rein äußerlich, wie lauter kleine homunculi in dem einen großen homo, operieren diese nun bald miteinander, bald gegeneinander. Das Dichtungsvermögen z. B. „ist eine Äußerung der Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande“. In Verbindung mit der Vernunft dagegen liefert die Einbildungskraft das „Vorhersehungsvermögen“. „Der Witz tut der Urteilskraft oft Abbruch und verführt diese zu falschen Urteilen . . . Die Urteilskraft muß daher gegen den Witz sehr auf ihrer Hut sein“. Der Fortschritt geschah hier nicht durch Weiterbildung, sondern durch Opposition. Diese richtete sich aber auch gegen die Assoziationspsychologie.

Zu den Mängeln der Assoziationspsychologie gehört vor allem dieser: sie gibt kein Verständnis für die Erscheinung der Aufmerksamkeit. Der eigenartige Vorgang, daß von einer größeren Fülle von sinnlichen Eindrücken oder Vorstellungen, die der Seele gleichzeitig sozusagen nahegelegt werden, stets nur einige wenige sich für sie durchzusetzen und in ihr wirksam zu werden vermögen, ist aus der assoziativen Verknüpfung der Vorstellungen nicht zu erklären. Die Assoziationspsychologen gehen daher an dieser überaus wichtigen Tatsache entweder mit völligem Stillschweigen oder mit sehr unzulänglichen Behandlungen vorüber und lassen so den Gegnern ihrer Bemühungen um eine gesetzmäßige Erklärung der Phänomene eine willkommene Handhabe zur Verfügung. Die Seele scheint in der Tat in der Erscheinung des Aufmerkens ganz im Sinne der populären Auffassung sich als eine ihren eigenen Inhalten selbständig gegenüberstehende Realität zu erweisen.

Herbart.

Es ist das wesentliche Verdienst Herbart's, hier einen schwachen Punkt erkannt und Abhilfe versucht zu haben. „Die Gesetzmäßigkeit im Seelen-

leben“, davon ist er überzeugt, „gleich vollkommen der am Sternenhimmel“; es handelt sich nur darum, die richtigen Voraussetzungen zu finden, um sie zu verstehen. Dabei leiten auch ihn, nur unausgesprochen, physikalische Analogien. Die Vorstellungen denkt er sich gleichsam als elastische Körper, die auf einen Raum von beschränkter Fassungskraft angewiesen sind und sich in diesem durch gegenseitigen Druck zwar zusammenpressen und verkleinern, aber niemals vernichten können. Werden nun mehrere Vorstellungen gleichzeitig hervorgerufen, so werden sie wegen der Einheit der Seele, in der sie zusammen zu sein gezwungen sind, und wegen der Gegensätze, die zwischen ihnen bestehen, zu einander widerstrebenden Kräften. Sie hemmen sich wechselseitig, d. h. sie beeinträchtigen sich in der Klarheit, mit der sie vorgestellt werden, und in der Energie, mit der sie sich im Bewußtsein geltend machen. Unter geht aber keine von ihnen; sondern sie werden in eben dem Grade, in dem sie jene Hemmung erleiden, in Vorstellungsbewegungen verwandelt, und sobald die Widerstände nachlassen, treten sie aus der ihnen aufgezwungenen Verdunkelung wieder hervor zu klarem Bewußtsein. Indem nun Herbart weiter gewisse einfache Voraussetzungen macht über die Stärke der Hemmungen, findet er, daß schon zwei Vorstellungen hinreichen, um eine dritte aus dem Bewußtsein völlig zu verdrängen, und gewinnt so mit freudiger Genugtuung durch die Betrachtung eines einfachen Mechanismus „Aufschluß über das allgemeinste aller psychologischen Wunder“, darüber nämlich, daß von unserem sämtlichen Wissen, Denken, Wünschen in jedem einzelnen Augenblick unvergleichlich viel weniger uns wirklich beschäftigt, als auf gehörige Veranlassung in uns hervortreten könnte, ohne daß doch das jeweilig Abwesende uns etwa völlig entlaufen wäre. Dabei unterläßt Herbart nicht, auch das Assoziationsprinzip noch in seine Voraussetzungen in geeigneter Weise aufzunehmen; und indem er so über zwei Erklärungsmittel, Hemmung und Assoziation, verfügt, vermag er zugleich den Kampf gegen die bloß klassifizierende und hypostasierende Vermögenspsychologie mit ganz besonderem Nachdruck und Erfolg zu führen. Die sämtlichen herkömmlich nebeneinander gestellten Betätigungen der Seele, selbst das Fühlen und Begehren, glaubt er lediglich als verschiedene Ergebnisse der Vorstellungsmechanik verständlich machen zu können.

Aber noch durch ein anderes Mittel sucht Herbart „eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Naturwissenschaft gleiche: . . . wo es irgend sein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung“. Der Gedanke die Psychologie auf solche Weise zu fördern, ist auch vorher schon hie und da aufgetaucht; die glänzenden Erfolge, die das Messen und Rechnen der Naturforschung gebracht hatte, hatten die Überlegung, ob sich für die Psychologie nicht Ähnliches tun lasse, natürlich nahegelegt. Allein man fand die richtigen Handhaben nicht und beruhigte sich daher in der Regel bei der das Unvermögen rechtfertigenden Behauptung von der Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens. Am bekanntesten ist die Abweisung Kants geworden, daß Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Ge-

setze nicht anwendbar sei, weil die Zeit, in der doch die Seelenerscheinungen zu konstruieren seien, nur eine Dimension habe. Auch Herbart ist hier kein Bahnbrecher geworden; er hat an keinem einzigen Beispiele gezeigt, wie eine auch nur irgendwie auf Seelisches sich beziehende Messung anzustellen sei. Indes, er erkannte doch wenigstens, daß das Seelenleben sich nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch noch in anderen Beziehungen der Rechnung darbietet, und betonte zugleich diese bis dahin völlig vernachlässigte Seite der Sache mit solchem Nachdruck, daß bald auch richtigere Wege zu ihrer Aufhellung gefunden wurden.

Unzulänglich-
keit des Intellek-
tualismus.

Starke und langdauernde Anregungen sind von Herbart ausgegangen. Aber die weiteren Fortschritte der Psychologie geschahen gleichwohl nicht in direkter Verfolgung des von ihm eingeschlagenen Weges. Manche seiner allgemeinen Voraussetzungen und vor allem seine Rechnungsgrundlagen standen doch allzusehr in der Luft, um durch die ungefähre Übereinstimmung einzelner Folgerungen mit der Erfahrung glaubhaft zu werden. Zudem hatte schon längst eine starke Opposition eingesetzt gegen den ganzen von ihm sowohl wie von den Assoziationspsychologen vertretenen Intellektualismus. Ist das Seelenleben wirklich nichts anderes als ein Getriebe von Vorstellungen, ein bloßes Miteinander und Gegeneinander von Vorstellungsreihen und Vorstellungsmassen, was ist dann z. B. eine Erscheinung wie die Religion? Ein kleiner Komplex wahrer und verstandesmäßig zu begründender Vorstellungen, vermehrt um einen großen Komplex abergläubischer Erdichtungen, die von Priestern und Fürsten ersonnen oder doch gepflegt werden, um die Menschen in ihrer Botmäßigkeit zu erhalten? Mit einer so niedrigen Bewertung war der Sache doch nicht beizukommen. Oder was ist die Kunst? Ist sie wirklich die Lyrik Goethes z. B. oder die symphonische Musik Beethovens, eine Veranstaltung zur Vermittlung von Erkenntnissen bloß durch die Sinne, wie der Name Ästhetik andeutet? Namentlich das Wesen aller einheitlichen Individualität, jene Eigenart der Persönlichkeit und des Charakters, die sich in aller Verschiedenheit und allem Wechsel der Betätigungen des Seelenlebens doch stets als sein gleichbleibender und dem Ganzen einheitliche Bestimmtheit gebender Kern bekundet, erscheint als Resultat bloßer Vorstellungsmechanik unbegreiflich. Und so erheben immer zahlreicher und eindringlicher Männer wie Rousseau, Kant, Fichte, Schopenhauer ihre Stimmen, um neben dem Vorstellungsleben der Seele ihr Gefühls- und Willensleben zu betonen oder vielmehr als Äußerung ihres eigentlichsten und innersten Wesens an die erste Stelle zu setzen. Dem Intellektualismus trat der heute sogenannte Voluntarismus entgegen.

Die Übertragung naturwissenschaftlicher Anschauungen auf die seelische Forschung hatte eben trotz der mächtigen von ihr ausgegangenen Antriebe doch auch ihre Schattenseite. Die ersten glänzenden Errungenschaften der neueren Naturwissenschaft waren vorwiegend solche der Physik, besonders der Mechanik. Kein Wunder, daß man sich, um für die Psychologie Ähnliches zu leisten, zunächst an mechanisch-physikalischen Vorgängen orientierte. Be-

harrung, Anziehung und Abstoßung, wie wir gesehen haben, daneben Aggregat und chemische Verbindung waren die Kategorien, mit denen man operierte. Kein Wunder aber auch, daß damit vielfach den Dingen Gewalt angetan und ihre Betrachtung in die Irre geleitet wurde. Ist die Seele ein Mechanismus, so ist sie es doch nicht in der Weise einer noch so kunstvollen Uhr oder einer galvanischen Batterie. Sie ist gebunden an den organischen Körper, zunächst an das Nervensystem, und dessen Bau und Funktionen sind irgendwie bestimmend für ihr eigenes Sein und Geschehen. Will man also materielle Analogien heranziehen und fruchtbar machen für das Verständnis der seelischen Bildungen, so sind sie dem zwar auch physikalisch-chemisch bedingten, aber doch in höchster Verwicklung so bedingten organischen Leben zu entnehmen. Erscheinungen wie Individualität und Charakter, wie Gefühls- und Willensleben der Seele haben ihre Analogie in dem einheitlichen Wesen des pflanzlichen und tierischen Organismus, in der eigenartigen Bestimmtheit seines innersten Lebenstriebes und in den mannigfachen Einzeltrieben, in denen dieser unablässig seine Entfaltung und gleichsam seine Befriedigung findet. So sind denn im Laufe des 19. Jahrhunderts die im engeren Sinne mechanischen Kategorien allmählich aus der Psychologie gewichen und haben biologischen, wie Reflex, Reflexhemmung, Übung, Assimilation u. a., Platz gemacht. Namentlich die große Errungenschaft der neueren Biologie, der Entwicklungsgedanke, ist ohne weiteres auch von der psychologischen Betrachtung ergriffen und für das Verständnis der seelischen Vorgänge sowohl innerhalb der Einzelseele wie innerhalb der menschlichen Gemeinschaften fruchtbar verwertet worden.

Aber neben alle diese aus Übertragungen und Analogien fließenden Förderungen der Psychologie durch die Naturwissenschaft trat nun im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, wie oben vorweg bemerkt, eine andere und direktere. In ihrem natürlichen Fortschreiten wurde die Naturforschung selbst an verschiedenen Stellen auf psychologische Fragen geführt, und indem sie diese eifrig aufnahm und zunächst für ihre Zwecke verfolgte, wurde sie unmittelbar bahnbrechend für die Psychologie.

Direkte Förderung der Psychologie durch die Naturwissenschaft.

Die ersten und zugleich auch stärksten dieser Impulse gingen aus von den Fortschritten der Sinnesphysiologie. Mit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts beginnt ein ungemein reges und erfolgreiches Arbeiten auf diesem Gebiet. Zahlreiche Physiologen und Physiker wetteifern in dem genauen Studium des Baues und der Funktionen der Sinnesorgane, und naturgemäß können sie nicht haltmachen bei den ihrer Arbeit zunächst liegenden materiellen Funktionen; sie müssen ohne weiteres auch die durch diese vermittelten und sie erst verständlich machenden geistigen Leistungen, die Empfindungserlebnisse der Seele, in den Bereich ihrer Untersuchungen ziehen. Hauptsächlich ist es das durch seine dioptrischen und mechanischen Hilfsapparate besonders reichlich ausgestattete und durch die Feinheit und Mannigfaltigkeit seiner Funktionen besonders wichtige Auge, das die Beobachter scharenweise anzieht; indes auch die Hautsinne und das Gehör finden Beach-

1. Sinnesphysiologie.

tung. Joh. Müller, E. H. Weber, Brewster, vor allen — besonders vielseitig und weitblickend und besonders erfindungsreich — der etwas jüngere Helmholtz sind einige der bedeutendsten Träger dieser Forschungen aus einer großen Zahl anderer. Sie liefern der psychologischen Erkenntnis Arbeiten, wie diese sie bisher nie gekannt hatte: beruhend auf wohlüberlegten selbständigen Fragen an die Natur, auf der kunstvollen Herstellung geeigneter Umstände zu ihrer Beantwortung, dem Experiment, und womöglich auf genauer Messung der Resultate und ihrer Ursachen. Als E. H. Weber im Jahre 1829 die anscheinend kleinliche Neugier hatte, wissen zu wollen, mit welcher Feinheit an verschiedenen Stellen der Haut zwei getrennte Berührungen eben als solche erkannt werden können, und später: mit welcher Genauigkeit wir zwei auf die Hand gelegte Gewichte gegeneinander abzuwiegen vermögen, oder als er überlegte, wie er wohl die beim Heben von Gewichten durch die Muskeln vermittelte Wahrnehmung von der durch die Haut vermittelten gesondert untersuchen könne, geschah mehr für den wahren Fortschritt der Psychologie als durch alle Distinktionen, Definitionen und Klassifikationen der Zeit etwa von Aristoteles bis Hobbes zusammengenommen. Sogar die überraschende, allerdings erst später sichergestellte Entdeckung neuer, d. h. bis dahin gänzlich unbeachtet gebliebener, Sinnesorgane machte man damals: der Muskeln und der Bogengänge des Ohres. Das bedeutete aber eine ganz besondere Erweiterung des Gesichtskreises, da die neuen Organe nicht, wie die bereits bekannten, äußere Reize, sondern innere Reize, Vorgänge im Körper selbst, zu unserer Kenntnis bringen.

2. G. Th. Fechner.
Psychophysik.

Auf eigentümliche Weise wurde dann ein einzelnes Resultat der sinnesphysiologischen Untersuchungen zum Ausgangspunkt einer neuen starken Bewegung. Der Weg der Biologie in dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts ging nicht nur hin zu methodischer und exakter Untersuchung des empirisch Gegebenen, er ging zugleich auch fort von naturphilosophischen Spekulationen; eine Zeitlang lebte in vielen Köpfen das jüngst Vergangene und das nächst Zukünftige in gleicher Stärke nebeneinander. Der bedeutendsten einer war G. Th. Fechner. Einerseits ist er phantasievoller Philosoph, befruchtet durch Schellingsche Naturphilosophie und angeregt von dem Herbart'schen Gedanken einer Übertragung der Mathematik auf die Psychologie. Als solcher spekuliert er über die möglichen exakten Beziehungen zwischen Leib und Seele, sucht nach einer mathematischen Fassung der Abhängigkeit des Geistigen von den ihm zugehörigen Nervenprozessen und findet dafür eines Morgens, Oktober 1850, im Bette eine ihm plausibel scheinende Formel. Gleichzeitig aber ist er höchst exakter Physiker, gewohnt, für das plausibel Scheinende sogleich nach einer erfahrungsmäßigen Bestätigung umzuschauen, und zugleich frei von der gewöhnlichen Scheu nachdenkender Naturen, die Dinge nicht nur mit ihren Gedanken, sondern auch mit den Händen zu begreifen. Bei der Verfolgung seiner Ideen stößt er auf einige Ergebnisse der Arbeiten E. H. Webers, führt dessen Untersuchungen weiter mit schärferen Methoden und in langen Reihen entsagungsvoller Versuche, zugleich mit Auf-

spürung unbeachtet gebliebener fremder Beobachtungen, und gelangt so dazu, das erste mathematisch formulierte Gesetz des Seelenlebens, das von ihm sogenannte Webersche Gesetz auszusprechen, daß nämlich einer gleichmäßigen Zunahme des Geistigen eine um gleiche Vielfache fortschreitende Zunahme der äußeren Reize entspricht (s. S. 160). Das Ganze seiner Untersuchungen, Formulierungen, Folgerungen faßt er zusammen als einen neuen Wissenszweig, die Psychophysik, „eine exakte Lehre von den Beziehungen zwischen Leib und Seele“.

Eine Unzahl von Schritten, bestätigenden, bestreitenden, diskutierenden, weiterführenden Inhalts, wurde durch diese Schöpfung hervorgerufen. Die von ihnen zunächst in den Mittelpunkt gestellte Frage nach der Gültigkeit des von Fechner aufgestellten Gesetzes hat inzwischen an Wertschätzung sehr eingebüßt. Aber in dreifacher Hinsicht ist doch das Werk Fechners auch unabhängig von jener ersten Wirkung für die Psychologie von Bedeutung geworden. Er ersetzte einmal die völlig in der Luft stehenden mathematischen Fiktionen Herbarts, die — kaum begreiflich — H. Lotze noch im Jahre 1852 der Aufsuchung empirischer Formeln vorzuziehen erklärt hatte, durch eine wirkliche Messung psychischer Gebilde und durch eine auf realem Boden stehende zahlenmäßige Formulierung einer psychischen Gesetzmäßigkeit. Er stellte weiter die Dinge in einen großen Zusammenhang, brachte das anscheinend Kleine und Abgelegene in eine Verbindung mit den höchsten psychologischen Fragen und zwang dadurch auch die von der Philosophie herkommenden und von den sinnesphysiologischen Anregungen bis dahin wenig berührten Psychologen, von dem neuen Betriebe ihrer Wissenschaft Kenntnis zu nehmen. Und endlich bildete er für alle psycho-physischen Untersuchungen sorgfältige Methoden aus, die den vielfach ungenügenden Verfahrensweisen der Physiologen überlegen waren, und die für das weitere Eindringen in die Kenntnis der Empfindungs- und Wahrnehmungsvorgänge von großer Bedeutung geblieben sind. ✧

Ungefähr gleichzeitig mit den ersten Wirkungen der Psychophysik, in den sechziger Jahren, wurde ein dritter Anstoß für die Psychologie wirksam. Wenn auch schwächer als die beiden erwähnten, trug er doch nicht wenig dazu bei, den Gesichtskreis für die der experimentellen Behandlung zugänglichen psychologischen Fragen zu erweitern. Er entstammte einer schon im Jahre 1796 gefundenen, aber lange Zeit weder beachteten noch verstandenen Tatsache, nämlich dem Bestehen eines auffallend großen Zeitunterschiedes zwischen den durch den Direktor der Sternwarte zu Greenwich und den durch seinen Assistenten registrierten Sterndurchgängen. Erst ein Vierteljahrhundert etwa später erkannte Bessel, daß solche Differenzen zwischen den Beobachtungsergebnissen verschiedener Individuen etwas ganz allgemeines und Normales seien, und daß sie durch die verschiedene Art und Weise bedingt werden, wie man es anfangen kann, einem Gesichtseindruck und periodisch wiederkehrenden Gehörseindrücken, wie den Pendelschlägen einer Sekundenuhr, gleichzeitig seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und abermals einige

j. Persönliche
Gleichung.
Reaktionszeit.

Jahrzehnte später entwickelten sich dann aus dem Studium dieser Erscheinung, der sogenannten persönlichen Gleichung, das zunächst auf die praktischen Zwecke der Astronomie beschränkt geblieben war, zwei Reihen von psychologisch wichtigen Untersuchungen, wieder zugleich experimenteller und messender Natur. Die eine Reihe verfolgt verhältnismäßig einfache Fragen, nämlich nach der Zeitdauer einfachster psychischer Prozesse: z. B. der bloßen Wahrnehmung von Eindrücken, der Unterscheidung einer Mehrheit von ihnen, ihrer Beantwortung mit einer einfachen Handlung oder mit der Reproduktion einer Vorstellung usw., alles wieder in seiner Abhängigkeit von der Verschiedenheit der Eindrücke, der begleitenden Umstände, der Individuen, ihrer Gedankenrichtung. Die andere Reihe führt hinein in das Studium höherer seelischer Tätigkeiten, des Aufmerkens und Wollens: zu ihr gehören z. B. Untersuchungen über das Verhalten der Aufmerksamkeit einer Mehrheit von Eindrücken gegenüber, über die Reihenfolge ihrer Auffassung, die Zahl der überhaupt noch in einem Akte zu umfassenden Eindrücke, über die Umsetzung von Vorstellungen in Bewegungen usw.

4 Gehirn-
physiologie und
-pathologie.

Die jüngste Förderung, die die Psychologie von seiten der Naturwissenschaft erfahren hat, ist ihr seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von der Gehirnphysiologie und Gehirnpathologie gekommen, seit der Entdeckung des sogenannten Sprachentrums durch Broca und der motorischen Rindenfelder durch Fritsch und Hitzig. Man hat diese Förderung bisweilen etwas geringschätzig beurteilt und aus den Fehlern und unfertigen Vorstellungen einzelner Forscher gefolgert, daß die Psychologie aus ihren Arbeiten nichts Nennenswertes lernen könne. Mit großem Unrecht, scheint mir. Ganz abgesehen von Einzelheiten verdankt die Psychologie der Gehirnforschung zwei allgemeine Einsichten von der größten Bedeutung. Zunächst ist durch diese erkannt worden, daß das emsige Suchen mehrerer Jahrhunderte nach einem sogenannten Sitz der Seele im Gehirn, d. h. nach einer möglichst punktförmigen Stelle, an der die Seele zu dem materiellen Organ in Beziehungen tritt, gegenstandslos ist. Natürlich ist die Einsicht in diesen Tatbestand von größter Tragweite für die Vorstellungen, die wir uns über das Wesen der Seele zu machen haben (s. S. 148f.). Sodann ist der Psychologie aus den Arbeiten der Gehirnpathologen erst das rechte Verständnis erwachsen für die ungeheure reale Verwicklung auch der ganz einfach erscheinenden seelischen Vorgänge. Daß unsere Vorstellungen von den Dingen zunächst nichts sind als Nachbilder der verschiedenartigen sinnlichen Eindrücke, die wir durch den Gesichts-, Gehörs-, Geruchssinn usw. von ihnen erhalten, oder daß unser Hantieren mit den Dingen auf den Erfahrungen beruht, die wir bei ihrem Betasten mit der rechten Hand, linken Hand usw. gewonnen haben, kann man auch durch unmittelbare Überlegung erkennen und hat es so erkannt. Aber daß nun alle diese verschiedenen Komponenten ihr reales Dasein auch dann noch betätigen, wenn das unmittelbare Bewußtsein nichts von ihnen weiß und es mit ganz einfachen Vorgängen zu tun zu haben glaubt, das hat erst das Studium von Fällen gelehrt, in denen durch eigenartige Hirn-

läsionen eine Spaltung jener gewöhnlich harmonisch zusammenarbeitenden Faktoren und ein Ausfall einzelner von ihnen entstanden war. Die Psychologie hat damit vielfach erst die richtige Stellung zu den von ihr aufzuwerfenden Fragen gewonnen. Sie hat erkannt, daß gegenüber der tatsächlichen Verwicklung der Dinge die mit Hilfe der populären Begriffe, wie Wille, Verstand, Gedächtnis usf., gestellten Fragen vielfach direkt sinnlos werden; und jetzt erst, von richtigen und sachgemäßen Fragestellungen aus, kann sie hoffen, auch zu einem Verständnis der Erscheinungen vorzudringen.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte sind — zuerst durch Wundt — alle diese Schößlinge einer neuen Psychologie dem alten Stamme aufgepfropft und so zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt worden. Sie haben den teilweise verdorrt erscheinenden Baum verjüngt und zu kräftigem Wachstum gebracht; nach allen Seiten hat er nun begonnen, neue Zweige zu treiben. Die Psychologie ist eine andere geworden, in den Lehrbüchern und auf den Kathedern; in psychologischen Laboratorien sind ihr zudem neue Pflegestätten erstanden, die den völligen Umschwung der Arbeitsweise am deutlichsten zum Ausdruck bringen.

Zugleich hat sie damit begonnen, eine selbständige und zunächst um ihrer selbst willen betriebene Wissenschaft zu werden. Früher stand sie durchweg im Dienste anderer Interessen. Das Studium des Seelenlebens galt nicht als Selbstzweck, sondern als nützliche oder notwendige Vorbereitung, um andere und für höher geltende Zwecke zu erreichen. Für die meisten war sie ein Zweig oder eine Dienerin der Philosophie. Man beschäftigte sich mit ihr, um vor allen Dingen herauszubringen, wie unsere Erkenntnisse zustande kommen, oder wie die Vorstellungen von Dingen der Außenwelt sich bilden, und dies dann wieder, um sogleich metaphysische und ethische Rückschlüsse machen zu können, auf Geistigkeit oder Materialität der Welt, auf das Wesen der Seele, eine vernünftige Lebensführung u. a., oder auch wohl, um über alle diese Dinge willkommene Bestätigungen anderswoher stammender und bereits feststehender Meinungen zu erhalten. Für andere standen praktische Zwecke im Vordergrund. Sie trieben Psychologie, weil deren Lehrsätze dem praktischen Leben nahe liegen und für viele andere Wissenschaften von Bedeutung sind, weil sie z. B. „möglichst deutliche Begriffe von der wahren Sittenlehre verschafft“, oder weil sie den Menschen lehrt, sein Gedächtnis zu verbessern. Nun ist gewiß aufs innigste zu wünschen, daß der Psychologie die Verbindung mit der Philosophie niemals so weit verloren gehen möge, wie es zum Schaden beider Teile zwischen Naturforschung und Philosophie vielfach der Fall ist. Die praktische Bedeutung der Psychologie ferner, ihre große Wichtigkeit für Erziehung, Recht und Moral, Sprache, Religion, Kunst usw. ist sicherlich zu keiner Zeit lebhafter empfunden und die Ursache zahlreicherer Arbeiten geworden als in der Gegenwart. Aber die Gegenwart hat zugleich einsehen gelernt, daß es hier wie anderswo für die wahre und bleibende Förderung philosophischer und praktischer Zwecke fruchtbarer ist, statt immer sogleich an diese zu denken und stets für sie etwas gewinnen zu wollen, sich zuvörderst

mit voller Hingebung in die Bearbeitung der Fragen selbst zu versenken, aus denen vielleicht einmal bedeutsame Folgerungen fließen können, als ob es einstweilen nur gälte, sie allein ins reine zu bringen. Und so hat unsere Zeit denn angefangen die Psychologie als eine sich selbst genügende und die Kräfte eines Einzelnen vollauf in Anspruch nehmende Sonderwissenschaft zu betreiben.

Einige äußere Daten mögen erläutern, in welchem Umfange es der Fall ist. Bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts hat die Psychologie es nicht zu einer lebensfähigen eigenen Zeitschrift zu bringen vermocht. Einzelne Ansätze dazu finden wir schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts, so ein „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ und ein „Psychologisches Magazin“, aber beide sind nicht über wenige Bände hinausgekommen. Überhaupt waren psychologische Veröffentlichungen kleineren Umfangs noch in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ziemlich selten, und was in der Art gearbeitet wurde, erschien in philosophischen, physiologischen oder gar physikalischen Zeitschriften. Seit den achtziger Jahren des Jahrhunderts ist es hierin anders geworden wie vielleicht auf keinem anderen Wissensgebiet in gleicher Weise. Zuerst in größeren Zwischenräumen, dann in immer rascherer Folge sind in den Hauptkulturländern zahlreiche rein psychologische Zeitschriften ins Leben getreten, von denen noch keine einzige aus Mangel an Stoff oder wegen mangelnder Teilnahme der Leser einzugehen genötigt war. Vor dem Kriege bestanden ihrer fünfzehn, sechs davon in deutscher, vier in englischer, drei in französischer, eine in italienischer Sprache und eine für das skandinavische Sprachgebiet. Und daneben noch fast ebensoviele periodische Veröffentlichungen einzelner Gelehrter oder einzelner Institute, daneben auch zahlreiche wertvolle Arbeiten von psychologischer Bedeutung in philosophischen, physiologischen, ophthalmologischen, psychiatrischen, pädagogischen, kriminalistischen u. a. Zeitschriften.

A. Allgemeine Anschauungen.

Wie man es auch anfangen möge, eine Darstellung der Psychologie hat mit einer großen Schwierigkeit zu kämpfen: sie begegnet stets irgendwo lebhaftem Widerspruch. Um den Leser nicht führerlos zu lassen, sondern ihm das Einzelne in sinnvollem Zusammenhange zu zeigen, muß sie allgemeine Anschauungen zugrunde legen, die natürlich selbst erst aus der vorherigen Betrachtung bestimmter Einzeltatsachen gewonnen wurden. Aber gerade die wichtigsten allgemeinen Anschauungen über das Seelische in sachlicher Hinsicht sind es nicht auch in persönlicher Hinsicht. Sie erfreuen sich keineswegs allgemeiner Zustimmung, wie es auf anderen Gebieten — unbeschadet einer gelegentlichen Wandlung der Ansichten — in der Regel der Fall ist; erst in jüngster Vergangenheit ist der noch nie geschlichtete Streit um sie wieder heftig entbrannt. Der Leser wolle sich dieses Verhältnisses bewußt sein und es also den hier entwickelten allgemeinen Gedanken nicht schon zum Nachteil anrechnen, daß sie nicht von allen vertreten werden; solche vermag ihm nie-

mand zu bieten. Sie sind immerhin Gemeingut einer großen Zahl angesehener Forscher und gelten namentlich allen denen als die weitaus wahrscheinlichsten Grundanschauungen für die Betrachtung des Seelenlebens, welche Wert darauf legen, ihre allgemeinen Vorstellungen über die geistige Welt in Einklang zu wissen mit dem zurzeit für die materielle Welt als richtig Erkannten.

I. Gehirn und Seele. Die besonderen Tatsachen, die zu jenen leitenden Anschauungen geführt haben, liegen nämlich eben auf dem Gebiet der Beziehungen des geistigen zu dem körperlichen Dasein. Wie jedermann geläufig ist, stehen die Vorgänge unseres geistigen Lebens in engstem Zusammenhang mit den Funktionen des Nervensystems, namentlich mit denen seines Hauptorgans, des Gehirns. Es ist nützlich, sich die Gründe zu vergegenwärtigen, auf denen diese Erkenntnis beruht. Im wesentlichen sind es zwei.

Die zunehmende Größe und Entwicklung des Gehirns in der aufsteigenden Tierreihe — das ist der erste — findet sich im allgemeinen auch verbunden mit einer größeren Höhe und einem größeren Reichtum des geistigen Lebens. Namentlich beim Vergleich von Mensch und Tier springt dieses Verhältnis in die Augen. Es wird zwar etwas verdunkelt durch den Umstand, daß das Gehirn wie jedes andere Organ auch bestimmte Beziehungen zur Körpergröße hat, so daß man den Menschen nicht wahllos mit jedem Tier, sondern nur mit solchen vergleichen darf, die ihm an Körpergröße einigermaßen nahe stehen. Verglichen mit diesen aber tritt die ganz einzige Stellung, die er in geistiger Hinsicht einnimmt, auch in materieller Hinsicht aufs evidenteste hervor. Die ihm zu allernächst stehenden Tiere, die anthropoiden Affen, schlägt er an absolutem sowohl wie an relativem Hirngewicht ungefähr um das Dreifache, die intelligentesten unter fernerstehenden Tieren, wie z. B. große Hunde, um das Acht- bis Zehnfache. Auch innerhalb der Menschenwelt allein gilt diese Beziehung. Freilich bei der ungeheuren Verwicklung der Dinge auch hier wieder nicht für jede beliebige Vergleichung, nämlich nicht bei der Beschränkung auf einzelne Individuen, sondern nur im Durchschnitt größerer Gruppen, wie man ja auch nicht erwarten wird, die physische Kraft eines Menschen oder seines Armes stets genau der Masse seiner Muskeln proportional zu finden, während doch niemand im Zweifel ist, daß beide aufs engste zusammenhängen. Wenn man aber zur Ausgleichung der Zufälligkeiten den Durchschnitt aus zahlreicheren Einzelbeobachtungen nimmt, so findet man stets für geistig höherstehende Individuen ebenso wie für geistig höherstehende Rassen größere oder reicher entwickelte Gehirne als für geistig tieferstehende.

Die andere Tatsache, in der sich der enge Zusammenhang von Geistesleben und Gehirn bekundet, besteht in dem gleichmäßigen Verhalten der beiden bei Störungen ihrer normalen Beschaffenheit. Krankheiten oder Verletzungen des Gehirns sind im allgemeinen begleitet von Störungen des seelischen Lebens, und umgekehrt geistige Störungen im allgemeinen von Veränderungen in der Struktur des Gehirns. Daß es nur im allgemeinen und nicht in allen Fällen sich so verhalten kann, ist unschwer zu verstehen. Die sichere Feststellung geistiger Störungen ist häufig eine schwierige Sache. Ge-

schulte Psychiater sind bisweilen nach wochenlanger Beobachtung nicht imstande, sich darüber mit unbedingter Gewißheit zu äußern. Ebenso ist das Erkennen materieller Veränderungen im Gehirn vielfach eine schwierige Kunst. Trotz außerordentlicher Fortschritte in der neueren Zeit steht die Forschung hier erst in ihren Anfängen; man lernt erst allmählich, die feineren Folgen krankhafter Prozesse sichtbar zu machen und das Wesentliche an ihnen von dem Unwesentlichen zu scheiden. Außerdem ist zu bedenken, daß gewisse Schädigungen des Gehirns unserer direkten Beobachtung vielleicht niemals zugänglich gemacht werden können, nämlich Störungen der Funktion des lebenden Organs, die noch nicht zu bleibenden Veränderungen seiner Formbestandteile geführt haben. So sind für eine große Zahl geistiger Störungen, wie Nervosität, Hysterie, die eigentlichen Geisteskrankheiten, zugehörige materielle Läsionen noch nicht bekannt. Gleichwohl aber wird die Gültigkeit des aufgestellten allgemeinen Satzes durch die ungeheure Zahl von Fällen, in denen er nachweisbar richtig ist, auch für die anderen genügend gesichert, in denen er aus verständlichen Gründen nicht direkt belegt werden kann.

Von großer Wichtigkeit für unsere allgemeinen Anschauungen aber ist nun an diesem engen Zusammenhang zwischen Gehirn und Seelenleben die besondere Art, wie er besteht.

Die volkstümliche Auffassung neigt dazu, ihn als einen räumlich ausgedehnten vorzustellen, d. h. die wichtigsten Betätigungen der Seele an verschiedene Gehirnteile gebunden zu denken. Hinter der hohen Denkerstirn z. B. thront nach verbreiteter Meinung der Verstand; das Hinterhaupt galt im Mittelalter als Sitz des Gedächtnisses. So hat auch die Phrenologie Gallis, die für Religiosität, Selbstgefühl, Ordnungsliebe und vieles andere bestimmte Gehirnteile als Sonderorgane anzugeben wußte, zwar nicht bei den zünftigen Anatomen und Physiologen, aber doch bei dem großen Publikum vielen Anklang gefunden.

Allein damit ist eine große Schwierigkeit gesetzt. Für die populäre Auffassung ist die Seele doch auch ein einfaches Wesen, eine unteilbare immaterielle Einheit, die zu der ausgedehnten Materie in einem scharfen Gegensatz steht. Wie sollte sie da mit einem aus zahllosen Teilen bestehenden materiellen Organ wie das Gehirn durch dessen ganze Masse hindurch verbunden sein können? Offenbar so folgerte man, kann diese Verbindung nur an einem einzigen Punkte stattfinden. Zu diesem müssen alle materiellen Erregungen, die für die immaterielle Seele Bedeutung gewinnen sollen, fortgeleitet werden, und von ihm aus greift sie ihrerseits rückwirkend ein in das materielle Getriebe; nur an diesem alles beherrschenden Zentrum verkehrt sie mit dem Gehirn. Und so hat man denn jahrhundertlang überaus emsig nach einem solchen punktuellen „Sitz der Seele“ gesucht und ihn im Laufe der Zeit in allen nur irgendwie dafür in Betracht kommenden Hirnteilen vermutet.

Seit etwa 40 Jahren wissen wir mit völliger Sicherheit, daß beide Anschauungen irrig sind, immerhin so, daß die erste der Wahrheit doch näher steht als die zweite. Ein punktueller Seelensitz existiert nicht. Die

in das Gehirn oder überhaupt in das Zentralnervensystem einstrahlenden und über weite Strecken verteilten Nervenbahnen ziehen nicht einem gemeinsamen Zentrum zu, in dem nun die unausgedehnte Seele mit ihnen allen zugleich in Verbindung treten könnte, noch kommen die ausstrahlenden Bahnen von einem solchen Zentrum her. Sondern die einstrahlenden Nerven splitteln in der Nähe ihrer Eintrittsstellen in einzelne Fasern auseinander, und diese finden ebendort ihr Ende, sie hören vollständig auf; die ausstrahlenden Nerven aber entspringen ganz ähnlich erst aus Zellen, die unmittelbar vor ihren Austrittsstellen gelegen sind. Die weiterhin nach dem Großhirn zu verlaufenden Faserzüge aber, die jene Endigungen fortsetzen oder jenen Anfängen vorgeordnet sind, zeigen keine Spur einer zentralistischen Anlage. Sie verkörpern vielmehr eine ideale Dezentralisation: alles zieht aneinander vorbei und endigt räumlich getrennt voneinander; dennoch aber bildet das Ganze eine enggeschlossene Einheit durch überaus vielseitige Verknüpfungen aller Teilgebiete untereinander. Und das Verhältnis der Seele zu diesem kunstvollen Bau ist dieses. Die Zuordnung der seelischen Funktionen an verschiedene Gehirnteile entspricht vollkommen der an der Peripherie des Körpers in seinen Sinnes- und Bewegungsorganen durchgeführten Arbeitsteilung. Die Rinde des Hinterhauptlappens, die anatomisch zu den ihr diametral gegenüberliegenden Augen in nahen Beziehungen steht, dient psychisch dem Sehen, den Gesichtsempfindungen und Gesichtsvorstellungen; eine andere Provinz, die anatomisch dem Ohre zugehörige Rinde des Schläfenlappens, steht im Dienste des Hörens. Das Scheitelhirn hat mit dem Tastsinn zu tun sowie mit den von Bewegungen der Glieder herrührenden Empfindungen; andere Gebiete sind je den Geruchs- und Geschmacksempfindungen zugeordnet. Von den vorderen Partien des Scheitelhirns nehmen die Anstöße zu willkürlichen und zweckvoll kombinierten Bewegungen der Extremitäten und des Rumpfes ihren Ausgang; von anderen Stellen aus werden die Bewegungen der Augen, der Sprachwerkzeuge u. a. — immer im Dienst des seelischen Lebens — hervorgebracht. Kurz, mit den verschiedenen letzten Elementen ihres Empfindungs- und Vorstellungslebens und ihrer zweckvollen Handlungen sitzt die Seele sozusagen in verschiedenen Teilen des Gehirns; das ist die Art ihres Zusammenhanges mit ihm. Wenn es sich also um halbwegs verwickelte Kombinationen jener Elemente handelt, z. B. wenn man ein schreiendes Kind durch Streicheln und Zureden zu trösten sucht, so wird das Gehirn in einem großen Teil seiner Ausdehnung gleichzeitig von der Seele in Anspruch genommen, nur nicht gleichmäßig durch die ganze Masse hindurch, sondern in einer eigentümlichen, netzförmig verzweigten Weise.

II. Wechselwirkung und Parallelismus. Es fragt sich nun, wie diese engen Beziehungen zwischen Seele und Gehirn zu verstehen sind. Nach der populären, weil nicht nur dem Denken, sondern auch den Wünschen der Menschen zunächst liegenden Auffassung beruhen sie darauf, daß das Gehirn das notwendige Organ ist, dessen die ihrem Wesen nach ganz anders-

artige Seele sich bedienen muß, um mit der Außenwelt und auch mit anderen Seelen in Verkehr zu treten. Sie hat ein durchaus eigenartiges und von allem Materiellen unabhängiges Innenleben, wie es sich jedem bekundet z. B. in dem Denken nach logischen Normen statt nach täuschenden Sinneseindrücken, in dem willkürlichen Aufmerken usw. Aber allerdings, zugleich ist sie auf die sie umgebende Welt angewiesen und bedarf eines dieser angehörigen Werkzeugs. Ein solches besitzt sie in dem Gehirn, mit dem sie in einem rein äußerlichen Verhältnis wechselseitiger Einwirkung steht. Durch seine Vermittelung erhält sie Kenntnis von den mannigfachen Vorgängen der Außenwelt, ohne dabei übrigens sklavisch an die sie treffenden Einflüsse gebunden zu sein; sie steht bis zu einem gewissen Grade frei über den äußeren Eindrücken. Und durch dieselbe Vermittelung vermag sie auch rückwärts wieder — abermals frei und ohne dem Zwang bestimmter Ursachen völlig unterworfen zu sein — einzugreifen in das objektive Getriebe und ihren Willen in die Welt hinauszuwirken.

Indes diese Auffassung von der Sache begegnet mehrfachen Schwierigkeiten. Recht wenig stimmt sie zunächst zu den Lokalisationstatsachen; sie gehört im Grunde zu der eben durch diese widerlegten Vorstellung einer an einen ausdehnungslosen Punkt gebundenen Seele. Denn wie kann man von der Seele sagen, sie sei ihrem wahren Wesen nach etwas von Raum und Materie völlig Verschiedenes, wenn sie gewisse Wirkungen allein hier, gewisse andere Wirkungen allein dort innerhalb eines materiellen Organs zu erleiden und auszuteilen vermag? Zweifellos wird sie doch damit selbst zu einem Wesen von einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und Gestalt.

Von nicht geringerem Gewicht aber sind zwei andere Gegenstände. Steht die Seele als besonderes Wesen in einem Verhältnis freien Gebens und Empfangens zu der Materie des Nervensystems, so müßte ein Grundsatz aufgegeben werden, der zu den sichersten Errungenschaften der gegenwärtigen Naturwissenschaft gehört: das Prinzip von der Erhaltung der Energie.

Bei allem Wechsel des Geschehens an den materiellen Dingen bleibt bekanntlich stets etwas in seinem Gesamtwerte ungeändert, was den einzelnen in wechselndem Maße zukommt, nämlich ihre Fähigkeit, unter geeigneten Umständen mechanische Arbeit zu leisten, welche Fähigkeit eben Energie genannt wird. Sie haftet in den verschiedensten Formen an ihnen: als Stoßkraft, wenn sie sich bewegen, als Anziehungskraft, wenn sie voneinander entfernt sind, als Wärme, chemische Verwandtschaft usw. Die einzelnen Formen werden jederzeit auf die mannigfachsten Weisen ineinander übergeführt und sozusagen verwandelt, aber alle diese Umsetzungen geschehen in bestimmten und stets gleichen numerischen Verhältnissen, einerlei ob sie vorwärts oder rückwärts, vermittelt oder direkt, schnell oder langsam erfolgen. Das einzelne Ding mag also je nach seiner Geschwindigkeit, seiner Lage, seiner Temperatur bald dieses, bald jenes Energiequantum besitzen: innerhalb der Gesamtheit von Dingen, mit denen es in jenem Umwandlungsverkehr steht, bleibt die Energiegröße stets konstant. Offenbar sind mit diesem Verhalten

freie Eingriffe von Seelen in das materielle Getriebe eines Organismus oder freie Abwendungen von diesem Getriebe völlig unvereinbar. Könnte die Seele eine materielle Erregung hervorrufen, zu der in der unmittelbar vorangegangenen Gestaltung der materiellen und ihrer eigenen Zustände nicht die vollständigen Prämissen enthalten sind, so würde Energie neugeschaffen; könnte sie einen materiellen Vorgang verhindern, dessen Energiewert nach Lage der Umstände noch gefordert wird, so würde Energie vernichtet.

Bis vor kurzem konnte man noch sagen: Nun wohl, das Konstantbleiben der Energie mag für das Gebiet des anorganischen Geschehens als bewiesen gelten. Wer vermag aber für die ungeheuren Verwicklungen des organischen Lebens den gleichen Nachweis zu führen? Hier ist es eine reine Hypothese, der man die Hypothese des Nichtkonstantbleibens einstweilen mit gleichem Recht entgegensetzen kann. Seit einem Jahrzehnt etwa ist dieser Ausweg nicht mehr möglich: das Erhaltenbleiben der Energie auch bei den Lebewesen, ja sogar bei ihrem höchsten Vertreter, dem Menschen, ist durch Versuche direkt bewiesen. Wenn das Tier oder der Mensch keine äußere Arbeit leisten, so erscheint die gesamte in ihren Lebensvorgängen umgesetzte Energie wieder in der von ihnen abgegebenen Wärme. Die Bewegung des Blutes in den Gefäßen erwärmt deren Wände, die Bewegungen der Glieder erwärmen die Gelenkflächen und die angrenzenden Luftschichten; der Stoffwechsel, die Muskelkontraktionen, die Erregungsexplosionen in den Nerven, alles hat seine Beziehungen zu der von dem Organismus produzierten Wärme, deren Überschuß über die Umgebung dauernd nach außen strahlt. Die Quelle dieses Energiestromes liegt in den zugeführten Nahrungsmitteln: ihr Verbrennungswert, vermindert um den der Ausscheidungen, ist es, der in dem Spiel der Lebensprozesse in den verschiedensten Weisen umgesetzt wird und schließlich in der einen Form der Wärme wieder in die Außenwelt übergeht. Und nun hat Rubner durch die sorgfältigsten und im ganzen über Wochen sich erstreckenden Messungen gefunden, daß die in einer längeren Versuchsperiode von einem Tier abgegebene Wärmeenergie bis auf $\frac{1}{2}$ Prozent (d. h. bis auf die unvermeidlichen Fehler solcher Untersuchungen) mit dem Energiewert der assimilierten Nahrung übereinstimmt. „Einfach und glatt verläuft die Rechnung . . . Es gibt in diesem Haushalt kein Manko und keinen Überschuß.“ Den Einwand, daß man von einem Tier mit seinem verhältnismäßig niederen Geistesleben noch nicht auf den unvergleichlich höherstehenden Menschen schließen könne, hat Atwater abgeschnitten. Seine sehr mühevollen Untersuchungen sind mit fünf akademisch gebildeten Personen unter mannigfacher Veränderung der Umstände angestellt, z. B. bei verschiedener Ernährung, bei körperlicher Ruhe verbunden mit geistiger Tätigkeit und bei körperlicher Arbeit. Bei den einzelnen, je mehrere Tage umfassenden Versuchsgruppen verbleiben noch kleine Differenzen im Höchstbetrage von zwei Prozent zwischen den Gesamtwerten der zugeführten und der abgegebenen Energien; werden aber die sämtlichen 66 Tage der Arbeitsexperimente zusammen in Betracht gezogen, so geht die Differenz auf $\frac{1}{10}$ Pro-

zent zurück; bei den 41 Tagen der Ruheexperimente verschwindet sie vollständig. Auch in dem menschlichen Organismus ist mithin kein Platz für die freie Betätigung selbständiger Seelen.

Aber auch für eine unfreie, d. h. streng gesetzmäßige, Wechselwirkung solcher Seelen mit dem Körper besteht nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Die Werkzeughypothese — das ist der weitere Gegengrund gegen sie — ist der letzte Rest einer von den Menschen überall versuchten, aber ausnahmslos nirgendwo, wo eine genauere Prüfung möglich war, stichhaltig gefundenen Anschauung. Das primitive Denken bevölkert die ganze Welt mit Geistern, Dämonen, Kobolden, kurz mit seelenartigen Wesen, die in dem gleichen Verhältnis zu den sie umgebenden Dingen gedacht werden wie die Seelen zum Gehirn. Fortschreitende Einsicht in den wahren Zusammenhang der Dinge hat alle diese Vorstellungen als kindlich und unreif erkennen lassen. Die Menschen sind ihnen mit der stärksten Vorliebe und Voreingenommenheit entgegengekommen; wenn sie irgendwo der Wahrheit entsprächen, müßte es sich herausgestellt haben. Aber die ungeheure Wucht der Tatsachen hat nach vielhundertjährigen, immer ausgedehnteren Erfahrungen und verfeinerten Prüfungen vielmehr zu der Anschauung gezwungen, daß alle materiellen Vorgänge ausschließlich durch materielle Ursachen hervorgerufen werden und ausschließlich in materielle Wirkungen sich weiter fortsetzen, zu der Annahme also, daß alle Naturkausalität eine geschlossene sei. Der ganze Zusammenhang unserer übrigen Erfahrungen, nicht etwa besonderes Wohlgefallen an solcher Anschauung oder ein morgen überwundener Moderglaube, spricht so deutlich wie irgend möglich gegen die Existenz abtrennbarer Seelen jeder Art.

Auf alle Weise führt mithin die populäre Anschauung von den Beziehungen zwischen Seele und Gehirn in Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten. Wie sollen wir denn aber von den beiden sagen, daß sie sich zueinander verhalten? Nun, wenn sie nicht zwei selbständig einander gegenüberstehende und aufeinander einwirkende Wesen sind, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als daß sie ein Wesen sind. In gewisser Hinsicht natürlich nur, da ja ihre gleichzeitige Zweifelt und Verschiedenheit wenn irgend etwas, doch eine gegebene Tatsache ist. Sie müssen als ein Wesen gedacht werden, das auf zwiefache Weise von sich Kunde zu geben vermag. Es hat zunächst von sich selber Kunde, unmittelbar und ohne weitere Vermittlung. Da stellt es sich dar als ein unräumlicher, unablässig wechselnder und doch vielfach identischer Verband von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Wünschen usw.; wir nennen es Seele. Dasselbe Wesen aber vermag auch anderen gleichartigen Wesen durch Vermittlung der Sinne Kunde von seinem Dasein zu geben. Wird nun auf solche Weise von ihm Kenntnis genommen, so erscheint es als etwas völlig anderes, als ein Ausgedehntes, Weiches, Windungsreiches, kunstvoll aufgebaut aus zahllosen Zellen und Fasern, eben als Gehirn oder überhaupt als Nervensystem. Seele und Nervensystem sind nicht zwei getrennte und nur äußerlich in Wechselwirkung stehende Parteien, sie sind nur eine Partei,

sind ein und dasselbe Reale, nur dieses ein Mal so, wie es unmittelbar von sich selber weiß und für sich ist, das andere Mal so, wie es sich anderen gleichartigen Realen darstellt, wenn es von diesen gesehen oder getastet wird.

Wenn es so aussieht, als ob äußere Eindrücke auf die Seele wirkten und sie zu äußerlich hervortretenden Gegenwirkungen veranlaßten, so ist das wahre Verhältnis ganz anders aufzufassen. Soweit diese Vorgänge sichtbar oder tastbar sind, so weit bilden sie eine lückenlose Reihe materieller Umsetzungen durch das Nervensystem hindurch. Zugleich aber haben sie, eben soweit sie durch das Nervensystem hindurchziehen, unabhängig von ihrem materiellen Aussehen und sozusagen neben ihm noch ein anderes Leben; sie sind gleichzeitig eine Reihe ganz andersartiger Umsetzungen: von sinnlichen Wahrnehmungen in Gedanken, Gefühle, Wollungen. Die Glieder beider Reihen rufen einander nicht hervor, noch greifen sie ineinander ein. Dennoch gehören sie zugleich Glied für Glied aufs engste zusammen; sie sind einander parallel, wie man uneigentlich sagt, denn sie sind vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach durchaus dasselbe.

Indem nun aber so die Seele erkannt wird als gleiches Wesens mit dem Gehirn und Nervensystem und nur in ihrer Erscheinungsweise von diesen verschieden, wird für ihre allgemeine Auffassung noch anderes gewonnen. Das Nervensystem ist in gewisser Weise der ganze Organismus. Dessen Gesamtleben ist in ihm gleichsam verdichtet enthalten, und alle Teilfunktionen seiner Organe sind in ihm zu einer Einheit verbunden; von ihm aus werden sie zum guten Teil hervorgerufen, jedenfalls in wechselseitige Beziehungen zueinander gesetzt und geregelt zur Verwirklichung des Gesamtzwecks. Das allgemeinste Wesen des Organismus aber besteht bekanntlich darin, ein auf seine eigene Entwicklung und Erhaltung gerichtetes System, eine Selbsterhaltungsmaschine zu sein; und zwar verwirklicht er diese Selbsterhaltung durch zwei große Mittel.

Einmal durch Kampf. Der Organismus erhält sich durch steten Kampf gegen seine äußere Umgebung und ihre Kräfte, gegen die belebte und unbelebte Natur, gegen gleichartige und verschiedene Wesen, aber auch durch den Kampf seiner eigenen Teile untereinander, um den Raum, um die Nahrungstoffe, kurzum die Vorherrschaft. Das Ziel des Kämpfens ist immer das gleiche: Vermeidung, Schwächung, Vernichtung des der eigenen Erhaltung Schädlichen einerseits, und Nutzbarmachung, Stärkung, Einverleibung des ihr Förderlichen andererseits. Das zweite Mittel ist die Betätigung einer gewissen Eigenart oder vielmehr zahlreicher, aber doch zu einem einheitlichen Ganzen verbundener Eigenarten. Das Säugetier wählt und flieht anderes aus seiner Umgebung als der Vogel, der Löwe anderes als das Pferd. Die Mittel, mit denen jedes dieser Wesen den Dingen gegenübergestellt ist, und dadurch auch die ganze Art und Weise, wie es sich ihnen gegenüber benimmt, wie es mit ihnen kämpft, sind höchst verschieden. Die Geltendmachung dieser Eigenarten des Organismus aber, der Gebrauch der ihm verliehenen Organe und die

Seele
und Organismus.

Ausübung der ihnen eigentümlichen Funktionen ist ebenso wie der Kampf höchst notwendig für seine Fortexistenz. Denn nur dadurch, daß sie betätigt werden, bleiben sie erhalten; werden sie es nicht, so verkümmern sie.

In der großen Mehrzahl der Fälle erfolgt die Verwendung der beiden Erhaltungsmittel in inniger Verflechtung: sie werden meist durch ein und denselben Akt gleichzeitig beide ins Spiel gesetzt. Der Kampf ums Dasein geschieht durch die Betätigung der Eigenart, und diese Betätigung besteht eben darin, daß das Individuum sich im Kampfe erhält und sichert. Aber es besteht doch zugleich auch eine gewisse Trennung: neben jenen Äußerungen der Seele, die gleichzeitig beides sind, vorwiegende Kampferscheinungen und vorwiegende Betätigungserscheinungen.

Und was nun vom Organismus gilt, dasselbe gilt zugleich auch von der Seele. Sie ist ein Wesen derselben Art wie das Nervensystem und damit wie der ganze Körper, nämlich ein seine eigene Erhaltung erstrebendes System innerlich erlebter Bildungen und Funktionen. Der typische Vertreter dieser Anschauung ist Spinoza, in neuerer Zeit Fechner. Diese Selbsterhaltung aber verwirklicht sie in zwiefacher Weise. Einmal durch Kampf mit dem, was uns in äußerer Erscheinung als Außenwelt gegeben ist: das ist die durch Darwin zu allgemeiner Anerkennung gebrachte Einsicht. Und zweitens durch Betätigung ihrer bestimmten Eigenart, durch das Ausleben und Sichauswirken der ihr nun einmal verliehenen Kräfte und Anlagen: das ist im Grunde die Meinung des Aristoteles. In einer sinngemäßen Vereinigung der Anschauungen dieser Männer, Spinozas oder Fechners, Darwins und des Aristoteles, besteht die allgemeine Anschauung von dem Wesen der Seele, die hier zugrunde gelegt wird. Von ihr aus soll nun versucht werden, die wichtigsten elementaren Erscheinungen des Seelenlebens und einige seiner höheren Verwicklungen im einzelnen verständlich zu machen.

B. Die Elementarerscheinungen des Seelenlebens.

Um sich zu erhalten im Kampfe mit der Außenwelt, bedarf die Seele der Orientierung über die Welt, und um ihre Eigenart zu betätigen, bedarf sie des Materials, an dem die Betätigung geschieht, das ihr wiederum nur aus der Außenwelt zugeführt wird. An ihm entfaltet sie mannigfache Tätigkeiten, verknüpfender, trennender, umbildender Art, und deren Resultate treten schließlich wieder in sichtbaren Bewegungen der Organe ihres Körpers zutage. Obwohl alle diese Vorgänge aufs innigste miteinander verbunden und ineinander verflochten sind und bisweilen nicht einmal zeitlich auseinander treten, lassen sie sich doch durch Analyse und Abstraktion voneinander sondern. Wir betrachten daher getrennt: 1. die den Vorgängen der Außenwelt entspringenden Eindrücke, 2. ihre innerseelische Verarbeitung, 3. die auf sie erfolgenden Gegenwirkungen.

1. Die
Empfindungen.

I. Die letzten Elemente des Seelenlebens. Ihre Orientierung über die Außenwelt empfängt die Seele in den durch die Sinnesorgane des

Körpers vermittelten Empfindungen, den Farben, Tönen, Gerüchen usw. Über sie vor allem hat die Forschung des 19. Jahrhunderts unsere Kenntnisse bereichert und vertieft. Zunächst hat sie ihre Zahl erheblich vermehrt. Von alters her zählt man bekanntlich fünf Sinne. Allein sowohl wenn man die Organe wie wenn man die ihnen entstammenden Empfindungsarten zählt, muß man diese Zahl mindestens verdoppeln, um dem vorhandenen Reichtum gerecht zu werden.

Den ersten Anstoß zu dieser Erweiterung gab eine theoretische Schwierigkeit. Bei der Zurückführung aller unserer Erkenntnisse auf Erfahrungen kam man in Verlegenheit für die Ableitung unseres Bewußtseins von raumerfüllenden und widerstandleistenden Körpern. Die Eindrücke des Tastsinns, die rein passiven Druckempfindungen wie auch die Empfindungen von bloßer räumlicher Ausdehnung, schienen mit Recht dazu nicht genügend. Offenbar hat die Sache mit Bewegungen unserer Glieder und den dabei entfaltetten aktiven Anstrengungen zu tun; und so entstand die weitere Frage: woher wissen wir denn von diesen Bewegungen, von den dabei empfundenen Widerständen der Dinge und unseren Kraftaufwendungen zu ihrer Überwindung? Man fand die Antwort: durch Vermittlung der Muskeln, die von ihren Kontraktions- und Spannungszuständen den nervösen Zentralorganen durch zentripetale Erregungen Nachricht geben. Damit war ein Teil des Richtigen getroffen, wie denn auch die vermuteten sensiblen Muskelnerven in den 70er Jahren tatsächlich nachgewiesen wurden. Nur lehrten weitere Untersuchungen, daß auch die die Muskeln umgebenden Fascien sowie die Sehnen, namentlich aber die Gelenke und Gelenkkapseln an dem Zustandekommen jener Empfindungen beteiligt sind. So wird also neuerdings neben dem Tastsinn ganz allgemein ein weiterer Sinn anerkannt, der eigentlich selbst schon eine kleine Mehrheit bildet. Seine Organe sind in großer Anzahl und in verschiedenen Formen durch den ganzen Körper verteilt, und seine Empfindungen sind die zwar durchweg mit Tasteindrücken verbundenen, aber doch von diesen wohl zu unterscheidenden Erlebnisse von Lage und Bewegung unserer Glieder, von Widerstand und Anstrengung. Man hat die ganze Gruppe da der anfänglich gewählte Name Muskelempfindungen sich als zu eng erwiesen hat, vielfach als kinästhetische Empfindungen bezeichnet.

An diese erste Bereicherung schloß sich in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts eine zweite: der einheitlich gedachte Tastsinn oder Gefühlssinn der älteren Psychologie mußte sich eine Spaltung gefallen lassen. Natürlich hatte man von jeher die durch ihn vermittelten Eindrücke von Druck, Temperatur und dem Schmerz eines Stiches oder Schnittes begrifflich unterschieden. Aber in den 80er Jahren entdeckte man, daß hier eine viel tiefer gehende reale Sonderung besteht. Bei Prüfungen der Haut mit sehr feinen und möglichst nur einzelne Punkte erregenden Reizen zeigte sich nämlich ein Zweifaches. Erstens, daß die Haut nicht in ihrer ganzen Fläche empfindlich ist, sondern nur an einzelnen, voneinander isolierten, wenn auch stellenweise sehr nahe aneinander liegenden Punkten. Und zweitens, daß diese

Kinästhetische
Empfindungen.Haut-
empfindungen.

Punkte für Kälte und Wärme, für Druck und für Schmerz völlig voneinander verschieden und auch je in verschiedener Anordnung über die Hautfläche verteilt sind. Die Haut ist also nicht ein einfaches Sinnesorgan, sondern der Sitz dreier durchaus verschiedener Sinne, deren Endapparate, dicht durcheinander verflochten, aber doch räumlich voneinander getrennt, ihr gemeinschaftlich eingelagert sind: eines Temperatursinnes, eines Drucksinnes und eines Schmerzsinnes.

Bogengänge und
Otolithenorgane.

Die eigenartigste Erweiterung der Empfindungspsychologie aber knüpft sich an halb zufällig gemachte und lange Zeit nicht verstandene Beobachtungen. Das kompliziertest gebaute Sinnesorgan ist das innere Ohr. Es umfaßt deutlich drei Teile: einen schneckenhausförmig gewundenen Teil (die Schnecke), ein System von drei nahezu rechtwinklig aufeinanderstehenden halbkreisförmigen Röhrchen (die Bogengänge), und drittens zwischen beiden zwei kleine Säckchen, die je einen aus mikroskopisch feinen Kalkkristallen bestehenden festen Körper (Otolith) enthalten. Wegen ihres anatomischen Zusammenhanges und einer gewissen allgemeinen Ähnlichkeit der Grundzüge ihres Baues betrachtete man alle diese Teile als irgendwie im Dienste des Hörens stehend, wenn man auch nicht sagen konnte, in welcher Weise sie sich zu dritt an dieser Funktion beteiligen. Sehr groß war daher das Erstaunen, als sich bei Reizungen und Verletzungen jener Bogengänge und Säckchen bei Tieren keineswegs Hörstörungen einstellten, sondern vielmehr Störungen in der Bewegung und Haltung: Ungeschicklichkeit und verminderte Kraft der Bewegungen, Taumeln, einseitige Drehungen, Überschlagen nach vorn oder nach hinten, Verdrehungen des Kopfes u. a. Es hat über ein halbes Jahrhundert gedauert, bis einzelne Forscher ein Verständnis dieser Erscheinungen gewannen, und erst allmählich hat dann ihre Erklärung wieder allgemeinere Anerkennung gefunden. Bogengänge und Otolithensäckchen, so lautet sie, sind beide zusammen ein besonderes Sinnesorgan, das mit dem Hören nichts zu tun hat, wie es auch nicht von dem Gehörsnerven, sondern von einem anderen, äußerlich mit jenem zusammenliegenden Nerven versorgt wird. Die Empfindungen, die es vermittelt, sind die der Bewegung und jeweiligen Haltung des Kopfes, und damit — indirekt — des Körpers überhaupt. Zu allermeist freilich treten diese Empfindungen so eng mit kinästhetischen und Tastempfindungen verbunden auf, daß sie sich in ihrer Eigenart nicht gesondert bemerklich machen; unter Umständen aber ist die Unterscheidung doch zu erreichen. Dreht man sich mit geschlossenen Augen einigemal auf dem Absatz herum und steht dann plötzlich still, so hat man den lebhaftesten sinnlichen Eindruck, in entgegengesetzter Richtung als vorher gedreht zu werden: das ist eine Empfindung der Bogengänge. Bewegt man sich schnell in einem größeren Kreise, wie z. B. beim Karussellfahren, so empfindet man eine Neigung des Körpers nach außen: das ist eine Empfindung der Otolithenorgane. Wird dieses Sinnesorgan, wie im Tierexperiment, künstlich gereizt oder verletzt, so fühlen sich die Tiere gewissen Zwangsbewegungen unterworfen und suchen diese durch entgegengerichtete Bewegungen auszugleichen; wird es zerstört, so kommt eine

Quelle von Nachrichten über die Lagen und Bewegungen des Körpers völlig in Fortfall. Beim Menschen, wo ein solcher Verlust im Gefolge von Ohrenkrankheiten bisweilen eintritt, ist der Nachteil nicht besonders groß: zu seiner Orientierung in den genannten Hinsichten hat er ja außerdem noch die Gesicht-, die kinästhetischen und die Tastempfindungen. Aber bei Wasser- sowie bei Lufttieren, bei denen diese Sinne zum Teil zurücktreten, ist es ein sehr wertvolles und geradezu lebenswichtiges Organ. Leider hat man noch keinen völlig zutreffenden Namen für den neuen Sinn gefunden. Die Bezeichnung statischer oder Gleichgewichtssinn, der man vielfach begegnet, ist nur von einer einzelnen Wirkung seines Funktionierens hergenommen und würde zugleich auch für andere Sinne zutreffen.

Indes auch hiermit kann die Aufzählung unserer Sinne und der durch sie vermittelten Arten von Empfindungen noch nicht als abgeschlossen gelten. Was sind Hunger und Durst, Völle und Übelkeit? Sicherlich in gewisser Hinsicht etwas Ähnliches wie Töne oder Gerüche, also Empfindungen, nur daß wir sie nicht in die unseren Körper umgebende Außenwelt, sondern in ihn selbst versetzen, wie sie ja auch durch Vorgänge in seinem Innern hervorgerufen werden. Und auf welche Weise kommen wir zu ihrem Bewußtsein? Sicherlich auch wieder ähnlich wie zu dem von Tönen und Gerüchen: durch Reizung irgendwelcher nervöser Endapparate und Fortpflanzung der in ihnen hervorgerufenen Erregung zu den Zentralorganen. Der Ort dieser Reizung sind vermutlich irgendwelche Teile der Ernährungsorgane, und diese müssen also auch als eine Art Sinnesorgan betrachtet werden. Denn daß von einem Organ die Funktion eines Sinnesorganes gleichzeitig mit anderen Funktionen ausgeübt werden kann, wird ja durch das Beispiel der Haut, der Muskeln und der Gelenke dargetan. Die gleichen Betrachtungen gelten dann aber auch von anderen Organsystemen des Körpers, z. B. von den Atmungsorganen mit den Empfindungen von Beklemmung und Leichtigkeit, von den Zirkulations-, Geschlechts-, Absonderungs- u. a. Organen. Kurz, wir besitzen noch eine ganze Gruppe von Sinnesorganen in den großen Organsystemen des Körpers, deren erste und wichtigste Aufgabe allerdings die Verrichtung der allgemeinen Lebensfunktionen bildet, die aber zugleich auch von dem Ablauf dieser Funktionen den nervösen Zentralorganen Nachricht zu geben haben. Die durch sie vermittelten Empfindungen stehen ebenso selbständig und eigenartig nebeneinander und neben den übrigen Empfindungen wie etwa die Farben neben den Tönen und Geschmächen. Sie sind weniger reich gegliedert und meist schwerer voneinander zu sondern als die Empfindungen der höheren Sinne, aber sie haben für das affektive Seelenleben eine große Bedeutung. Wegen der ebenerwähnten hinzugedachten Beziehung nicht auf äußere Dinge, sondern auf die Organe des eigenen Körpers pflegt man sie als Organempfindungen zu bezeichnen.

Die Mannigfaltigkeit der Kunde über die Außenwelt, die die Seele in ihren Empfindungen erhält, ist somit sehr groß. Eine bestimmte Zahl für diese Empfindungsarten oder für die sie vermittelnden Organe läßt sich freilich

Organ-
empfindungen.

Großer Umfang
der Empfindungs-
fähigkeit.

nicht angeben. Je nachdem man z. B. die Muskeln und die Gelenke, die Atmungsorgane und die Ernährungsorgane gesondert zählt oder in Gruppen vereinigt, wird die Gesamtzahl größer oder geringer. Man kann nur sagen, es ist für alles gesorgt. Von dem Fernsten erhält die Seele Kunde durch das Auge, von dem Nächsten, dem, was den Körper unmittelbar berührt oder in ihm selbst vorgeht, durch die Haut und die Organe des Körperinnern. Besonders mannigfaltig aber fließen die Nachrichten von den in mäßigen Entfernungen befindlichen Dingen, über welche Auge, Ohr und Nase im Verein sie in verschiedenen Hinsichten in Kenntnis setzen.

Von großem Interesse sind nun zwei allgemeine Beziehungen zwischen den Empfindungen und den sie veranlassenden Vorgängen der Außenwelt. Zunächst der erstaunliche Umfang, in dem die Seele vielfach verschiedenen Stärkegraden einer bestimmten Art äußerer Vorgänge vermittelt eines und desselben Organs zu folgen vermag. Daß ihre Sinnesorgane durchweg eine sehr hohe Empfindlichkeit besitzen, d. h. noch äußerst schwache objektive Reizstärken für das Empfinden nutzbar zu machen vermögen, ist bekannt. Kein unmittelbar auf Schall ansprechender physikalischer Apparat z. B. besitzt eine größere Empfindlichkeit als das Ohr. Aber der hier gemeinte Vorzug besteht vielmehr darin, daß nun dasselbe Ohr, das für schwächste Schälle die Empfindlichkeit der feinsten Resonatoren besitzt, auch dem Donnerschlag großer Geschütze ausgesetzt werden kann, ohne zu zertrümmern, daß dasselbe Auge, das ein auf Bruchteile reduziertes Glimmern eines Glühwürmchens wahrzunehmen vermag, auch ungestraft in die etwas verschleierte Sonne mit ihrer millionenfach größeren Helligkeit schauen darf. Kein künstlicher Apparat hat einen gleichen Umfang der Leistungsfähigkeit aufzuweisen wie diese beiden Sinne, und in ähnlicher Weise funktionieren auch die meisten übrigen für eine sehr ausgedehnte Skala von Reizstärken.

Das Webersche
Gesetz.

In der Hauptsache liegt hier eine allgemeine Gesetzmäßigkeit für die Abhängigkeit der Empfindungen von den sie verursachenden Reizintensitäten zugrunde (das Webersche Gesetz), die vielleicht selbst wieder auf der eigentümlichen Erregbarkeit der nervösen Substanz beruht. Bei zunehmender Steigerung der objektiven Reize nämlich folgen ihnen die Empfindungen zwar, wie allbekannt, aber immer langsamer und träger, je weiter die Steigerung bereits gediehen ist. Und zwar annähernd so, daß zur Erzielung eines Empfindungszuwachses von stets gleicher Merklichkeit die zugehörigen Reize immer eine verhältnismäßig gleiche Steigerung, d. h. eine Steigerung um einen gleichen Bruchteil, erfahren müssen. Um z. B. ein Licht, das objektiv 10fach oder 100fach intensiver ist als ein anderes, noch in gleichem Grade, d. h. um eine gleich groß erscheinende Helligkeitsstufe, weiter aufzuhellen, bedarf es auch eines 10fach und 100fach stärkeren Zuwachses der objektiven Reize als bei jenem anderen, dessen Intensität als Einheit genommen wird. Angenommen, ein erfahrener Postbeamter vermöge durch Abwägen mit der bloßen Hand eben noch bei einem Briefe von 21 g mit Sicherheit zu erkennen, daß er die Gewichtsstufe von 20 g überschreite, so bedarf er an der Gewichts-

grenze von 250 g eines Mehrgewichts von 12¹/₂ g, bei einem 5-Kilo-Paket eines solchen von 250g. Auch bei weitgehender Steigerung der äußeren Reize wird die Seele also zwar immer noch von dieser Steigerung unterrichtet, wie es offenbar zweckmäßig ist, aber doch in immer stärkerem Zurückbleiben hinter den objektiven Zuwüchsen, um noch mit demselben Apparat auskommen zu können.

Die andere bemerkenswerte Beziehung der Empfindungen zu der Außenwelt besteht darin, daß in ihnen die Orientierung über das Geschehene und Wechselnde entschieden bevorzugt ist vor der über das Zuständliche und Beharrende. Das Auge übertrifft in der raschen Wahrnehmung von Helligkeiten und Farben bei weitem die empfindlichsten photographischen Platten; es vermag sozusagen Momentaufnahmen von Sternen 5. und 6. Größe zu machen. Aber dafür ist es nun auch für langdauernde Zeitaufnahmen nicht geeignet. Schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit sieht es das mit fester Fixation betrachtete Helle dunkler, das Dunkle heller, das Farbige grauer. Es paßt sich den einwirkenden Reizen bei längerer Dauer an, adaptiert sich ihnen, wie der technische Ausdruck lautet, so daß sie ihm einen zunehmend geringeren, statt des auffallenden extremen einen mittleren und neutralen Eindruck machen. Der gleichen Erscheinung der Adaptation begegnen wir fast auf allen anderen Empfindungsgebieten. Dauernde Berührungen, dauernde Temperaturen, dauernde Gerüche hören wir fast schlechthin auf zu empfinden. Das von dem gerade Bestehenden Abweichende dagegen, das Neue gelangt sogleich und eben wegen der vorangegangenen Anpassung an ein anderes meist in besonderer Stärke zum Bewußtsein. Offenbar eine für die Kampfw Zwecke des Organismus und der Seele sehr nützliche Einrichtung. Das Gefährliche im Kampf sind die Überraschungen.

Bevorzugte
Empfindungs-
fähigkeit für
Bewegung und
Veränderung.

Verglichen mit höheren Tieren steht der Mensch in seiner sinnlichen Aus- rüstung nicht gerade an der Spitze. Die Vögel übertreffen ihn an Schärfe des Gesichts (die wunderbaren Orientierungsleistungen der Brieftauben sind allein durch das Auge möglich), die Hunde und andere Tiergeschlechter an Feinheit des Geruchs. Da die Gerüche meist am Boden haften, so wird beim Menschen mit seinem aufrechten Gange die Fähigkeit des Riechens nicht genügend ge- übt und ist allmählich zurückgegangen. In bezug auf das Hören scheint er den bestausgerüsteten anderen Wesen nicht nachzustehen. An Feinheit der Hautempfindungen übertrifft er sie vielleicht. Daß er in einer Hinsicht, näm- lich für die Wahrnehmung der Lage und Bewegungen seines eigenen Körpers, ganz besonders reichlich ausgestattet ist, wurde schon bemerkt: nämlich durch den Besitz des für die Wassertiere unbedingt lebenswichtigen, für ihn aber nicht durchaus erforderlichen Bogengang- und Otolithenorgans (S. 158). Da- für ist er in einer anderen Hinsicht, wie übrigens auch die Tiere, verhältnis- mäßig knapp bedacht: nämlich für die direkte Wahrnehmung der elektro- magnetischen Vorgänge, die in der Welt eine so große Rolle spielen. Nur inner- halb der geringen Breite von etwa einer Oktave kommen sie ihm als eigen- artige und nach ihrer Schwingungsfrequenz verschiedene Vorgänge, nämlich als Farben, zum Bewußtsein.

Menschen- und
Tiersinne.

Zur Funktion
des Auges.

Verhältnismäßig noch unvollkommen unterrichtet sind wir über die Art und Weise, wie die besonderen Eigentümlichkeiten und Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen Arten des Empfindens durch entsprechende Eigentümlichkeiten der sie vermittelnden Organe bedingt werden, über das, was man als Theorie des Sehens, Hörens usw. zu bezeichnen pflegt. Vor etwa einem Menschenalter schien vieles bereits befriedigend geklärt, was sich seitdem wieder verdunkelt hat. Die emsige Vermehrung unserer Kenntnisse des tatsächlichen Verhaltens der Dinge hat erkennen lassen, daß ihre inneren Verwicklungen viel größer sind, als man sich zunächst vorgestellt hatte. Nur eine Einsicht, das Auge betreffend, darf als hinreichend gesichert gelten, um sie hier mitzuteilen. Unser Auge ist ein Doppelorgan; es umschließt zwei sich ergänzende, aber doch verschiedenen Zwecken dienende Apparate: den einen für das Sehen in der Dämmerung und im Dunkeln, den anderen für das Sehen im Hellen. Jeder Zweck wird verwirklicht durch bestimmte Formelemente, die in den äußeren Schichten der Netzhaut des Auges mosaikartig ineinander gearbeitet sind. Dem Dämmerungssehen dienen die sogenannten Stäbchen mit einem in ihnen enthaltenen lichtempfindlichen Stoff, dem Sehpurpur. Sie finden sich überwiegend in den peripheren Teilen der Netzhaut; nach ihrer Mitte zu werden sie seltener, im Zentrum fehlen sie gänzlich. Ihre einzige Funktion besteht in der Vermittlung der Empfindung eines schwachen Weiß oder vielmehr Bläulichweiß, wie bei einer Mondscheinlandschaft, natürlich noch in verschiedenen Stärkegraden. Die Funktion des Hellsehens haben die sogenannten Zapfen, die gerade die Mitte der Netzhaut, die Stelle des deutlichsten Sehens, allein ausfüllen, in ihrer nächsten Umgebung noch ziemlich reichlich, weiterhin aber nur spärlich vertreten sind. Sie vermitteln die ganze Mannigfaltigkeit unseres Farbensehens. Auf diesen Verhältnissen beruht es, daß uns „bei Nacht alle Katzen grau“ erscheinen, d. h. daß wir keine Farbenunterschiede, sondern nur noch Helligkeitsunterschiede wahrnehmen; der Hellapparat ist eben außer Funktion gesetzt. Ferner, daß wir in der Dämmerung die Formen schlechter erkennen, z. B. nicht mehr lesen können; die Gegend des schärfsten Sehens funktioniert nicht mehr hinreichend. Ja, zur Wahrnehmung sehr schwacher Eindrücke, z. B. der lichtschwächsten Sterne, muß man geradezu an diesen vorbei, statt direkt nach ihnen hin visieren, wie den Astronomen wohl bekannt ist. Was beim Menschen vereinigt ist, ist bei Tieren bisweilen getrennt. Hühner z. B. und Schlangen haben nur den Hellapparat; bei den Nachttieren ist der Dunkelapparat zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend entwickelt. Daher kommt es, daß die Hühner mit der Sonne zu Bett gehen, während die Fledermäuse dann erst ihren Flug beginnen. In sehr seltenen Fällen findet man auch Menschen, die vermutlich nur einen, nämlich den Dunkelapparat besitzen: die sogenannten total Farbenblinden. Sie sehen alles grau in grau, haben dabei aber — eben wegen Fehlens des Hellapparates — eine große Lichtscheu und ferner — wegen der Funktionsuntüchtigkeit des Netzhautzentrums — nur die geringe Sehschärfe des indirekten Sehens.

Durch ihre Empfindungen wird die Seele unterrichtet über die Außenwelt. Aber es wäre schlecht um sie bestellt, wenn sie darauf beschränkt wäre. Das Vergangene und das Zukünftige und andererseits das hinter dem nächsten Hügel Verborgene würde für sie nicht existieren. Von der größten Wichtigkeit für ihre Betätigung in der Außenwelt ist es daher, daß sie noch durch eine zweite Art von Erlebnissen von ihr Kenntnis besitzt, durch Vorstellungen oder Gedanken. Sie vermag die Dinge noch irgendwie zu sehen mit geschlossenen Augen und noch irgendwie zu hören mit verstopften Ohren. Ich denke an einen Löwen und erkenne deutlich, er sieht ganz anders aus als ein Pferd, oder an meine letzte Gasthofswohnung und sehe deutlich, wie verschieden sie ist von meinem Arbeitszimmer.

Inhaltlich enthalten die Vorstellungen nichts Neues verglichen mit den Empfindungen. Es gibt von ihnen sovieler Arten wie von diesen, mit ebenso vielen Besonderheiten, wie diese sie haben. Was man nicht empfinden kann, kann man auch nicht vorstellen; und wo Vorstellungen von dem Empfundenen abweichen oder darüber hinausgehen, in den Erzeugnissen der Phantasie z. B., da geschieht es doch nur durch Umordnung von Elementen, die zuvor in anderen Kombinationen als Empfindungen erlebt wurden. Gleichwohl wird der Empfindungsinhalt in den Vorstellungen nicht völlig getreu, sondern mit eigenartigen Veränderungen abgebildet. Die Vorstellungen haben eine nicht näher zu beschreibende, aber jedermann bekannte Blässe und Körperlosigkeit, verglichen mit der Greifbarkeit und sozusagen Materialität der Empfindungen. Die vorgestellte Sonne leuchtet nicht und die vorgestellte Glut ihrer Tausende von Wärmegraden wärmt nicht. Nur in besonderen Fällen, z. B. in der Jugend und bei einzelnen Individuen, erheben sie sich zu solchen Graden sinnlicher Lebhaftigkeit, daß sie wohl mit schwächsten Empfindungen verglichen und verwechselt werden können. Bei irgendwie reichhaltigen Empfindungen weiter sind die ihnen entsprechenden Vorstellungen lückenhafter und ärmer an unterscheidbaren Merkmalen, und endlich drittens charakterisieren sie sich durch eine ihnen eigentümliche Flüchtigkeit und Unbeständigkeit. Man will sie festhalten, aber man merkt, wie sie entschwinden; auf einmal sind sie durch andere ersetzt, oder sie verfließen und verwandeln sich wie kaleidoskopische Figuren.

Alles das ist natürlich nicht ohne Nachteile für die stellvertretende Bedeutung der Vorstellungen, aber zugleich auch von den größten Vorteilen. Indem die Vorstellungen gleichzeitig Abbilder und doch zum Teil nur Zeichen und Abkürzungen der empfindbaren Dinge sind, erleichtern sie der Seele aufs wirksamste deren Beherrschung; bei allzugroßer Ähnlichkeit mit den Dingen würden sie in die Irre führen, wie die Halluzinationen. Gerade durch ihre Lückenhaftigkeit und Flüchtigkeit ferner ermöglichen sie der Seele die Bewältigung einer größeren Vielheit der ihr zum Bewußtsein gebrachten Dinge, sowohl in jedem einzelnen Augenblick wie innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes; sie verhelfen ihr zu einer schnelleren und vielseitigeren Orientierung über die Außenwelt.

3. Die Gefühle.

Als dritte Klasse seelischer Elementargebilde pflegt man den Empfindungen und Vorstellungen die Gefühle von Lust und Unlust an die Seite zu stellen, würde sie ihnen aber vielleicht besser als etwas Andersartiges gegenüberstellen. Sie sind nichts Selbständiges und für sich Vorkommendes wie jene; sie treten immer nur auf als Begleiterscheinungen irgendwelcher Empfindungen oder Vorstellungen, als etwas an sie Gebundenes, ihnen Anhaftendes. Gleichwohl aber — und darin besteht eine gewisse Schwierigkeit für die richtige Auffassung des Verhältnisses — darf diese Gebundenheit auch nicht als eine zu enge aufgefaßt werden. Das mit bestimmten Empfindungen oder Vorstellungen verbunden auftretende Gefühl wird nicht wie diese im wesentlichen durch äußere Ursachen bestimmt; es kann nicht nur seinem Grade, sondern selbst seiner Art nach in anscheinend gleichartigen Fällen doch sehr verschieden sein. Der Geschmack des Honigs oder der Klang einer Melodie als bloßes sinnliches Erlebnis ist zu verschiedenen Zeiten nahezu identisch. Aber diese gleichen sinnlichen Eindrücke können für das Gefühl je nach Umständen intensiv lustvoll oder indifferent oder gar direkt unlustvoll sein.

Die Gebundenheit der Gefühle an die entsprechenden Empfindungen und Vorstellungen ist also eine eigentümlich freie; es kommt außer auf deren Inhalt noch auf manches andere an. So z. B. auf die in der Seele sonst noch vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen und auf die dadurch entstehenden Zusammenhänge und Gegensätze. Dieselben Farben oder Linien können zu schönen und zu häßlichen Mustern verwebt sein, dieselben Schilderungen und Gedanken zu einem anziehenden oder abstoßenden Buch. Ferner auf die Häufigkeit der Wiederkehr der gleichen seelischen Erlebnisse. Für die sich an sie anschließenden Gefühle besteht eine an die oben (S. 161) erwähnte Adaptation anklingende Erscheinung: bei häufiger Wiederholung derselben Inhalte wird das mit ihnen verbundene Gefühl schwächer und schwächer; wir stumpfen gegen das öfter Erlebte ab bis zur Gleichgültigkeit. Endlich aber kommt es nicht wenig auch auf die bereits bestehenden, durch irgendwelche anderen Eindrücke geweckten Gefühle an. Der Kummervolle oder der Verdrießliche, sie erleben dieselben Begegnisse mit ganz anderen Gefühlen als der Heitere oder der Hoffnungsvolle.

Die Gefühle sind somit nicht Begleiterscheinungen der Empfindungen und Vorstellungen, die durch diese schon fest bestimmt sind; sie hängen vielmehr zugleich noch ab — und darin liegt ihre große allgemeine Bedeutung — von einem anderen Faktor: nämlich von der Beziehung der einwirkenden objektiven Vorgänge zu Wohl und Wehe des Organismus oder der sein Innenleben ausmachenden Seele. Durch die Gefühle erhalten die von der Außenwelt Kunde gebenden Eindrücke die Bewertung, deren die Seele bedarf, um die objektiven Dinge für den Kampf um die Selbsterhaltung richtig zu verwenden. Und zwar zeigen die Gefühle der Lust an, daß die sie hervorrufenden Eindrücke oder deren Ursachen unter den gegenwärtigen Umständen dem Organismus oder seinen zunächst in Anspruch

genommenen Organen angemessen und förderlich sind, und die Gefühle der Unlust umgekehrt, daß die jeweiligen Einwirkungen unangemessen und schädigend sind.

Durch manche Besonderheiten der Gefühle werden große Verwicklungen der seelischen Bildungen und dadurch wieder große Erschwerungen ihres Verständnisses hervorgebracht. Die sich an Vorstellungen heftenden Gefühle z. B. entlehnen ihren Charakter ursprünglich durchaus von den betreffenden Empfindungen: vorgestellte Prügel sind unangenehm, weil die wirklich empfundenen es waren. Aber durch die Verknüpfung der Vorstellungen können darin oft vollständige Verkehrungen eintreten: die Erinnerung an ein unangenehmes Erlebnis kann bei aller Peinlichkeit zugleich zu einer Quelle von Lust werden. Weiter aber heften sich die Gefühle, wie erwähnt, nicht nur an einzelne Empfindungen und Vorstellungen, sondern zugleich auch an deren Verhältnisse und Beziehungen, an ihr räumliches Nebeneinander, ihr Nacheinander usw. In jede Mehrheit von Empfindungen und Vorstellungen spielt also eine ungeheure Menge von Gefühlstörungen hinein. So verschieden sie sind, sind sie doch sämtlich Glieder derselben einfachen Mannigfaltigkeit, sämtlich Gefühle verschiedener Grade von Lust und Unlust. Und eben dadurch vereinigen und vereinheitlichen sie sich doch auch wieder bis zu einem gewissen Grade: sie fließen zusammen und unterstützen sich, soweit sie derselben Art, und sie heben sich auf oder kompensieren sich teilweise, soweit sie entgegengesetzter Art sind. Daher das zugleich Einheitliche und doch unerschöpflich Mannigfache solcher Bildungen wie Liebe, Stolz, Ehrgefühl.

Als eine letzte Klasse seelischer Elemente, wie es üblich ist, Triebe und Willensakte zu nennen, besteht keine Veranlassung. Freilich sind auch sie etwas Elementares, aber doch in anderem Sinne als die bisher aufgezahlten Gebilde. Worin besteht ein Trieb, z. B. der Nahrungstrieb eines ganz jungen Kindes? Nun, zunächst in stark unlustbetonten Empfindungen, wie Hunger oder Durst, und in mannigfachen reflektorisch hervorgerufenen Bewegungen, wie Schreien, Sichherumwerfen usw. Indem diese geschehen, werden sie bewußt in Empfindungen von Spannungen der Muskeln und Verschiebungen der Glieder, in kinästhetischen Empfindungen also (S. 157), denen dann die Beseitigung der Unlust zu folgen pflegt. Zwei Gruppen von Empfindungen mithin lassen sich hier und so bei jedem Trieb unterscheiden: die eine beliebiger Art und stark gefühlsbetont, die andere herrührend von reflektorischen Bewegungen, die objektiv das Resultat haben, Unlust zu beseitigen oder Lust dauernd zu erhalten; etwas anderes ist für die Seele nicht vorhanden. Indem nun aber solche Triebe und ihre Änderungen wiederholt erlebt werden, hinterbleiben mit immer größerer Deutlichkeit Vorstellungen von dem befriedigenden Endergebnis des ganzen Prozesses. Schließlich werden diese schon bewußt, wenn der dazu führende Vorgang überhaupt erst einsetzt. Mit dem Auftreten der quälenden Hungerempfindung z. B. stellt das Kind auch schon die Flasche vor, die ihm Sättigung bringt, die Mutter, die mit ihr heraneilt, usw. Damit ist aus dem Triebe ein einfacher Willensakt geworden. Der Wille enthält

Triebe und
Willensakte.

zunächst den Trieb mit den zu ihm gehörigen Empfindungen und Gefühlen, daneben aber noch ein weiteres: die geistige Vorwegnahme eines Endgliedes der empfundenen Tätigkeiten, das zugleich als lustvolle Beendigung der gegenwärtigen Unlust oder als Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Lust vorgestellt wird. Der Wille ist der vorausschauend gewordene Trieb. Von neuen Elementen aber außer den bereits besprochenen kann, wie man sieht, dabei nicht die Rede sein; außer Empfindungen, Lust- oder Unlustgefühlen, Vorstellungen ist nichts vorhanden.

II. Die Grundgesetze des seelischen Geschehens. Die der Seele zugeführten und sie über die Außenwelt unterrichtenden Eindrücke nimmt sie nicht einfach auf, wie sie auf sie eindringen, sondern sie zeigt ihnen gegenüber mannigfache selbständige Verhaltensweisen, in denen sich eben die Eigenart ihres Wesens und besonders auch ihrer Zwecke bekundet. Im wesentlichen sind ihrer vier zu unterscheiden, die paarweise in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen. Sie werden kurz bezeichnet durch die Namen Aufmerksamkeit und Gedächtnis, Übung und Ermüdung.

Aufmerksam-
keit.

Ein Schiff, das mehreren verschiedenen Einwirkungen, wie der Kraft seiner Schraube, des Windes, der Strömung, gleichzeitig ausgesetzt ist, folgt ihnen allen zugleich, und der Ort, den es nach einer gewissen Zeit einnimmt, ist derselbe, wie wenn jene einzelnen Kräfte isoliert die gleiche Zeit nacheinander eingewirkt hätten. Sein Verhalten, wie das der äußeren Dinge überhaupt, einem gleichzeitigen Angriff verschiedener Kräfte gegenüber wird beherrscht von dem Gesetz der Resultantenbildung. Völlig anders das Verhalten der Seele. Wenn sie gleichzeitig vieles zu sehen bekommt, wie eine Volksszene auf der Bühne, vieles zu hören, wie die Musik eines Orchesters, und wenn außer den hierin schon enthaltenen Anlässen zum Auftreten von mancherlei Gedanken noch andere auf sie einwirken, wie etwa ein leises Geflüster in der Nachbarschaft, so ist das Ergebnis ganz und gar nicht dasselbe, wie wenn alle diese Einwirkungen zeitlich getrennt voneinander sie trafen. Wird ihr genügend Zeit gelassen, so vermag sie sehend, hörend, vorstellend allen an sie herantretenden Einzelforderungen gerecht zu werden. Soll alles auf einmal geschehen, so ist sie dazu nicht mehr imstande; ihre Leistungsfähigkeit ist begrenzt. Nicht alle Empfindungen und Vorstellungen, deren objektive Ursachen vorhanden sind, werden ihr bewußt. Einzelne besonders günstige Einwirkungen setzen sich durch und rufen die ihnen möglichen Wirkungen auch tatsächlich hervor. Aber es geschieht stets auf Kosten zahlreicher anderer. Und je energischer die Wirkung einzelner Ursachen sich Bahn bricht, d. h. je deutlicher und stärker einzelnes Gesehene oder Gehörte oder Gedachte in der Seele Geltung gewinnt, desto schwächer und unmerklicher werden die Wirkungen der übrigen. Sie sind nicht völlig verloren für die Seele, aber sie machen sich nicht gesondert bemerklich, sondern gehen zu einem mehr oder weniger einheitlichen Totaleindruck zusammen; sie bilden einen diffusen Hintergrund der klar bewußten Erlebnisse.

Man bezeichnet diese Auswahrscheinung als Enge des Bewußtseins, oder auch — viel häufiger — als Aufmerksamkeit, ihr Gegenteil als Zerstreuung. In der ganzen Breite des anorganischen Geschehens ist nichts diesem Vorgange Ähnliches zu finden; das Seelenleben beherrscht und charakterisiert er in jeder seiner Äußerungen. Geistige Arbeit verträgt sich nicht mit dem Anhören von Kindergeschrei; beim Ausmerzen von Druckfehlern kann man nicht auf den Sinn des Geschriebenen achten usf.

Für die populäre Vorstellung besteht das Aufmerken in reinen Willkürakten der Seele. Je nach ihren Interessen „wendet sie ihre Aufmerksamkeit“ diesen Dingen zu und von jenen ab. Es bedarf keiner Worte, daß eine so mythologische Auffassung unmöglich ist. Die Bevorzugungen und Vernachlässigungen, in denen das Aufmerken und Zerstreuung besteht, sind streng gesetzmäßige Folgen bestimmter Eigentümlichkeiten oder bestimmter Beziehungen der die Seele treffenden Eindrücke. Von diesen sind namentlich zwei von Bedeutung.

Erstens der Gefühlswert der Eindrücke. Stark lustbetonte oder unlustbetonte Empfindungen und Vorstellungen setzen sich in der Seele leichter durch, machen sich stärker geltend als indifferente Erlebnisse. Was in meiner Nähe Gutes oder Schlimmes über mich selbst gesprochen wird, höre ich leicht, auch wenn es leise geäußert und also physisch nur schwer vernehmbar ist. Alles was man als Weckung der Aufmerksamkeit durch Interesse bezeichnet, gehört hierher. Denn Interesse ist nichts als ein Gefühl der Lust, hervorgebracht durch das Entgegenkommen, das ein neu auftretender Eindruck bei früher erworbenen Vorstellungen findet. Nun sind die Gefühle der Lust und Unlust, wie vorhin gezeigt, Symptome des der Seele und dem Organismus Förderlichen und Schädlichen. Somit werden von den auf die Seele einwirkenden und sie über die Außenwelt unterrichtenden Eindrücken vorwiegend diejenigen für sie wirksam, die für sie selbst, für ihr Wohl und Wehe von besonderer Wichtigkeit sind.

Eine zweite Ursache für das Aufmerken ist die Verwandtschaft der an die Seele herantretenden Eindrücke mit dem zurzeit gerade in ihr Vorhandenen. Wenn bestimmte Vorstellungen im Bewußtsein sind, so erzwingen sich neben ihnen besonders leicht solche Empfindungen Beachtung, die das in jenen Vorstellungen Gedachte in sinnlicher Wirklichkeit enthalten, sowie solche Vorstellungen, die jene vorhandenen näher ausführen oder mit ihnen verwandt sind. Das leichtere Bewußtwerden dessen, was man beobachtet, beruht z. B. hierauf. Außer dem Wohl und Wehe der Seele ist es also die Beziehung zu dem jeweilig in ihr herrschenden Gedankenlauf, die die Auswahl unter den auf sie andringenden Einwirkungen bestimmt.

Die Aufmerksamkeit ist eine Erscheinung der Auswahl und Einschränkung. Aber in glücklicher Ergänzung dieser ersten Gesetzmäßigkeit wird die Seele nun von einer zweiten beherrscht: sie geht gleichzeitig auch über das durch äußere Ursachen von ihr Geforderte hinaus und leistet unter Umständen weit mehr, als direkt von ihr verlangt wird. Wenn nämlich das, was sich zur-

zeit in der Seele durchsetzt und zum Bewußtsein gelangt, in gleicher oder ähnlicher Gestalt früher schon einmal von ihr erlebt worden ist, so ergänzt und bereichert sie es jetzt durch Vorstellungen von dem, was früher damit verbunden war oder darauf folgte, ohne daß doch die früheren Ursachen des Verbundenen jetzt vorhanden zu sein brauchen. Sehe ich den Himmel sich verdunkeln und die Bäume sich biegen unter der Gewalt des Sturmwindes, so weiß ich, es folgt ein Gewitter. Riecht es nach Karbol oder Jodoform, so sehe ich mich um nach jemand mit einem Verbands. Überall erweitert und vervollständigt sich mir das unmittelbar Gegebene auf Grund früherer Erfahrungen.

Die allgemeine Tätigkeit der Seele zu diesem Verhalten bezeichnet man als Gedächtnis, seine Äußerung als Reproduktion oder Assoziation. Die ungeheure Wichtigkeit dieser Leistung liegt auf der Hand. Die Natur wiederholt sich. Was sie in Begleitung oder als Folgeerscheinung gewisser Umstände früher gebracht hat, bringt sie bei Wiederkehr der gleichen oder ähnlichen Umstände auch wieder; nicht ausnahmslos, aber doch überwiegend häufig. Indem nun die Seele das früher Dagewesene in Gedanken reproduziert, besitzt sie zumeist eine Kenntnis des objektiv Vorhandenen, noch ehe es direkt auf sie eingewirkt hat; und so vermag sie sich auch in ihren Gegenwirkungen dem räumlich und zeitlich Entlegenen anzupassen und im Kampf mit den Dingen Umsicht und Voraussicht zu betätigen.

Natürlich besteht nun für eine Seele von einigermaßen ausgedehnten Erfahrungen für jedes Erlebnis, das sie gerade erfüllt, eine große Vielheit von Reproduktionsmöglichkeiten. Ein Blatt Papier, wie ich es gerade vor mir sehe, oder Gedanken, wie sie mich jetzt gerade beschäftigen, sind mir in zeitlicher Verknüpfung mit zahlreichen verschiedenen Dingen schon vorgekommen, sie haben auch Beziehungen der Ähnlichkeit nach verschiedenen Seiten hin. Welche Wege unter den zahlreichen als möglich erscheinenden wird mein Vorstellen nun wirklich einschlagen? Das hängt von einer großen Anzahl verschiedener Einflüsse ab. Aber es ist stets die streng gesetzmäßige Resultante des Wettbewerbs zahlreicher, je nach Umständen verschieden starker Faktoren. In den letzten Jahrzehnten hat man die meisten von diesen der experimentellen Untersuchung zu unterwerfen verstanden und dabei sowohl manches gesichert und als fundamental nachgewiesen, was aus früheren, aber weniger zuverlässigen Erfahrungen schon bekannt war, als auch manches Neue gefunden.

Einiges davon sei kurz berührt.

Besonders leicht reproduziert unter sonst gleichen Umständen wird das jüngst bewußt Gewesene. In der ersten Zeit nach der Vergegenwärtigung oder Einprägung eines Inhaltes tritt er oft bei so geringfügigen Anlässen wieder ins Bewußtsein, daß er dauernd zu beharren scheint (Perseveration). Danach vermindert sich die Reproduktionsmöglichkeit mit großer Schnelligkeit; die Sache wird vergessen. Weiterhin aber schreitet dieser Prozeß dann mit einer erstaunlichen Langsamkeit fort: noch nach mehr als 20 Jahren konnte

ich z. B. sichere Nachwirkungen von dem einmaligen Erlernen eines Gedichtes nachweisen. Es geht also so leicht nichts völlig für die Seele verloren, wenn es auch sehr bald schon nicht mehr aus freien Stücken reproduziert werden kann.

Das wichtigste Mittel für die Sicherung der Reproduktion eines bestimmten Inhalts ist, abgesehen von der Konzentration der Aufmerksamkeit auf ihn, seine öftere Wiederholung. Die nähere Untersuchung dieses Faktors ist besonders häufig geschehen und hat u. a. die wertvolle Bestätigung eines durch die Praxis des Unterrichts längst als zweckmäßig gefundenen Verfahrens ergeben. Um die Einprägung und längere Festhaltung eines Stoffes zu sichern, ist es nicht vorteilhaft, sie durch massenhafte einmalige Häufung von Wiederholungen erzwingen zu wollen, sondern vielmehr, die Wiederholungen je in geringerer Häufigkeit über eine längere Zeit zu verteilen, also wieder und wieder zu dem Stoff zurückzukehren und ihn, wenn auch jedesmal nur mit einigen Wiederholungen, immer aufs neue der Seele vorzuführen. Stetige Repetitionen sind mithin für die Gewinnung dauernder Herrschaft über einen Stoff unerlässlich, und eine auf kürzere Zeit zusammengedrückte, wenn auch viel intensivere Beschäftigung mit ihm vermag ihren Wert nicht zu ersetzen.

Daß die Gedächtnisbegabung verschiedener Individuen eine höchst verschiedene ist, hat man natürlich zu jeder Zeit bemerkt. Aber auch hier ist wieder erst durch neuere Untersuchungen einige Aufklärung gebracht worden über die Arten der vorkommenden Verschiedenheiten, sowie — zum Teil wenigstens — über ihre tiefere Begründung. U. a. gehört die Verschiedenheit der sogenannten Gedächtnis- oder Auffassungstypen hierher. Die verschiedenen Arten von Empfindungen, wie Töne, Farben usw., haben für das Vorstellungsleben der verschiedenen Individuen vielfach eine sehr verschiedene Bedeutung. Die einen (visueller Typus) bevorzugen Gesichtsvorstellungen. Sie reproduzieren Formen und Farben leicht und mit großer Lebhaftigkeit, sehen das bloß Gedachte gleichsam halb sinnlich vor sich und vermögen es nach rechts und links, nach oben und unten zu verfolgen und deutlich zu unterscheiden. Bei anderen (auditiver Typus) spielen Gehörsvorstellungen eine bevorzugte Rolle, wieder bei anderen (motorischer Typus) die von Bewegungen, besonders der Sprachorgane, herrührenden Vorstellungen. Extreme Fälle dieser verschiedenen Einseitigkeiten sind selten; im allgemeinen handelt es sich nur um ein gewisses Überwiegen einer Vorstellungsart. Natürlich aber bedingen nun diese individuellen Unterschiede mannigfache Verschiedenheiten in den Äußerungen des Gedächtnisses. Der ausgeprägt Visuelle verwechselt z. B. bei der Reproduktion leicht ähnlich aussehende Elemente, der Auditive leicht ähnlich klingende.

Bei häufiger Wiederkehr derselben Anforderungen an die Seele entspricht Übung. sie ihnen mit immer größerer Vollkommenheit und doch zugleich mit immer geringerem Kraftaufwand. Diese Erscheinung wird als Übung bezeichnet. Sie äußert sich auf verschiedene Weise. Auf dem Gebiet des sinnlichen Emp-

findens besteht sie in einer Verfeinerung der Leistungen: auch schwächere Reize werden noch gehört, gesehen, geschmeckt usw., namentlich werden geringere Unterschiede der Farben, Töne, Berührungen usw. noch wahrgenommen und richtig beurteilt, wenn die objektiven Einwirkungen häufiger, als wenn sie seltener erfolgen. In anderen Fällen finden wir eine Erweiterung der Leistung: ein Akt der Aufmerksamkeit umfaßt eine größere Fülle von in Betracht kommenden Gedanken; die Gesamtheit der dauernd im Gedächtnis sozusagen aufbewahrten und also reproduktionsfähigen Vorstellungen nimmt bis zu einem gewissen Grade zu usw. Wieder in anderen Fällen bewirkt die Übung eine Beschleunigung der Leistungen: die gleiche Zahl von wahrnehmbaren Einzelheiten wird rascher überblickt, die gleiche Zahl von Elementen in geringerer Zeit dem Gedächtnis eingepreßt oder reproduziert; die Schnelligkeit des Lesens, des Denkens, der Ausführung von Bewegungen steigert sich.

In der Erscheinung der Übung haben wir mithin eine wunderbare Vervollkommnung der Anpassung der Seele an die Umgebung, in der sie ihre Selbsterhaltung erstrebt. Durch die Assoziation paßt sie sich den häufig wiederkehrenden Vorgängen an, indem sie deren Verwicklungen und Verlauf vorwegnimmt, noch ehe diese für sie sinnliche Wirklichkeit gewonnen haben. In der Übung betätigt sie eine noch weitergehende Anpassung an die besonders häufigen und im ganzen dadurch wohl besonders wichtigen Vorgänge.

Ermüdung. Wenn die Wiederholungen einer seelischen Leistung in größerer Häufigkeit unmittelbar aufeinander folgen, so rufen sie die Erscheinung der Ermüdung, d. h. eine zunehmende Verschlechterung der Leistung, hervor. Die Empfindlichkeit für äußere Reize und für ihre Unterschiede wird stumpfer; die Aufmerksamkeit läßt sich weniger energisch konzentrieren und ist zugleich weniger umfassend; die Aufnahme neuer Vorstellungen in das Gedächtnis ist erschwert usw.

Die Ermüdung ist offenbar eine Schutz- und Abwehrmaßregel der Seele. Längere und zugleich stärkere Inanspruchnahme durch eine bestimmte Art von Leistungen würde sie schädigen; sie vermag den Anforderungen auch nicht mehr gerecht zu werden und entzieht sich ihnen daher. Bei der Kontinuität der organischen Einrichtungen aber kann sie das Zuviel nicht erfolgreich abwehren, wenn sie nicht schon bei dem Wenig einen Anfang macht. Die ersten Spuren der Ermüdung zeigen sich daher schon bald nach dem Beginn einer mehrfach wiederholten geistigen Tätigkeit, und zwar zunächst in einer zunehmenden Beeinträchtigung der Übungsfortschritte. Nicht selten führt das zu der auffallenden Erscheinung, daß eine selbst für längere Zeit unterbrochene Tätigkeit unmittelbar nach ihrer Wiederaufnahme besser vollzogen wird als am Ende der vorangegangenen Übungsperiode. Die vorher erworbene Übung besteht dann, wenn auch etwas abgeschwächt, fort; die Ermüdung aber, durch die ihre Wirkungen vorher teilweise verdeckt waren, ist verschwunden, und es entsteht der paradoxe Anschein, als ob die Befähigung zu der Tätigkeit in der übungsfreien Zwischenzeit Fortschritte gemacht hätte.

Die große praktische Bedeutung, die die Ermüdung durch ihre Beziehung zur Schädigung des Seelenlebens und des Organismus besitzt, hat in den letzten Jahren zu zahlreichen Untersuchungen ihres näheren Verhaltens geführt. Namentlich die durch den Schulunterricht bewirkte Ermüdung hat die Geister viel beschäftigt. Aber befriedigende Aufklärung hierüber hat bei der großen Verwicklung der Dinge erst in geringem Maße gewonnen werden können. Vor allem ist es die Frage geeigneter Prüfungsmethoden, die hier Schwierigkeiten bereitet. Außerdem aber: wenn auch in einem bestimmten Falle geistige Ermüdung auf irgendwelche Weise unzweifelhaft als vorhanden festgestellt ist, so fehlt uns einstweilen noch jede Möglichkeit zu entscheiden, ob und wann sie nun als schädlich betrachtet werden muß.

III. Die seelischen Gegenwirkungen. Die von der Außenwelt kommenden und von der Seele teils auslesend, teils bereichernd aufgenommenen Eindrücke rufen nun zugleich zahlreiche Gegenwirkungen hervor, die als Bewegungen der körperlichen Organe zutage treten und wieder an die Außenwelt übergehen. Unter den Verwicklungen des ausgebildeten Seelenlebens ist dieser Zusammenhang oft verdunkelt. Aber ursprünglich besteht er durchaus. Von Hause aus wird jede Einwirkung der Außenwelt auf die Seele von dieser mit mannigfachen Bewegungen beantwortet: Bewegungen der vermittelnden Sinnesorgane, der Arme und Beine, des Kopfes, der Sprachwerkzeuge, auch Bewegungen innerer Organe, wie des Herzens und der Blutgefäße, der Lunge usw.

Diese Bewegungsreaktionen haben, abgesehen von den sogenannten Ausdrucksbewegungen, einen zweifachen Charakter. Die einen zielen direkt ab auf die Erhaltung des Organismus. Die für ihn im ganzen oder für seine Organe förderlichen Reize werden festgehalten, zu längerer Einwirkung veranlaßt oder direkt in den Körper aufgenommen. Schädliche und störende Reize dagegen werden abgewehrt und der Körper wird ihrer weiteren Einwirkung möglichst entzogen.

Daneben aber gibt es noch eine zweite Klasse ursprünglicher Bewegungsreaktionen. Wenn eine Katze eine Maus erblickt, so erhascht sie sie und frißt sie auf; das ist zweckmäßig für ihre Erhaltung. Aber in der Regel läßt sie sie vorher noch einige Male laufen und erhascht sie wieder, obwohl dabei doch eine gewisse Möglichkeit des Entwischens besteht. Und wenn sie ein Garnknäuel oder eine rollende Kugel erblickt, so behandelt sie diese mit Haschen und Loslassen ganz ähnlich wie eine Maus, obwohl sie über ihre Ungenießbarkeit doch sogleich im klaren sein muß. Ganz ebenso beantwortet auch der Mensch außer mit Erhaltungsreaktionen wie den vorhin erwähnten eine große Fülle der ihn treffenden Eindrücke mit Bewegungen, denen ein unmittelbarer Wert für seine Erhaltung gar nicht zukommt: Strampeln und Zappeln, Zerreißen und Zusammensetzen, Herumbalgen usw. Menschen und Tiere kämpfen nicht nur mit den Dingen, sie spielen auch mit ihnen. Was in solchem Spielen verwirklicht wird und seinen Sinn ausmacht, ist die Betätigung

ihrer Organe und ihrer Kräfte, die Ausbildung, Übung und Erhaltung der ihnen verliehenen Fähigkeiten. Die in dem Spiel betätigten Kräfte und Fähigkeiten sind aber natürlich keine anderen als die auch für den Kampf mit der Außenwelt in Betracht kommenden. Indem sie also betätigt und dadurch geübt werden, wird der Spielende zugleich auch für seine Erhaltung geschickter gemacht. Die Spielbewegungen, obwohl ihrem Charakter und nächsten Zwecke nach von den Erhaltungsbewegungen verschieden, sind also doch zugleich als Vorbereitungen und Übungen für diese aufzufassen.

Erhaltungsbewegungen und Spielbewegungen sind in großer Mannigfaltigkeit dem Organismus angeboren. Sie bilden eine reiche Mitgift für ihn in seinem Verhalten gegenüber den äußeren Eindrücken. Für die Seele freilich sind sie dabei zunächst sozusagen etwas Draußenstehendes. Vermöge bestimmter Verknüpfungen der nervösen Bahnen werden die einzelnen Einwirkungen mit bestimmten allemal gleichen Reaktionen beantwortet, reflektorisch, ohne daß das Bewußtsein bei dem Erteilen dieser Antworten eine Rolle spielt. Außerdem laufen sie lediglich in einfachen Reihen hintereinander ab. Ein gewisser Eindruck ruft eine gewisse Bewegung hervor: der Anblick eines Gegenstandes z. B. sein Ergreifen und Hinführen zum Munde. Dadurch verändert sich irgend etwas in der Umgebung oder in dem Verhältnis des Organismus zu ihr — der Gegenstand etwa schmeckt bitter — und diese Veränderung gibt unter Umständen Anlaß zu einer neuen Bewegung. In beiden Hinsichten treten nun allmählich Veränderungen ein: die ursprünglich rein reflektorisch den seelischen Vorgängen sich anschließenden Bewegungen werden in gewisser Weise in das seelische Getriebe hineingezogen; zugleich werden sie in mannigfacher Weise verwickelt zu Bewegungen, die gleichzeitig mehreren Eindrücken oder auch objektiv noch gar nicht verwirklichten Eindrücken Rechnung tragen, zu sogenannten Handlungen.

Beziehung der
Bewegungen
zum Seelen-
leben.

Die Ursachen dieser Veränderungen liegen in zwei besonderen Beziehungen der Seele zu den durch ihren Körper geschehenden Bewegungen. Die eine geht gewissermaßen zu der Seele hin: wenn irgendwelche der ursprünglich rein reflektorischen Bewegungen geschehen, so werden sie wahrgenommen, zum großen Teil wenigstens; sie haben nicht seelische Ursachen, aber seelische Wirkungen. Zum Teil werden sie gesehen, zum Teil geben sie zu Hautempfindungen Anlaß, vor allem und durchweg werden sie für die Seele von Bedeutung als kinästhetische Empfindungen (S. 157), also durch die der materiellen Vermittlung der Gelenke, Sehnen, Muskeln entstammenden Eindrücke. Natürlich assoziieren sich nun diese kinästhetischen Empfindungen mit den gleichzeitig in der Seele sonst noch hervorgerufenen Eindrücken optischer, akustischer u. a. Art, und wenn hinterher einmal diese anderen Eindrücke wiederkehren, ohne daß die sie vorher begleitende Bewegung stattfindet, so wird doch der ihr entsprechende kinästhetische Bewußtseinsinhalt als Vorstellung reproduziert. Das aber ist nun von Bedeutung für die zweite Gesetzmäßigkeit, die sozusagen von der

Seele fortgeht: kinästhetische Vorstellungen haben eine Tendenz, eben die Bewegungen wieder hervorzurufen, denen sie selbst ihre Entstehung verdanken; der bloße Gedanke daran, wie einem bei Ausführung einer bestimmten Bewegung zumute ist, bewirkt bei genügender Lebhaftigkeit die Bewegung selbst. Das unwillkürliche halblaute Aussprechen lebhaft gedachter Worte, das Wiegen des Körpers oder doch des Kopfes beim Anhören einer Tanzmelodie, die Mitbewegungen, durch welche Billard- und Kegelspieler den abirrenden Bällen die lebhaft gewünschte Richtung angeben, erläutern diese Gesetzmäßigkeit.

Vermöge dieser beiden Beziehungen werden nun also die ursprünglich bloß reflektorischen Bewegungen zugleich selbst zu seelischen Erlebnissen und zu Betätigungen der Seele. Ein Kind erblicke etwas Glitzerndes, Weißes, ergreife es und führe es, wie die Kinder tun, reflektorisch zum Mund. Zufällig ist das Ergriffene ein Stück Zucker; es schmeckt ausgezeichnet und wird von dem Kinde saugend festgehalten und assimiliert. Alle die dabei erlebten Eindrücke, das Aussehen des Gegenstandes, die Arm- und Handbewegungen, der intensiv lustvolle Geschmack und die Saugbewegungen, liegen nun einander zeitlich so nahe, daß sie sich miteinander assoziieren, um so fester, je häufiger ähnliche Erfahrungen gemacht werden. In späteren Fällen wird daher das Kind beim Anblick eines Stückes Zucker sogleich dessen angenehmen Geschmack sowie die von den Arm- und Saugbewegungen herrührenden Empfindungen, die mit ihm verknüpft waren, in der Vorstellung vorwegnehmen, und diese Vorstellungen werden mehr oder weniger starke Ansätze zu den entsprechenden Bewegungen auslösen — der Arm wird sich ausstrecken, Mund und Zunge werden Saugbewegungen machen — auch wenn der Zucker zufällig so liegt, daß er gar nicht ohne weiteres ergriffen werden kann, sondern nur von weitem gesehen wird. Dann will das Kind den Zucker haben, d. h. die ursprünglich rein äußerlich dem Eindruck sich anschließenden Bewegungen und deren Effekte gehen jetzt sozusagen erst durch die Seele hindurch, als Vorstellungen wenigstens, und ihre objektive Verwirklichung wird unter Fortbestehen des ursprünglichen Reflexmechanismus mitbedingt durch diese seelische Vorwegnahme. Auf ähnliche Weise werden Nebenerfahrungen und Folgeerfahrungen, die bei der Ausführung von Bewegungen gemacht werden, für die Seele von Bedeutung, und die ihnen angemessenen Bewegungsreaktionen greifen nun verändernd ein in die durch den Hauptindruck bewirkten. Die Bewegungen werden nicht mehr blindlings drauflos ausgeführt, sondern sie geschehen mit Anpassung an die geistig vorweggenommenen Folgen; sie werden umsichtiger und weitsichtiger.

C. Verwicklungen des Seelenlebens.

I. Die Wahrnehmung. In jedem Augenblick ihres wachen Daseins wird der Seele eine große Fülle äußerer Eindrücke zugeführt; Augen und Ohren, die Haut und die übrigen Sinne sind unausgesetzt tätig, sie über die Vorgänge der Außenwelt und die Veränderungen ihres eigenen Körpers auf dem

Laufenden zu erhalten. Aber was sie nun tatsächlich erlebt als Resultat der empfangenen Einwirkungen, ist sehr erheblich verschieden von der Summe der Empfindungen, die durch jene äußeren Reize an und für sich hervorgerufen werden könnten, d. h. von dem, was der Seele zum Bewußtsein kommen würde, wenn sie bloß eine sinnliche Organisation besäße; es ist zugleich mitbestimmt durch die ganze übrige Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens. Im Unterschied von dem bloßen isoliert gedachten Empfinden bezeichnen wir dieses tatsächliche Erlebnis als Wahrnehmung.

Wie anders sieht ein Zeitungsblatt aus, wenn man es aufrecht, als wenn man es verkehrt in die Hand nimmt. In dem einen Falle, bei verkehrter Betrachtung, eine diffuse Vielheit unverständlicher Einzelheiten, im anderen bestimmte und bekannte Dinge, sinnvoll geordnet zu einzelnen Gruppen oder einem größeren Ganzen. Das erste ist das im wesentlichen durch die bloße Tätigkeit der Sinne zustande gebrachte Resultat. Das andere ist das unter normalen Umständen von der entwickelten Seele wirklich Erlebte. Die Verschiedenheit zwischen beiden aber beruht auf dem Walten von Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Übung.

Auswählender
Charakter des
Wahrnehmens.

In jedem Wahrnehmungsakt kommt zunächst viel weniger zum Bewußtsein, als nach den jeweilig auf die Seele einwirkenden objektiven Reizen an sich möglich wäre. Je nach dem Gefühlswert der Einwirkungen, nach den bisherigen Erfahrungen der Seele, nach den sie augenblicklich erfüllenden Gedanken machen sich einzelne Inhalte vorwiegend geltend auf Kosten zahlreicher anderer, deren objektive Ursachen gleichfalls vorhanden sind und die Sinnesorgane affizieren. Nur einen kleinen Teil der Dinge, die sich in jedem Moment auf meiner Netzhaut abbilden, nehme ich mit vollem Bewußtsein wahr und auch diese nur nach einigen ihrer Eigentümlichkeiten; und wenn ich nun gerade sichtbare Dinge wahrnehme, dann bleiben die gleichzeitig vorhandenen hörbaren oder tastbaren leicht unbeachtet.

Bereichernder
Charakter des
Wahrnehmens.

Dafür aber enthält die Wahrnehmung andererseits wieder viel mehr, als nach den einwirkenden objektiven Reizen allein möglich wäre: die Seele bereichert und durchwebt die rein sinnlich in ihr sich durchsetzenden Eindrücke sogleich mit mannigfachen Vorstellungen auf Grund ihrer früheren Erfahrungen. Was sie unter ähnlichen Umständen wie den gegenwärtigen früher regelmäßig oder häufig erlebt hat, das denkt sie jetzt ausdeutend in das sinnlich Gegebene hinein oder ergänzend zu ihm hinzu, um so lebhafter und zwangsmäßiger, je häufiger jene Erfahrungen gewesen sind. So sehen wir den Dingen ohne weiteres an, wie sie sich anfassen oder wie sie schmecken, ob sie heiß oder kalt, schwer oder leicht sind, obwohl die sinnlichen Augen das natürlich gar nicht lehren können. Alles Sehen oder Hören von Entfernungen der Dinge von unserem Körper beruht auf solchen Ausdeutungen sinnlicher Zeichen, etwa der Größe oder der Färbung von Gegenständen oder der Stärke von Geräuschen, durch hinzuassoziierte Vorstellungen auf Grund früherer Erfahrungen. Aber überhaupt alles Kennen der Dinge, ihrer Eigenschaften und ihrer Namen, alles Verstehen ihrer Bedeutung und ihres Ge-

brauchs besteht in nichts anderem als in dem Hinzudenken der früher durch die verschiedenen anderen Sinne von ihnen gewonnenen Eindrücke. Pathologische Fälle sind lehrreich für den Vorgang. Durch krankhafte Prozesse im Gehirn werden jene assoziativen Bereicherungen bisweilen gestört; dann haben wir, wie sonst nur in der ersten Lebenszeit, ein rein sinnliches Empfinden ohne ein Erkennen und Verstehen der Objekte. Gewisse Kranke z. B. sind ohne nachweisbare Schädigung der Hautempfindlichkeit gleichwohl außerstande, Gegenstände durch bloßes Betasten zu erkennen (Tastlähmung); sobald man ihnen aber erlaubt, sie anzusehen, wissen sie, womit sie zu tun haben.

Charakteristisch für die Wahrnehmung aber ist noch eine dritte Eigentümlichkeit; es kommt uns in ihr eine ganz andere Gliederung der Dinge zum Bewußtsein, als die bloßen Empfindungsreize bewirken würden. Auch bei dem Anblick einer verkehrt gehaltenen Zeitung oder eines auf dem Kopf stehenden Bildes werden innerhalb des Ganzen einzelne Teile unterschieden. Aber es geschieht nach rein äußerlichen Gesichtspunkten. Die durch leere Zwischenräume voneinander getrennten oder etwa die schwarz eingerahmten Partien kommen in einer gewissen Sonderung zum Bewußtsein, ebenso zusammenhängende Flächen gleicher oder ähnlicher Färbung; aber das, was wir die sachliche Zusammengehörigkeit der Dinge nennen, spielt dabei gar keine Rolle. Ganz anders bei der Wahrnehmung des ausgebildeten Bewußtseins. Bei einem flüchtigen Blick in ein Zimmer unterscheide ich ohne weiteres Tische, Stühle, Bilder usw. als einheitliche selbständige Dinge, ebenso bei einem Blick ins Freie einzelne Häuser, Bäume, Wege usw. Aber es geschieht nicht mehr wegen des bloßen räumlichen Zusammenhanges der Teile dieser Dinge oder wegen anderer nebensächlicher Eigentümlichkeiten. Vielmehr fassen wir die Reizgruppen zusammenschließend und sondernd nach ihrer Zusammengehörigkeit auf, d. h. nach den Verbänden, in denen sie regelmäßig zusammen vorzukommen pflegen. Und wir verfahren so vermöge der Nachwirkung der Erfahrungen, in denen wir das regelmäßig Zusammenbleibende und das nur gelegentlich einmal Zusammengeratene kennen gelernt haben.

Gliederndes
Charakter des
Wahrnehmens.

Die anscheinend so einfache und rein passive Aufnahme der äußeren Eindrücke in der sinnlichen Wahrnehmung ist also in Wahrheit ein recht verwickelter Vorgang. Die ganze Seele steckt dahinter und arbeitet auf solche Weise an der Verwirklichung ihrer Zwecke. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle gelingt es ihr auch, diese zu erreichen. Allein doch nicht ausnahmslos. Unter Umständen entstehen vielmehr gerade aus jenen gesetzmäßigen Betätigungen eigentümliche Verfehlungen des, wie man sagen darf, eigentlich Erstrebten, die als unvermeidliche Nebenwirkungen infolge der großen Verwicklung der Dinge anzusehen sind.

Das häufig Dagewesene ist, wie früher schon gesagt, auch das in der Regel Wiederkehrende. Wenn also die Seele bei der Wahrnehmung einzelner Glieder einer häufig erlebten Gruppe von Eindrücken die übrigen als Vorstellung hinzuerzeugt, noch ehe ihre sinnlichen Ursachen auf sie eingewirkt ha-

Sinnes-
täuschungen.

ben, so ist das eine sehr zweckmäßige Vorwegnahme der objektiven Wirklichkeit. Aber die Natur geht nun doch ihre eigenen Wege. Wenn sie auch das früher von ihr Gebrachte in der Regel wiederbringt, sie tut es nicht ausnahmslos. Die Verwicklungen ihres Geschehens bringen nicht selten auch Abweichungen hervor: Wiederkehr einzelner Umstände eines Vorganges in einer anderen als der überwiegend häufigen Verknüpfung. An diesen Abweichungen muß die Seele notwendig straucheln. Das ist der Fall in den sogenannten Sinnestäuschungen. Wenn ich als Bewohner des Flachlandes auf klar und deutlich vor mir liegende Gegenstände zugehe, so habe ich sie nach verhältnismäßig kurzer Zeit in greifbarer Nähe. Allein im Hochgebirge sehen die Gegenstände auch in großen Entfernungen noch klar und deutlich aus, und wenn ich nun auf Grund meiner weit überwiegenden Alltagserfahrungen ihnen eine geringere Entfernung andenke und andenken muß, so täusche ich mich. Ein Widerspruch also zwischen der durch die Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens bedingten Vorwegnahme der objektiven Wirklichkeit und der durch die Gesetzmäßigkeit der Natur ausnahmsweise einmal abweichend gestalteten objektiven Wirklichkeit: das ist der allgemeine Typus der Sinnestäuschungen.

II. Die Erinnerung. Die Abstraktion. Wenn die geeigneten Ursachen in der Seele wirksam werden, um frühere, assoziativ mit ihnen verbundene Wahrnehmungen als Vorstellungen zu reproduzieren, so geschieht ganz das gleiche wie bei der Einwirkung äußerer Reize. Jene Ursachen setzen die ihnen an sich mögliche Wirkung, nämlich die getreue Wiederbelebung des früheren Erlebnisses, immer nur durch unter gleichzeitiger Mitbestimmung durch die Eigenart der Seele, d. h. die Erinnerungen sind geradeso wie die Wahrnehmungen selbst durchgängig mitbedingt durch die verschiedenen Gesetzmäßigkeiten des Seelenlebens.

Sie sind also zunächst lückenhafter und eingeschränkter als die Wahrnehmungen und entfernen sich mithin in bezug auf Vollständigkeit noch mehr als diese von dem Reichtum der objektiven Reize, die ihre äußeren Ursachen bilden. Man vergegenwärtige sich eine Landschaft, ein Straßenbild, eine bekannte Person; stets fehlen eine große Menge von Einzelheiten, auch von solchen, die bei der Wahrnehmung selbst seinerzeit sicher zum Bewußtsein kamen. Zugleich aber sind die Erinnerungen auch wieder reicher als die Wahrnehmungen. Sie enthalten Zusätze und Ausdeutungen, die aus anderen ähnlichen Wahrnehmungen assoziativ in sie hineingetragen werden, wie wenn etwa das Erinnerungsbild einer Landschaft durch einen Turm bereichert wird, der in Wirklichkeit an dieser Stelle nicht vorhanden war. Und endlich werden sie beeinflußt und mehr oder weniger umgewandelt durch anderweitige in der Seele hervorgerufene Vorstellungen, so durch Fragen über das Wahrgenommene, durch die bestimmte Vorstellungen nahegelegt werden (Suggestivfragen), durch den Wunsch Eindruck zu machen, zu imponieren u. a. Erinnerungsbilder sind also nicht nur gelegentlich und ausnahmsweise, sondern — wie man neuerdings auch durch direkte Versuche über Erinnerungstreue be-

stätigt hat — ganz naturgemäß und gesetzmäßig ungenaue Wiedergaben des Wahrgenommenen, obschon sie natürlich nur selten, zumal bei der Übereinstimmung mehrerer voneinander unabhängiger Beobachter, ganz und gar unzuverlässig sind.

Auf jenen Ausdeutungen und Umgestaltungen der Erinnerungsbilder durch hineinassozierte oder neben ihnen bestehende Vorstellungen beruht die sogenannte Phantasie, keine neue und von den anderen abzulösende Grundfunktion der Seele also, sondern ein Resultat derselben elementaren Betätigungen, die, in anderen Verhältnissen zusammenwirkend, die ihr insgesamt entgegengesetzte Erinnerung liefern. Hier soll indes nicht diese Seite der Sache, sondern vielmehr die zuerst erwähnte Lückenhaftigkeit der reproduzierten Vorstellungen etwas weiter verfolgt werden.

Sie beruht zunächst wie die der Wahrnehmungen auf der auswählenden Tätigkeit des Aufmerkens. An den Dingen, die urs in der Wahrnehmung zum Bewußtsein kommen, interessiert nicht alles in gleicher Weise. Dem Kinde z. B. ist an einer Taschenuhr, wenn es auch manches andere daran bemerkt, vor allem das Ticken und das Glitzern des goldenen Gehäuses interessant, an einem Hunde das furchterweckende Bellen oder die Vierbeinigkeit. Wenn nun die Wahrnehmungen der Uhr oder des Hundes zugleich häufig mit irgendeinem anderen und stets gleichen Eindruck verbunden vorgekommen sind und dann später einmal durch die Wiederkehr dieses Zeichens als Vorstellungen reproduziert werden, so werden diese Reproduktionen bei weitem nicht alles enthalten, was in der Wahrnehmung bewußt wurde, sondern nur einen Auszug daraus, eben jene vorwiegend interessierenden Einzelheiten, z. B. die bloße Vorstellung des Tickens oder des Bellens.

In ähnlicher Weise aussondernd aber wirkt ein anderer Umstand: die Tatsache nämlich, daß die Reizgruppen der Außenwelt und damit auch die von ihnen hervorgerufenen Wahrnehmungen weder immer genau dieselben noch auch immer völlig andere sind, sondern in einer gewissen Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit wiederkehren. Die übereinstimmenden Züge gleichartiger Gebilde müssen naturgemäß ungleich häufiger wahrgenommen werden als die nicht übereinstimmenden, da jene immer vorhanden sind, diese nur in einzelnen Fällen. Daher drängen sich die gemeinsamen Glieder auch bei der Reproduktion stärker in den Vordergrund; sie werden leichter vorgestellt als die anderen; diese dagegen stören sich wechselseitig wegen ihrer großen Anzahl. Und bei der Wiederkehr eines mit ähnlichen Wahrnehmungen assoziierten gleichen Zeichens werden daher die übereinstimmenden Glieder mehr und mehr von den nicht übereinstimmenden abgetrennt und für sich allein vorgestellt.

Die Gesetzmäßigkeiten des Seelenlebens bewirken somit für das Vorstellen einen eigenartigen Effekt: sie lösen es ab in unvergleichlich höherem Maße, als bei der Wahrnehmung der Fall ist, von den zufällig gegebenen Verbänden der äußeren Eindrücke und bringen Vorstellungen hervor, sei es bloß von einzelnen hervorstechenden Zügen der wahrgenommenen Dinge (abstrakte

Entstehung
abstrakter
Vorstellungen

Vorstellungen), sei es von den einer Gruppe objektiver Dinge gemeinsamen Zügen (Allgemeinvorstellungen), was beides häufig auf dasselbe hinauskommt. Die Seele bildet, und zwar nicht etwa willkürlich und in bewußter Erstrebung irgendeines Zwecks, sondern in völlig absichtsloser Betätigung ihrer Eigenart, Vorstellungen, die in der tatsächlich gedachten Einfachheit und Isolierung objektiv gar keine Vorbilder haben, deren Dasein in ihr selbst aber doch keinen Moment zweifelhaft sein kann, so z. B. die Vorstellung einer bloßen Länge oder der bloßen Farbe rot oder die Vorstellung von Farbe im allgemeinen, von einem Hunde, einem Baume im allgemeinen usw.

Bedeutung des
Abstrahierens.

Diese Bildungen sind für alle höhere geistige Entwicklung von außerordentlicher Bedeutung. Nur auf zweierlei sei hingewiesen. Erstlich wird dadurch jene sachliche Gliederung der sinnlich gegebenen Komplexe, auf deren Anfänge oben (S. 174) bei der Wahrnehmung hingewiesen wurde, weitergeführt. Die uns umgebenden und von uns wahrgenommenen Dinge bilden zu meist eine für unsere Einsicht zufällig zusammengeratene, bunte und verwirrende Vielheit. Indem uns nun bei der gedanklichen Wiederbelebung der Eindrücke nur einzelne Züge bewußt werden, die zugleich durchweg einer Mehrheit von Dingen gemeinsam sind, indem wir also das Allgemeine an den Dingen herausdenken, ordnen wir sie geistig nach Klassen und Arten. Wir lösen sie heraus aus den Zufälligkeiten der Umgebung und den Besonderheiten des einzelnen Falles und bringen sie zusammen nach ihren inneren Beziehungen, nach ihrer Verwandtschaft, wie wir sagen, und so gelangen wir allmählich dazu, die ungeheure Mannigfaltigkeit des zusammenhanglos Gegebenen mit dem geistigen Auge in geordneten Systemen zu überschauen. Zugleich aber haftet an dem Allgemeinen für uns zum guten Teil die Erkenntnis des Gesetzmäßigen in dem Verhalten der Dinge, die uns doch erst ihre Beherrschung ermöglicht; das Einzelne und Individuelle ist dazu zu reichhaltig und verwickelt. Die Auffindung von Ordnung also und Gesetz ist eine Wirkung des Abstrahierens.

Analogie.

Falls nur einzelne Glieder eines durch Abstraktionsprozesse zustande gekommenen Vorstellungsverbandes gegeben werden, so haben sie naturgemäß, auch wenn sie in einer ganz anderen als ihrer gewohnten Begleitung auftreten, die Tendenz, die übrigen zu reproduzieren. Darin besteht im wesentlichen der Vorgang, den man als Denken nach Analogie bezeichnet. Im Deutschen sind die Substantiva auf e in der Regel weiblichen Geschlechts; zwischen der bloßen Endung e und dem weiblichen Artikel bildet sich daher ein engerer Zusammenhang, unabhängig von der Bedeutung der Worte. Dadurch wird z. B. die Sonne im Deutschen gegen den Gebrauch aller verwandten Sprachen ein Femininum, und wenn Fremdworte auf e in das Deutsche aufgenommen werden, so werden sie in der Regel durch Analogie weiblich, auch gegen ein abweichendes Geschlecht in ihrer ursprünglichen Sprache; so Etage, Loge, Blamage. Nachdem bei einer Anzahl von Infektionskrankheiten mikroskopisch kleine Organismen als Träger der Ansteckung nachgewiesen waren, konnte niemand, der um diesen Zusammenhang wußte, an die übrigen Infektionskrankheiten denken, ohne für sie nach Analogie das Gleiche vorzustellen.

III. Die Sprache. Allgemeinvorstellungen entwickeln sich zweifellos auch bei höheren Tieren, da diesen ja Aufmerksamkeit und Gedächtnis, ihre subjektiven Grundlagen, sicher nicht abgehen. Ein stubenreiner Hund besitzt offenbar eine Vorstellung von „Stube“ im allgemeinen wie auch von „draußen“ im allgemeinen. Immerhin können diese mit den bloßen Fähigkeiten der Tiere gewonnenen Gebilde eine große Höhe der Abstraktion und damit eine große Bedeutung nicht erreichen. Zum Zustandekommen von Allgemeinvorstellungen ist nämlich erforderlich, wie gezeigt, daß die nur teilweise miteinander übereinstimmenden Wahrnehmungen häufiger mit ein und demselben anderweitigen Eindruck verbunden erlebt werden, durch dessen Wiederkehr sie dann als Vorstellungen geweckt werden. In dem natürlichen Verlauf der Vorgänge der Außenwelt aber begegnen solche Verbindungen bei Dingen von großer Verschiedenheit nur selten. Was gibt es wohl, was da in stets gleicher Beschaffenheit die Wahrnehmungen sämtlicher Bäume oder Bücher, Uhren usw. regelmäßig und doch auch wieder leicht abtrennbar begleitete? Man wird kaum etwas nennen können. Von außerordentlicher Wichtigkeit ist es daher, daß der Mensch eine Fähigkeit besitzt, die ihm diesen Mangel aufs vollkommenste ersetzt. Was die Natur ihm nicht bietet: gleichbleibende Zeichen in regelmäßiger Verknüpfung mit den halb gleichartigen, halb wechselnden Wahrnehmungen, das hat er aus sich heraus geschaffen und damit ein Mittel gewonnen, das abstrahierende Denken zu seiner höchsten überhaupt denkbaren Vollkommenheit zu steigern. Diese Schöpfung ist die Sprache.

Psychologisch betrachtet ist die Sprache ein durch feste Assoziationen zusammengehaltener Verband von zwei Bestandteilen, den Sätzen und Worten auf der einen, und ihrer Bedeutung, den Sachen, auf der anderen Seite. Als Vertreter des zweiten Bestandteils können alle möglichen seelischen Inhalte auftreten: Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle; alle diese in jeder beliebigen Einfachheit, Verwicklung oder wechselseitigen Durchdringung. Die Vertreter des ersten Bestandteils dagegen entstammen stets bestimmten Klassen von Empfindungen, und stets nur einer kleinen Mehrheit von ihnen. Sieht man ab von der geschriebenen und gelesenen Sprache, die doch erst eine verhältnismäßig späte Errungenschaft ist und auch nur von einer mäßig großen Minderheit der sprechenden Menschen erlernt wird, so sind es wieder zwei Bestandteile, die nun das eigentliche Wesen der Worte und Sätze ausmachen: Töne und Geräusche, hervorgebracht durch die Tätigkeit der Sprachorgane, und die von eben dieser Tätigkeit herrührenden Bewegungs- und Lageempfindungen, Gehörseindrücke also und kinästhetische oder Sprechindrücke.

Die große Bedeutung aller dieser Verknüpfungen beruht natürlich zunächst auf der ungeheuren Wichtigkeit, die die Sprache als Verständigungsmittel für das menschliche Gemeinschaftsleben besitzt. Allein ganz abgesehen davon ist sie auch für das individuelle Seelenleben und seine Entwicklung von höchstem Wert. Sie ermöglicht, wie eben schon gesagt, eine Steigerung des abstrahierenden Denkens bis zu den äußersten erreichbaren Höhen, die

Bedeutung der
Sprache.

vollständigste Auflösung des in der Anschauungs-, Gedanken- und Gefühlswelt Gegebenen bis in seine letzten Elemente und deren Umordnung zu neuen, zunächst nach ihrer Ähnlichkeit gegliederten und dann nach mancherlei Zwecken zusammengefügt Verbänden. Was wären Vorstellungen wie Tonhöhe, Irrationszahl, Atomwärme, Wirklichkeit, Seligkeit ohne die Sprache? sie sind schlechthin undenkbar ohne sie. Diese Steigerung der Abstraktion bedeutet aber zugleich Steigerung der Macht unseres Denkens über die Dinge in verschiedenen Hinsichten. Einmal in der Auffindung der die Dinge beherrschenden Gesetzmäßigkeiten. Physikalische Gesetze, chemische Gesetze, sprachliche, psychologische u. a. Gesetze hängen überwiegend an der Bildung hoher Abstraktionen: Beschleunigung, elektromotorische Kraft, Molekulargewicht, Lautwandel usw. Ohne die Sprache ist keine Rede von diesen, also auch nicht von der Erkenntnis der Gesetze. Sodann ist höhere Abstraktheit gleichbedeutend mit einem größeren Umfang der Vorstellungen, mit einer größeren Fülle von Dingen, an denen die gedanklich herausgegriffenen wenigen Züge sich finden, d. h. sie ist gleichbedeutend mit einem größeren Reichtum des stellvertretenden Denkens. Man nehme einen beliebigen allgemeinen Satz: etwa ein Wort Friedrichs des Großen: „Jesus hat keinerlei Dogmen aufgestellt, aber die Konzilien haben gut dafür gesorgt“, oder einen Vers eines Gedichtes: „Füllest wieder Busch und Tal still mit Nebelglanz“, oder einen allgemeinen Hinweis auf kollektivisch zusammengefaßte Dinge: „Die Ereignisse der letzten 30 Jahre“. Welche Fülle von Anschauungen, Gedanken, Zusammenhängen, Stimmungen wird dadurch angeschlagen! Direkt bewußt wird davon äußerst wenig; nur gerade so viel klingt mit, wie zum Verständnis der Worte erforderlich ist. Aber der ganze übrige Reichtum wird dem Bewußtsein nahe gebracht, unmittelbar bereitgestellt zur Verfügung der Seele und zum Dienst an ihren Zwecken, falls besondere Umstände ein näheres Eingehen nötig machen, ohne sie doch nennenswert zu belasten, solange solche Umstände fehlen.

Zugleich aber leistet die Sprache noch einen weiteren, überaus wichtigen Dienst. Die von den gleichen äußeren Eindrücken hervorgerufenen und so auch die mit den gleichen Worten verbundenen Vorstellungen sind mannigfaltig verschieden von Individuum zu Individuum, ja sogar für ein und dasselbe Individuum von einer eigentümlichen Unstetigkeit und Flüchtigkeit. Das ist nicht ohne erhebliche Nachteile: die Beachtung zufälliger Eigentümlichkeiten der Dinge tritt vielfach an die Stelle der großen und allgemein wichtigen Grundzüge ihres Seins und Verhaltens; Mitteilung und richtiges Verständnis der Gedanken werden erschwert. Die Sprache nun ermöglicht, wenn auch nicht eine Beseitigung, so doch eine wesentliche Einschränkung dieser Mängel. Sie legt die Bedeutung der die Dinge bezeichnenden Worte fest durch Beigabe einer Anzahl von näher erläuternden und bestimmenden Worten, durch eine Definition, und erhebt dadurch das unbestimmte und schwankende Vorstellen zum begrifflichen Denken. Was heißt im täglichen Leben nicht alles Energie, Masse, Freiheit! Aber der Physiker definiert: Energie ist für

mich die Fähigkeit, mechanische Arbeit zu leisten, weiter nichts, der Philosoph: frei ist ein Wesen, das unbehindert durch äußeren Zwang allein aus der Gesetzmäßigkeit seiner Natur handelt; und die definierten Worte erhalten so eine für alle übereinstimmende und konstante Bedeutung. Freilich, genau genommen gilt von den definierenden Worten wieder dasselbe wie von den Worten überhaupt: auch ihr Sinn ist nicht völlig bestimmt und fest begrenzt; um es zu werden, müßten auch sie erst wieder definiert werden usf. Der Begriff ist also, sofern er eine vollkommen bestimmte und für alle jederzeit identische Vorstellung sein soll, nie zu Ende zu denken; er ist eine Forderung, zu deren Erfüllung ein kurzer Anlauf genommen wird, um dann abzubrechen. Gleichwohl ist auch so schon der Gewinn gegenüber dem nicht begrifflichen Denken ein ungeheurer; alles umfassendere Wissen, die Wissenschaft, beruht darauf.

IV. Das Denken. Entwickelt sich aus dem Wahrnehmen nach der einen Seite, sozusagen in der Richtung der Höhe, das abstrakte Vorstellen, so nach der anderen, in die Breite und Weite, nicht getrennt von jenem, sondern sich seiner bedienend, das Denken und Nachdenken.

Was ist das, Denken? d. h. geordnetes und zusammenhängendes Denken? Vielleicht wird verständlicher, was es ist, wenn zuvor gesagt wird, was es nicht ist, wozu es im Gegensatz steht.

Einmal ist Denken nicht Träumen. Die Teile eines Traumes hängen zu-
Wesen des Denkens.
 meist zwar zusammen. Aber sie hängen überwiegend zusammen wie die Glieder einer Kette, je eines mit seinen beiden Nachbarn. Etwas, was mit ihnen allen verbunden ist und sie sämtlich zu einer Einheit zusammenschließt, fehlt. Die höchsten Grade dieses bloß kettenhaften Zusammenhängens zeigt bisweilen das ideenflüchtige Vorstellen der Irren.

Sodann ist Denken nicht Grübeln, nicht dauerndes Verharren oder immer wiederholtes Zurückkehren einer einzigen, in stets gleicher Weise sich darbietenden Vorstellung, wie wenn man fortwährend von einer bangen Erwartung gequält wird oder eine Melodie nicht loswerden kann. Auch dieser Gegensatz zeigt seine höchsten Grade in Zuständen geistiger Erkrankung: in den Zwangsvorstellungen der Irren, z. B. in der das ganze Dasein beherrschenden Vorstellung, sündhaft und schlecht zu sein.

Geordnetes Denken, kann man sagen, ist ein Mittleres zwischen Ideenflucht und Zwangsvorstellungen. Es besteht in einer Abfolge von Vorstellungen, die nicht bloß als Glieder einer Reihe assoziativ zusammenhängen, sondern zugleich einer anderen, sie beherrschenden Vorstellung untergeordnet und eingeordnet sind, zu der sie sämtlich Beziehungen haben und durch die sie zu einem Ganzen verbunden werden. Ein einheitlicher Gedanke, wie der an meinen Beruf, an irgendein Erlebnis, die Zukunft Deutschlands, geht in dem Denken in geordneter Folge in die Teilgedanken auseinander, die in ihm enthalten sind. Ist diese Entfaltung erfolgt, so macht die bis dahin herrschende Vorstellung einer anderen Platz; das Denken schreitet fort. Dabei können die verschiedenen Obervorstellungen, die so einander ablösen,

selbst bloß reihenweise zusammenhängen, auch durch neue Wahrnehmungen ganz außer Zusammenhang mit dem Bisherigen hervorgerufen werden. Oder sie können wieder gruppenweise höheren Obervorstellungen untergeordnet sein, diese abermals höheren usw., so daß das Ganze unter Umständen ein höchst umfassendes und reichgegliedertes System von herrschenden und dienenden Vorstellungen verschiedenen Grades bildet. Beim absichtlichen Denken z. B. ist alles übrige immer dem Zielgedanken untergeordnet. So verhält es sich ferner mit einem wohlgeordneten Vortrag, so mit den Abschnitten, Kapiteln und schließlich dem Gesamtinhalt eines Buches usw.

Erkennen.

Wie das die sinnlichen Eindrücke ergänzende und ausdeutende Wahrnehmen vielfach das sinnlich Erfahrbare vorwegnehmend abbildet, noch ehe es direkt auf die Seele eingewirkt hat, so auch das von den sinnlichen Erlebnissen freier sich loslösende Denken. Sein Inhalt stammt aus Erfahrungen, wird besonders stark beeinflusst von den häufigst wiederholten Erfahrungen — begreiflich bei der Gleichförmigkeit des objektiven Geschehens, daß er unter Umständen auch mit tatsächlich zu machenden Erfahrungen zusammentrifft, zumal offenbar die stärksten Interessen dem Menschen Veranlassung geben, solches Zusammentreffen zu suchen. Vom Standpunkte dieser Beziehung zu dem Erfahrbaren haben die Gedankenbildungen besondere Namen. Das, was mit möglichen Erfahrungen des Denkenden übereinstimmt, heißt Wahrheit, Erkenntnis, das, was nicht übereinstimmt, Irrtum. Erkenntnisse und Irrtümer sind wie Wahrnehmungen und Sinnestäuschungen gesetzmäßige Ergebnisse des seelischen Getriebes; die Eigenart des Seelenlebens in Verbindung mit der des äußeren Geschehens führt mit Notwendigkeit zu den einen wie zu den anderen.

Verstand.

Aber freilich, die Produktion von Wahrheiten in verschiedenen Seelen ist eine äußerst verschiedene. Zum Teil, weil z. B. durch die Wucht reicherer Erfahrungen ganz ohne Willkür und Absicht die Reproduktionen in einer häufigeren und besseren Anpassung an das Erlebte verlaufen müssen, zum Teil aber auch, weil die Fähigkeit des erkennenden Denkens schon von Hause aus, als natürliche Anlage, in den einzelnen Individuen sehr verschieden ist. Man bezeichnet diese Fähigkeit als Verstand, Klugheit, Intelligenz; worin besteht sie? Nicht etwa allein in einem guten Gedächtnis, sofern hierunter die Fähigkeit einer besonderen getreuen oder nach besonders langer Zeit noch möglichen Reproduktion bestimmter Erlebnisse verstanden wird. Intelligenz ist nicht ohne ein gutes Gedächtnis in diesem Sinne, aber das Gedächtnis ist für sie wichtig nur sozusagen durch die Lieferung des Materials. Auch bei Dummen, selbst bei Idioten findet man oft eine erstaunliche Fähigkeit des getreuen Behaltens von Daten, Versen, Melodien u. a. Nur den einfachsten und häufigst wiederkehrenden Kombinationen des objektiven Geschehens vermag ein gutes Gedächtnis das Denken anzupassen; verwickelten Verhältnissen gegenüber versagt es; es muß noch etwas hinzukommen.

Ein Diener habe einen Auftrag auszuführen, aber diese Ausführung erweise sich aus irgendeinem Grunde als unmöglich. Für den Dummen ist da-

mit die Sache erledigt. Der Fall der Unausführbarkeit ist von seinem Auftraggeber nicht vorgesehen; er verbindet daher keine Vorstellung damit, außer der, daß er nun nichts weiter zu tun habe und nach Hause zurückkehren könne. Das Denken des Intelligenten ist umfassender. Es klebt nicht an dem bloßen Auftrag, sondern reproduziert auch den Herrn, der ihn gegeben hat, und anderes, was nach der Analogie ähnlicher Fälle damit in Verbindung steht. Was mag der Auftrag für einen Zweck gehabt haben? Gibt es nicht noch andere Mittel, diesen zu erreichen? usw.

Beschränktheit des Gesichtskreises also und starres Verlaufen der Reproduktionen in den gewohntesten Bahnen auf der einen Seite, dagegen Umsicht und Beweglichkeit des Denkens bei gleichzeitiger Festhaltung eines herrschenden Gedankens oder eines einheitlichen Zweckes auf der anderen, das sind die unterscheidenden Eigentümlichkeiten von Dummheit und Intelligenz. Nicht Gedächtnis allein ist es, noch Aufmerksamkeit allein, was als elementare seelische Betätigung der Klugheit zugrunde liegt, sondern beide vereint und beide wiederum in gleichzeitiger und höherer Ausbildung der verschiedenen Seiten, die sich an ihnen unterscheiden lassen: Treue, Reichtum und Promptheit des Gedächtnisses, Energie der Konzentration und doch auch umfassende Weite und Beweglichkeit des aufmerksamen Denkens.

V. Der Glaube. Indes, das Gesagte bedarf einer Ergänzung. Man redet von Wahrheiten und Erkenntnissen in einem zwiefachen Sinne. In dem einen war bisher von ihnen die Rede; danach sind sie gedankliche Bildungen, die die Eigenschaft haben, mit einer außerhalb der Gedankenwelt des Vorstellenden vorhandenen Wirklichkeit übereinzustimmen, objektiv übereinzustimmen, einerlei ob dieses Verhältnis selbst gedacht wird oder nicht. In dem anderen Sinne dagegen sind sie Gedankenbildungen, die subjektiv vorgestellt werden als jene Übereinstimmung besitzend, Gedanken, verbunden mit dem Glauben an ihre Wirklichkeit, mit der Überzeugung von dem Vorhandensein eines ihnen entsprechenden Objektiven. Die verbreitete Meinung ist gewiß, daß beides zusammentalle, daß das Wesen der Erkenntnisse eben darin bestehe, gleichzeitig objektiv richtig und subjektiv zwingend zu sein. Allein wenn auch diese Vereinigung überaus häufig verwirklicht sein mag, sie ist es nicht entfernt ausnahmslos. Es gibt objektive Wahrheiten, um sie kurz so zu nennen, die nicht im mindesten geglaubt werden; bei jeder Verwerfung einer Lehre, die sich hinterher doch als richtig erweist, ist es der Fall. Und ebenso gibt es umgekehrt subjektive Wahrheiten, die von dem stärksten Glauben getragen werden, die um den Preis des eigenen Lebens nicht dahingegeben werden, denen aber doch unmöglich eine objektive Wirklichkeit entsprechen kann. Objektive Richtigkeit und subjektive Evidenz sind also nicht sich deckende, sondern sich kreuzende Eigenschaften unserer Vorstellungen; sie müssen daher wohl auseinander gehalten werden.

Wie nun die Seele zu dem einen, dem objektiv richtigen Denken, not-

wendig gelangt, sahen wir. Es fragt sich, wie kommt sie zu dem anderen, dem mit Glauben verbundenen Denken, und wie betätigt sie es?

Entstehung des
Glaubens.

Der Glaube besteht, wie soeben gesagt, in der Vorstellung, daß etwas wirklich sei oder der Wirklichkeit angehöre. Sein Gegenteil ist das Nichtglauben oder der Unglaube, die Vorstellung der Nichtwirklichkeit von etwas. Diese beiden nun, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, gehören aufs engste zusammen, wie rechts und links, oben und unten. Jene ist nichts Verständliches ohne den Gegensatz zu dieser. Wie sollte aber Nichtwirklichkeit eine ursprüngliche Vorstellung sein? Das ganz junge Kind weiß von beiden nichts. Es hat Empfindungen und hat Vorstellungen, aber es hat sie schlechthin und ohne Nebengedanken von einem solchen Unterschied. Indes es macht sehr bald Erfahrungen, die ihm den Unterschied aufdrängen. Das Kind ist hungrig. Es schreit; zugleich denkt es in Reproduktion früherer Erfahrungen an die Nahrung, die dem Hunger abhilft, und an die Mutter, die sie herbeibringt. Und siehe da, die Türe öffnet sich, die Mutter mit der Nahrung tritt in der Tat herein, in vielen Hinsichten sehr ähnlich der vorher vorgestellten Mutter, aber zugleich doch auch von dieser auffallend verschieden durch die sinnliche Lebhaftigkeit und Aufdringlichkeit, die Greifbarkeit und Bestimmtheit ihrer Gestalt und ihrer Worte. Zu einer anderen Zeit phantasiert das Kind. Das Zufallsspiel seiner Assoziationen gaukelt ihm seltsame Gestalten vor: huldvolle Prinzen mit goldenen Kronen auf dem Kopfe und den herrlichsten Gaben in der Hand. Aber wie es sich auch umschaun mag, die entsprechenden sinnlichen Erlebnisse hierzu begegnen ihm nicht, sondern nur widersprechende. Natürlich gehen diese Erlebnisse in ihrem ganzen Zusammenhang dann ein in das weitere Vorstellungsleben des Kindes. Hat es später einmal wieder Veranlassung, nach der Mutter zu schreien, so stellt es nicht mehr einfach diese vor, sondern den ganzen früheren Vorgang: die Ablösung der blassen und schattenhaften Vorstellung durch die sinnlich wahrgenommene Mutter und das Verhältnis zwischen beiden, ebenso für seine Träumereien die Verschiedenheit des hinterher sinnlich Geschauten von dem vorher Gedachten und die Unvereinbarkeit beider. Hunderte und aber Hunderte solcher Erfahrungen, die ja für die Interessen des Kindes von der höchsten Bedeutung sind, müssen allmählich ein Zwiefaches bewirken. Einmal bahnen sie eine immer tiefer werdende Furchung an in der Gedankenwelt des Kindes. Es wird darauf aufmerksam: zu den und den Vorstellungen gibt es vollkommen ähnliche oder entsprechende Erlebnisse, nur nicht von dieser matten und gleichsam körperlosen Beschaffenheit, sondern von höchster Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit und großer Beständigkeit; zu den und den anderen Vorstellungen dagegen findet sich dergleichen niemals: das sinnlich Gesehene vielmehr widerspricht ihnen, sie existieren bloß als flüchtige Schemen. Zugleich aber vollzieht sich, da ja diese Erfahrungen nicht nur für gesehene, sondern auch für gehörte, getastete usw. Dinge gemacht werden, eine Abstraktion. Der charakteristische Unterschied der beiden Gruppen, lernt das Kind, liegt darin, daß die der einen angehörigen Bildungen auf irgendeine Weise sinnlich wahrgenommen wer-

den, daß sie, in beliebiger Ausprägung, jenes Bestimmte und Deutliche an sich haben, was dem sinnlich Gesehenen, Getasteten, Geruchenen usw. gemeinsam ist, während die Bildungen der anderen Gruppe unter dem sinnlich Wahrgenommenen nicht vorkommen. Damit aber unterscheidet das Kind gewisse seiner Vorstellungen als wirklich von anderen als unwirklich. Denn nichts anderes ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Worte als: zugehörig zu der Welt der sinnlich wahrgenommenen Dinge, weil in wichtigen Eigentümlichkeiten mit ihnen gleicher Art, oder ausgeschlossen von dieser Welt und beschränkt auf die der Gedanken.

Sind die Vorstellungen des Wirklichseins und Nichtwirklichseins aber erst einmal gewonnen, so finden sie bald ausgiebige Verwendung. Nach den eindrucksvollen Fällen geben auch minder eindrucksvolle Veranlassung zu ihrer Bildung; schließlich werden sie nach bloßer Analogie auch in Fällen gedacht, wo an und für sich solche Veranlassung nicht vorliegt. Dabei aber wird nun ein Unterschied von der weitertragenden Bedeutung für das ganze Seelenleben. Aus der Wahrnehmung entstammen doch schließlich alle Vorstellungen. Ihre Verknüpfungen freilich finden sich nur zum Teil unter dem Wahrgenommenen, zum Teil widerstreiten sie ihm; aber die Elemente auch der widerstrebenden Kombinationen sind wahrgenommen worden und finden sich einmal wieder in sinnlicher Wahrnehmung. Weil dem so ist, sind offenbar die Veranlassungen zum Denken von Wirklichkeit unvergleichlich viel zahlreicher als zum Denken von Nichtwirklichkeit. Dadurch aber muß sich eine viel stärkere Gewohnheit des Wirklichkeitsdenkens ausbilden als seines Gegenteils, und für die analogische Übertragung auf an sich neutrale Fälle kommt mithin fast nur die Wirklichkeitsvorstellung in Betracht. Anders ausgedrückt heißt das: das Kind, das ursprünglich weder Glauben noch Nichtglauben kannte, dann aber beides gelernt hat, wird zunächst ungeheuer leichtgläubig.

Kleine Kinder glauben bekanntlich so gut wie alles. Die Beschränktheit ihrer Erfahrungen gestattet ihnen nur in wenigen Fällen eine Kontrolle der in ihnen geweckten Vorstellungen auf Einstimmigkeit oder Widerstreit mit dem Wahrnehmbaren. Aber wo sie fehlt, bleiben sie nicht etwa zurückhaltend und neutral, sondern zeigen eine weit überwiegende Tendenz des Fürwahrhaltens. Die Sprache, die die Zugehörigkeit zu der wirklichen Welt und die zu der bloßen Gedankenwelt allgemein mit demselben Worte „sein“ bezeichnet, unterstützt sie darin; aber daß sie es tut, ist doch auch nur eine Folge jener primitiven Leichtgläubigkeit. Unablässig erweitern sich jedoch die Erfahrungen des Kindes, und diese Erweiterung vollzieht dann an der Fülle des ursprünglich Geglaubten eine zwiefache Arbeit, die zumeist das ganze Leben hindurch fortschreitet.

Erstlich wirkt die Erfahrungserweiterung korrigierend und zurückdrängend auf den Glauben. Was den zunehmenden Erfahrungen widerstreitet, wird ausgestoßen aus dem Kreise des Geglaubten und mit Bewußtsein als Märchen und Fabel vorgestellt. Zum andern aber gibt dieselbe Erweiterung des Gesichtskreises dem Glauben auch seine festeste Stütze und seinen sichersten

Notwendige
Leichtgläubig-
keit des Kindes.

Ausbildung des
Erfahrungsglaubens.

Halt. Sie bringt zahlreiche Einzelerfahrungen und vereinzelt Geglaubtes in einen großen einheitlichen Zusammenhang und verknüpft dadurch alles in gleicher Weise mit der absoluten Grundlage aller Wirklichkeit und der höchsten Norm aller Gewißheit, mit meinen gegenwärtigen sinnlichen Wahrnehmungen, überhaupt meinem ganzen Dasein in diesem Augenblick. Wenn ich, sei es auch noch so flüchtig und durch gedrängteste Stellvertretung, denken muß, daß ich mit derselben Greifbarkeit und Deutlichkeit, mit der ich jetzt dieses Papier und die daraufstehenden Worte sehe, zu der und der bestimmten und seitdem so und so verlaufenen Zeit dort an jenem Orte etwas erlebt habe, so ist mein Glaube an die Wirklichkeit dieses Vorganges unerschütterlich. Und was sich nun einem widerspruchsfreien Zusammenhange mit diesem festen Punkte erfahrungsgemäß einordnen läßt, das erlangt gleichfalls festgegründete Gewißheit; man nennt es bewiesen und das, was vermöge dieses Zusammenhanges geglaubt wird, gewußt.

Ausscheidung gewisser Gedankenbildungen aus dem Kreise des Geglaubten und Zuweisung zu dem entschieden Nichtgeglaubten, und demgegenüber Vereinigung anderer Gedanken zu einem einheitlichen System festbegründeter und unerschütterlich geglaubter Wahrheiten, das ist also das Werk der Erfahrung. Aber eine große Zahl der Schöpfungen unseres Denkens fällt doch zwischen jene Extreme: sie sind weder zu beweisen noch zu widerlegen. Wie gestaltet sich das weitere Verhalten der Seele ihnen gegenüber?

Die große Lehre, die der Mensch aus seinen Erfahrungen ziehen muß, ist sicherlich, daß des zu Glaubenden weit weniger in der Welt ist, als er sich anfänglich vorstellte. Überaus Zahlreiches wird dem Glauben dauernd genommen und als ungläubhaft erkannt; weit seltener verwandeln sich anfängliche Irrtümer in Wahrheiten. Durch seine Erfahrungen also wird der Mensch notwendig, wie objektiv realistischer, so subjektiv skeptischer und vorsichtiger. Gleichwohl wird die anfänglich überwiegende Glaubenstendenz fast nie ganz überwunden. Ihr eingeschränktes Fortbestehen — das doch auch, wie wir alsbald sehen werden, der Seele wertvolle Dienste leistet — zeigt sich darin, daß sie unter besonderen Umständen wirksam wird, dann nämlich, wenn die erfahrungsmäßig weder zu beweisenden noch zu widerlegenden Vorstellungen besonders lebhaft sind und sich besonders energisch in der Seele geltend machen. Diesen Charakter aber erhalten die Vorstellungen durch zwei für das Glauben höchst bedeutungsvolle Ursachen.

„Was man dem Volke dreimal sagt, glaubt das Volk.“ Oder auch: „Von jedem Propheten mit hinreichend starker Stimme, lebhafter Gebärde und Kraft der Rede läßt sich der Glaube der Volksmassen wie ein Wasserbach durch eine Rinne führen.“ Und der Glaube der Masse, der Freunde, der Standesgenossen wirkt dann wieder ähnlich wie die öftere Wiederholung. Was mir aus der Seele der anderen übereinstimmend mit meinem eigenen Denken entgegenstrahlt, verstärkt dieses Denken und gesellt ihm den Glauben. Außerdem: wie sollten so viele sämtlich irren können? Auf den consensus omnium, die allgemeine Übereinstimmung, sind mit Vorliebe die höchsten Wahrheiten ge-

Einschränkung
des primitiven
Leistungsfähig-
keit.

Autoritäts-
glaube.

gründet worden; vox naturae nennt ihn Cicero. Vorstellungen also, die durch nachdrucksvolle, emphatische oder genügend wiederholte Behauptungen geweckt werden und denen nicht direkt widersprechende Erfahrungen entgegenstehen, werden auch geglaubt, nicht selten sogar gegen den Widerstreit solcher Erfahrungen. Das ist die eine dauernd fortwirkende Ursache des Glaubens. Man kann sie als Autorität bezeichnen und den auf ihr beruhenden Glauben als Autoritätsglauben.

Die andere Ursache sind die Bedürfnisse des Menschen, d. h. seine Bedürfnisglaube starken und tief gegründeten Bedürfnisse. Solange sie bestehen und keine Abhilfe gefunden haben, reproduzieren sie immer wieder lebhaftere Vorstellungen von Mitteln, die nach der Analogie früherer Erfahrungen zu jener Abhilfe geeignet sind; und soweit nun wiederum diesen Vorstellungen widersprechende Erfahrungen nicht entgegenstehen oder doch nicht gar zu schroff entgegenstehen, werden sie geglaubt. Praktischen Glauben, Bedürfnisglauben, Gefühlsglauben nennt man den auf diesem Boden erwachsenen Glauben; er durchsetzt wie die anderen Arten unser ganzes Leben. Jeder Mensch glaubt an seine Zukunft, jede Mutter an ihren Sohn. Ein General, der nicht glaubt, daß er die bevorstehende Schlacht gewinnen wird, hat sie schon halb verloren. Kann er beweisen, d. h. aus dem Zusammenhang seiner Erfahrungen konstruieren, daß er sie gewinnen muß? Er denkt nicht daran. Natürlich wird er alles tun, was erfahrungsgemäß irgend erforderlich ist, um ihm den Sieg zu bringen, aber sein Wissen sagt ihm dauernd, daß die Sache zweifelhaft ist. Dennoch glaubt er, muß er glauben, daß sie es nicht sei. Seine ganze Existenz hängt daran: Ehre, Zukunft, Vaterland, alles verloren, wenn er nicht gewinnt. Er bedarf der gewonnenen Schlacht. Darum kann die entgegenstehende Vorstellung sich nicht behaupten, und wegen der Energie der sich immer wieder vordrängenden Vorstellung des Sieges wird diese geglaubt.

VI. Die Religion. Zu immer größerer Vollkommenheit entwickelt sich durch Erweiterung und Ansammlung von Erfahrungen das rückschauende und vorausschauende Denken der Seele. Und ihre wachsende Einsicht in das Verhalten der Dinge befähigt sie natürlich immer besser, sich ihnen umsichtig anzupassen, wie auch einzugreifen in ihr Getriebe und sie in den Dienst ihrer Erhaltung und Förderung zu zwingen. Wissenschaft und Technik sind die großen Ergebnisse dieser ihrer intellektuellen Betätigung. Und doch — es ist nicht eitel Glück, was ihr auf diese Weise zuteil wird. So groß sind die Verwicklungen ihres Wesens, daß sie ebendadurch, daß sie ihr Wohlergehen schafft und die nächstliegenden Schädigungen abwehrt, neue Schädigungen setzt, die nun neue Mittel der Abwehr erheischen. „La prévoyance, la prévoyance“, klagt Rousseau, „voilà la véritable source de toutes nos misères.“ Wer wirken will, muß übertreiben. Aber wenn auch sicherlich nicht alles Leid der Voraussicht und ihren Folgen entspringt, es ist seiner doch nicht wenig. Drei Arten ungewollter und unlustvoller Wirkungen des vorausschauenden Denkens lassen sich unterscheiden.

Bewußtsein der
Unkenntnis und
Ohnmacht.

Unser Wissen und unser Können erweitern sich; aber eben indem sie es tun, machen sie uns empfindlich aufmerksam auf die Schranken, die uns gesetzt sind. Das Kind lebt sorglos und fröhlich dahin, aber der erfahrene Mensch, der sich seines Wissens und seiner Kräfte bewußt geworden ist und ihre Vorteile ausgiebig kennen gelernt hat, der nun alles wissen und alles können möchte, er muß statt dessen immer deutlicher einsehen, daß er dazu dauernd nicht gelangen wird. Wie Wichtiges bleibt ihm dunkel! Nicht einmal das Wetter des morgigen Tages vermag er sicher vorherzusagen, nicht den Ausgang des bevorstehenden Kampfes. Und wie vielem weiß er sich unterlegen! Übermächtigen Feinden, reißenden Tieren, Stürmen, Erdbeben, Hungersnöten, Krankheiten, vor allem dem unentrinnbaren Tod. Er sieht sie alle, die Schrecken, die ihn bedrohen, aber er sieht zugleich auch, daß er ihnen machtlos gegenübersteht, und so hat er sich mit seiner Voraussicht neben aller Lust großes Leid gewonnen.

Entstehung der
Religion.

Hilfe gegen dieses Zwiefache, das undurchdringliche Dunkel der Zukunft und die unüberwindliche Macht feindlicher Gewalten, schafft sich die Seele in der Religion. Unter dem Druck der Ungewißheit und in den Schrecken großer Gefahren drängen sich dem Menschen nach Analogie der Erfahrungen, die er in Fällen des Nichtwissens und Nichtkönnens sonst gemacht hat, Vorstellungen zu, wie auch hier geholfen werden könnte. Die natürliche Handhabe dazu bietet eine andere analogische Übertragung: er betrachtet ursprünglich alle Dinge als belebt und beseelt wie sich selbst und alles Geschehen nach Analogie seines eigenen Handelns. Sich selbst aber lernt er sehr früh als ein Doppelwesen auffassen: als bestehend aus dem äußeren, jedermann sichtbaren schwerfälligen Leibe und aus einem darin sitzenden beweglichen, feinen, schattenhaften Wesen, der Seele. Im Traum z. B. glaubt er die Unabhängigkeit der beiden voneinander deutlich zu erkennen: da verläßt die Seele den Leib, fliegt anderswohin in bekannte und unbekante Gegenden und erlebt die seltsamsten Dinge. Ebenso in der eindrucksvollen Erscheinung des Todes. Heute spricht der Mensch, bewegt sich, schadet einem oder nützt einem; morgen liegt er starr da, und von alledem ist keine Rede mehr. Freilich kann man nicht sehen, was diesen ungeheuren Unterschied hervorgebracht hat, aber es ist doch zweifellos etwas vorhanden, was in dem Lebenden gegenwärtig war, der eigentliche Träger seiner Kräfte, seiner Bedürfnisse, seiner feindlichen und freundlichen Gesinnungen, und nun aus dem Toten davongeflogen ist und sich unsichtbar anderswo aufhält.

Entsprechend diesen Vorstellungen bevölkert der primitive Mensch alle Dinge zwischen Himmel und Erde, nicht nur die Tiere und Pflanzen, sondern auch Felsblöcke und Holzstücke, Seen und Wasserläufe, die Witterungserscheinungen und Gestirne mit einer Fülle von Dämonen, Geistern, abgeschiedenen Seelen, Gespenstern, die, mit menschenähnlichen Kräften ausgerüstet, aber menschlichem Wissen und Können vielfach weit überlegen, bei allem Geschehen ihre Hand im Spiele haben. Er verfährt so um der lebendigsten praktischen Interessen willen: um mit den Dingen nach seiner kindlichen Kennt-

nis oder vielmehr Unkenntnis ihres Verhaltens fertig zu werden. Denn indem er sie vermenschlicht, gewinnt er die Möglichkeit, sie zu behandeln, wie er es mit Menschen gewohnt ist und als zweckmäßig erprobt hat, erhält er eine gewisse Gewalt über sie. Solche Geister existieren also, sie müssen existieren, weil er sie aufs notwendigste braucht; ohne sie wäre überall Ratlosigkeit und Ohnmacht.

Natürlich entstehen sie von vornherein in zwei Arten, denselben, die auch die Menschen in ihrem Verhalten gegeneinander unterscheiden. Die einen sind feindlich, tückisch, bösartig. Sie bringen eben all das Ungemach an Krankheiten und Gefahren über den Menschen, dessen er sich aus eigener Kraft nicht zu erwehren vermag. Was man von ihnen erlangen kann, ist bestenfalls, daß sie aufhören zu schaden. Die Gefühle, die sie einflößen, sind Furcht und Angst; man zittert vor ihnen. Die anderen dagegen sind freundlich, hilfreich, gütig. Sie unterstützen den Menschen in der Abwehr der von jenen Unholden verursachten Übel, leisten ihm Beistand in den Kämpfen gegen seinesgleichen, lassen ihn namentlich auch teilnehmen an ihrem Wissen um die Geheimnisse der Zukunft. Man kann sich ihnen vertrauensvoll und hoffend hingeben; man ist ihnen dankbar und kann sie lieben. Auf den niedersten Kulturstufen, wo der Mensch sich noch sehr machtlos und auf Schritt und Tritt von unheimlichen Gefahren umlauert fühlt, überwiegt begreiflicherweise das Gefühl der Furcht und dementsprechend der Glaube an böse Geister und Dämonen. Auf höheren Stufen dagegen, wo der reiferen Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und der größeren Macht über sie ein gewisses Selbstvertrauen und ein stärkeres Hoffen entspringt, tritt das Gefühl des Zutrauens zu den unsichtbaren Mächten in den Vordergrund und ebendamit der Glaube an gute und wohlwollende Geister. Aber im ganzen bleiben beide, Furcht und Liebe nebeneinander, dauernd charakteristisch für das Fühlen des Menschen gegenüber seinen Göttern.

Um nun die erwünschte Hilfe der Götter zu erlangen, muß man sich ihnen in ganz derselben Weise nahen wie Menschen, deren Gunst man gewinnen will. Man muß sie eindringlich bitten, ihnen schmeicheln, vielleicht auch drohen, muß ihnen für den Fall der geleisteten Hilfe Gegengaben, weitere Verehrung und treuen Gehorsam versprechen, namentlich aber nicht versäumen, ihnen vorweg Geschenke darzubringen. Gebet also, Gelübde und Opfer sind die je nach Umständen anzuwendenden Mittel. Sehr früh schon tritt ein weiterer Gedanke hinzu. In Fällen, in denen dem primitiven Denken die Einwirkung dämonischer Wesen besonders deutlich ist, bei der Behandlung von Krankheiten nämlich, vor allem von Geisteskrankheiten, erweisen sich einzelne Personen wesentlich geschickter als die übrigen. Offenbar verstehen sie also die Kunst des Verkehrs mit jenen Geistern besonders gut, vielleicht weil sie ihnen in ihrem eigenen Wesen besonders nahe stehen. Auf alle Fälle tut man gut, sich ihrer Vermittlung zu bedienen. So erwächst aus dem Medizinmann der Priester, der bald den richtigen Verkehr mit den Göttern durch mannigfache Zeremonien und geheimnisvolle Gebräuche oder auch

Kultus und
Priester.

durch die Notwendigkeit des Verständnisses heiliger Schriften zu einer verwickelten und nur ihm geläufigen Angelegenheit ausgebildet. Aber sein Ansehen beruht darauf, daß er nun jenes Zwiefache auch leistet, was man von den Göttern erwartet. Weissagen und zaubern müssen die Priester können, die Zukunft vorhersagen und Hilfe gegen die großen Gefahren bringen: das ist ihr Amt und zugleich auch ihre Beglaubigung. Noch die Apostel legitimieren sich durch Weissagungen und Wunder.

Das sind die Wurzeln der Religion. Sie ist eine Anpassungserscheinung der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens und zugleich eine Abwehr dieser Folgen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Furcht und Not sind ihre Wurzeln; und obwohl sie im wesentlichen durch Autorität fortgepflanzt wird, nachdem sie einmal entstanden ist, so wäre sie doch längst ausgestorben, wenn sie aus jenen beiden nicht immer wieder neu gespeist würde. Ist die Not groß und die Furcht, so erstarkt auch die Religion. Aber auch wenn nicht besonders groß, irgendwie sind Furcht und Not immer da, und immer bringen sie daher auch die Religion hervor, vorausgesetzt, daß man ihnen nicht täppisch dazwischen fährt.

Natürlich bedarf nun die Aufrechterhaltung des Glaubens an die Götter der Übereinstimmung mit der Erfahrung oder doch der Vermeidung allzustarker Widersprüche mit ihr, namentlich bei der Frage nach den Erfolgen des göttlichen Wirkens. Stimmt die erhaltene Aufklärung über die Zukunft mit dem Lauf der Dinge überein, wird die drohende Gefahr glücklich bestanden, so ist handgreiflich der klarste Beweis erbracht für die Hilfe des Gottes für seine Macht, für die Berechtigung des Glaubens an ihn. Vielfach indes entspricht der Erfolg der Gebete und Opfer nicht den Erwartungen. Aber da erbetene Hilfe von Menschen auch nicht immer gewährt wird, so bieten sich dafür mannigfache Erklärungen dar. Vielleicht war das Gebet nicht stark genug, das Opfer nicht in den richtigen Formen dargebracht oder nicht am richtigen Orte. Oder Gott hat dem Bittenden eine Prüfung schicken wollen, ob auch sein Glaube standhielte, wenn Gesundheit und äußere Güter ihn nicht belohnen. Oder endlich: die Wege und Gerichte Gottes sind unerforschlich; „wer hat des Herrn Sinn erkannt?“ Er handelt nach seiner Weisheit, der Mensch hat sich in Demut zu beugen. Bisweilen freilich wird diese Unterwerfung und die Anpassung des Glaubens an widerstreitende Erfahrungen sehr schwer. Wenn der Gläubige und Gott untadelig Dienende dauernd leidet, die Gottlosen dagegen und Gottes Spottenden nicht geplagt werden, sondern „glücklich sind in der Welt und reich werden“, so ist es nicht leicht, ein Straucheln der Gedanken zu verhüten und ein Irrewerden an Gott. Doch auch da hat der Glaube die Lösung gefunden. Über das irdische Leben hinaus trägt er die Jenseitshoffnung. Gerade jenes Unbegreifliche ist die von Gott gewollte Ordnung. Der Fromme muß leiden. Sein gegenwärtiges Leben ist nur ein einleitender und untergeordneter Teil seines ganzen Daseins, die Vorbereitung auf eine jenseitige leibfreie Existenz durch Hinwendung zu Gott und Abkehr von irdischen Genüssen. Dafür wird er dann dort durch ewige

Anpassung des
Glaubens an
widerstreitende
Erfahrungen.

Freuden belohnt werden, ganz andere, als die Welt zu bieten vermag, durch Teilnahme an der wunschlosen Seligkeit Gottes; den Gottlosen dagegen treffen ewige Strafen.

In der bestimmteren Ausgestaltung der Vorstellungen vom Wesen der Götter hängt der Glaube, wie jeder Bedürfnisglaube, aufs engste zusammen mit dem jeweiligen Wissen, überhaupt mit dem gesamten jeweiligen Kulturzustande. Dadurch werden außerordentliche Verschiedenheiten der einzelnen Religionen hervorgebracht, so daß die Betrachtung, die sich zumeist auf die uns nahestehenden höheren Formen beschränkte, das wahre Wesen der gesamten hierher gehörigen Bildungen bis in die neuere Zeit meist gar nicht erkannt hat. In primitiven Verhältnissen, in denen jeder für seine sämtlichen Bedürfnisse selbst zu sorgen hat, wo die Einsicht in die gesetzmäßige Verkettung der Dinge gering ist und das Ganze eine ungegliederte Vielheit selbständiger kleiner Einheiten bildet, gilt das Gleiche von den Göttern. Jeder Gott kann in der Hauptsache alles, wenn auch vielleicht nicht alles gleich gut, und er gebraucht seine Macht ganz nach Laune und Willkür. Einzelne sind etwas stärker, andere etwas schwächer, aber mit geringen Unterschieden; im ganzen bilden sie eine unorganisierte Masse gleichberechtigter Individuen, sich bekriegend, sich verbündend, ganz wie die Menschen, nach deren Vorbild sie geschaffen sind. Aus den kleineren menschlichen Verbänden werden allmählich größere, Stämme, Clans. Entsprechend werden die Götter zu Stammesgottheiten, mit größeren Unterschieden voneinander je nach den besonderen Bedürfnissen und Lebensbedingungen ihres Stammes. Die Gesellschaft gliedert sich; von oben nach unten gibt es Herrschende und Dienende verschiedenen Grades. Als bald bilden auch die Götter ein hierarchisch abgestuftes Reich. Verschiedene Berufsstände treten auseinander, Handwerker, Ackerbauer, Händler. Wieder folgen die Götter; der eine besorgt das Kriegswesen, ein anderer den Weinbau usw.

Von der größten Bedeutung für die Entwicklung der Gottesanschauung aber wird ein Zwiefaches. Erstlich die Ausbildung eines höheren sittlichen Bewußtseins: die Erweiterung der sittlichen Forderungen über die ihnen ursprünglich allenthalben gesteckten nationalen Grenzen, die Schätzung der Handlungen nach der Gesinnung. Indem diese Vorstellungen und Ideale entstehen, werden sie sogleich auch maßgebend für die religiöse Auffassung: die Götter werden sittliche Gestalten. Das aber hat für sie wieder eine doppelte Folge. Einmal eine Vertiefung und Verinnerlichung ihres Wesens. Ihre äußere Menschenähnlichkeit, der niedere Anthropomorphismus, wird abgestreift. Die Götter wohnen nicht in Tempeln von Händen gemacht; sie sehen, hören und bewegen sich auch nicht wie menschliche Wesen: sie sind rein geistiger Natur. Auch die äußerliche Gottesverehrung, die strenge Befolgung kultischer Vorschriften, das Opfer, alles Zeremonieen- und Satzungs-wesen wird geringer geschätzt. Sodann aber fällt mit der Versittlichung der Götter ihre Vielheit und Gegensätzlichkeit und ihre nationale Beschränktheit. Die Sittlichkeit ist nur eine; wenn sie also das Hauptattribut der Götter aus-

Verschiedenheit
der Religionen.

Vertiefung des
Gottesbegriffes.

macht, so werden diese wieder alle gleichwertig wie ursprünglich, aber jetzt ohne Unterschied der Individualität. Hört die Sittlichkeit außerdem auf, nur für die Volksgenossen zu gelten, muß man Gerechtigkeit auch gegen den Feind walten lassen, so wird für die Götter als Träger der Sittlichkeit die nationale Schranke gleichfalls aufgehoben. Leicht verlieren sie dann überhaupt ihre Vielheit: sie werden zu einem Gott. Aus diesem Grunde sind alle die großen Versittlicher und Verinnerlicher der Religion, die jüdischen Propheten, Jesus, Plato, Zarathustra, zugleich auch Vertreter einer einheitlichen Gottheit. Andere Gründe kommen hinzu, und so tendieren alle höheren Religionen nach dem Monotheismus, obwohl es ihnen, wie die halbgottähnlichen Bildungen des Christentums zeigen, schwer wird, ihn gegen die widerstrebenden Bedürfnisse der Masse zu erreichen.

Das andere überaus bedeutungsvolle Moment für die Entwicklung des Gottesbegriffes ist die Erweiterung des Wissens. Der Mensch merkt allmählich: die Dinge sind vielfach weit davon entfernt, so von Laune und Willkür hin- und hergeworfen zu werden, wie er es an sich selbst freilich beobachten kann; in immer weiterem Umfange lernt er feste Regeln kennen, denen sie folgen. Kühne Pioniere des Denkens behaupten bald: so verhält es sich nicht nur vielfach, sondern ausnahmslos, und nicht nur das materielle Geschehen, sondern auch das geistige folgt unverbrüchlichen festen Gesetzen. Damit scheint der Religion jeglicher Boden genommen. Denn wenn die Gottheit nicht willkürlich eingreift in die Dinge und die Herzen der Menschen, wie kann sie helfen? Indes das religiöse Bedürfnis vermag sich auch dieser Wandlung der Anschauungen anzupassen. Das Gebet z. B. erhält einen rein seelischen Wert für den Bittenden: es erfüllt ihn mit Hoffnung und Zuversicht, und vielleicht leistet er nun wirklich aus eigener Kraft, wozu er, verzweifelnd an sich, fremder Hilfe zu bedürfen glaubte. Das Weissagen wird eine Sache der Gelehrten freilich in anderem Sinne als zuvor. Aber in dem ursprünglichen Sinn beschränkt schon das Christentum — offenbar sehr zweckmäßig — es auf die Propheten und Apostel. Die Gottheit, die in Gefahr steht, bei der Leugnung freier Eingriffe in die Welt dieser entfremdet zu werden, wird, altem Sehnen vieler Gläubigen folgend, vielmehr ganz in sie hineingezogen. Gott ist die Welt, d. h. die Welt an der einigen Wurzel ihres Daseins gefaßt, die Fülle der Dinge an ihrer Quelle. Die Gesetze des Verhaltens der Dinge sind nicht äußere Wirkungen Gottes, sondern seine eigensten Betätigungen, auch die Gesetze der Seele: er ist in dir, in mir, überall. Aber wie ungeheuer der Unterschied auch sein möge zwischen dem Glauben Luthers, der seinem Herrgott „den Sack vor die Tür wirft“ und ihn energisch darauf hinweist, daß er nach den gegebenen Verheißungen sein Gebet um die Erhaltung Melanchthons durchaus erhören müsse, wenn man ihm anders noch trauen solle, der dem Teufel mit der Gebärde eines Landsknechts seine vollkommenste Verachtung ausdrückt, und dem Glauben Spinozas, dessen Gott sich zu demjenigen Luthers verhält „wie das Sternbild des Hundes zu dem irdischen bellenden Hund“, dessen Leben in Gott gleich ist der Betrachtung des großen

vernünftigen Zusammenhangs aller Dinge — das, was beide in ihrem Glauben suchen und was sie in ihm finden, ist genau dasselbe, eben das, was aller Religion gemein ist: Schutz vor dem unheimlichen Unbekannten und vor den Schrecken des Übergewaltigen, Ruhe für das unruhige Herz.

VII. Die Kunst. Eine zweite Gruppe unlustvoller Wirkungen der Voraussicht entspringt dem auf ihr beruhenden Handeln. Dieses hat zunächst zwei Ziele, die allernotwendigsten: Erhaltung des Individuums von heute auf morgen und Erhaltung der Art. Allein wenn es auf die Erreichung dieses Existenzminimums beschränkt bleibt, verkümmert der Mensch. Er ist, wenn auch schließlich wieder im Dienst seiner Erhaltung, doch breiter und reicher angelegt als auf die bloße Fristung des Daseins für eine beschränkte Zeit, zumal diese unter bestimmten Umständen in sehr einförmiger Weise zu geschehen pflegt. Namentlich ein über die unmittelbare Daseinserhaltung hinausgehendes starkes Bedürfnis läßt er erkennen: es kommt für ihn nicht nur auf das Erleben bestimmter Inhalte oder Betätigungen, sondern wesentlich auch darauf an, daß verschiedene ganz beliebige Erlebnisse sich zu einem einheitlichen, abgerundeten, sie als Teile umfassenden Ganzen zusammenfügen, wie es in Symmetrie, Rhythmus, Harmonie, Ordnung der Fall ist. Daneben haben die Erhaltungshandlungen, um so mehr, je weitgreifender die ihnen zugrunde liegende Intelligenz schon geworden ist, überaus häufig noch einen anderen Mangel. Sie bringen dem Menschen viele Freuden, sie bringen ihm nicht leicht dauernden Frieden. Kaum ist das ersehnte und noch so verlockend vorgestellte Ziel errungen, so wird sein Besitz selbstverständlich; die Freude an ihm geht zurück; es zeigt sich, daß es keineswegs frei von Mängeln ist, und der begehrlche Gedanke schweift weiter nach einem anderen Ziel und immer weiter. Unlust der unzureichenden Betätigung also sowie der Unrast und Friedlosigkeit, das sind weitere Folgen des vorausschauenden Denkens.

Allgemeine
Wirkung der
Kunst.

Ihre Hilfe gegen sie gewinnt die Seele in der Kunst, d. h. in dem Betrachten, überhaupt dem Genießen von Kunstwerken. Das Kunstwerk erfreut, durch eine sehr mannigfache Anregung seelischer Tätigkeiten, wie wir sehen werden, aber es tut weiter nichts als erfreuen. Machen im gewöhnlichen Sinne kann ich nichts mit einem Bilde oder einem Lied; sie erfreuen mich, wenn sie es tun, nicht um irgendeines praktischen Zweckes willen, noch wie die Wahrheit wegen ihrer Einfügung in einen großen allumfassenden Zusammenhang. Zweck und Zusammenhang haben sie in sich selbst; jedes ein in sich ruhendes, in sich allein beschlossenes Ganzes. So macht das Kunstwerk ruhig inmitten reger Tätigkeit; es reißt die Seele nicht weiter. Es erfreut, ohne begehrlch zu machen, ohne den Gedanken des Haben-wollens oder Nicht-haben-wollens oder das Bedauern des Nicht-haben-könnens. Diese begehungslose Freude, das wunschlose Genießen führt den Namen ästhetische Freude, ästhetisches Wohlgefallen.

Entstehung der
Kunst.

Auf mannigfachen Wegen haben die Menschen anscheinend diese besondere Art, sich Freude zu machen, gefunden. Zum Teil haben religiöse Vorstellungen mitgewirkt, wie denn ja dauernd Kunst und Religion in der engsten Verbindung miteinander erscheinen. Um sich z. B. die übernatürlichen Kräfte eines für heilig gehaltenen Tieres zunutze zu machen und mit seiner Hilfe zu zaubern, kam man darauf, ein Bild des Tieres zu verfertigen, es auf seine Waffen zu ritzen, als Amulett zu tragen u. dergl. Die Freude an den Produkten dieser zunächst rein praktischen nachbildenden Tätigkeit führte dann weiter. Sie riß das kunstvolle Gebilde los von der Religion, d. h. davon, ein Zaubermittel für praktische Zwecke zu sein — im Madonnen- und Heiligenbild steckt noch ein Rest davon — und gab ihm seinen eigenen Wert. Von großer Bedeutung ist sodann zweifellos das Spiel gewesen, jene auf ursprünglichen Veranlagungen des Organismus beruhende Betätigung der für den Erhaltungskampf erforderlichen Kräfte, die doch für diesen Kampf keinen direkten Zweck hat (S. 171). In ihm erscheint, wie in der Kunst, das menschliche Tun losgelöst von dem bloßen engsten Bedürfnis, befreit von dem steten Hinblick auf die Not des Daseins; es ist daher eine Vorstufe der Kunst. Indes auch anderes noch hat beigetragen zu ihrer Entstehung. Bei seiner Tätigkeit im Dienste der Erhaltung lernt der Mensch manches kennen, was dazu förderlich ist, zugleich aber auch an sich schon und ohne jene Beziehung einen erheblichen Lustwert besitzt. Anfänglich findet dieser Sonderwert bei dem harten Druck des in primitiven Zuständen alles beherrschenden Ringens um die Existenz kaum Beachtung. Allmählich aber, bei besseren Erfolgen im Daseinskampf, in Zeiten der Muße, wird der Mensch veranlaßt, solche Dinge auch um ihres Eigenwertes willen zu suchen; sie werden ihm zu Kunstmitteln. So bunte Farben und glitzernde Schnüre, durch die er sich ursprünglich dem anderen Geschlecht begehrenswert zu machen suchte, taktmäßige Bewegungen, die ihm zuerst lediglich gemeinsames Arbeiten erleichterten u. a.

Drei Seiten der
Wirkung der
Kunst.

So ist also vielerlei zusammengekommen zur Entstehung der Kunst, wie sie denn ja auch dauernd-nur in der damit zusammenhängenden Vielheit der verschiedenen Einzelkünste besteht. Aber noch in anderer Hinsicht ist an ihr eine Vielheit von Bedeutung: den einen einheitlichen Zweck, dem sie dient, die Hervorrufung begehrensloser Freude, verwirklicht sie durch eine Mehrheit von Mitteln. Wie bei jedem Erzeugnis menschlicher Tätigkeit, so kann man auch bei dem Kunstwerke ein Dreifaches unterscheiden, was für das Gefühlsleben Bedeutung besitzt. Erstens einen gewissen Inhalt oder Stoff: ein Bild stellt eine Schlacht oder eine Landschaft dar, eine Dichtung behandelt das Geschick Agamemnons oder Wallensteins. Dieser Inhalt ist zweitens stets in einer gewissen Weise geformt und gestaltet: der Stil eines Bauwerks, der einheitliche Aufbau eines Dramas, Versmaß und Strophenbau eines Gedichts gehören hierher. Daneben aber gibt es in jedem Kunstwerk noch manches andere, was durch jene beiden Gesichtspunkte nicht erschöpft wird: die Auffassung des Gegenstandes, die Herausarbeitung dieser oder jener Seite an ihm, die Technik der Darstellung. Nun hängt zwar im

weiteren Sinne alles, was das Kunstwerk bietet, von der Person des Künstlers ab; er ist es, der auch schon bei der Wahl des Stoffes und seiner formalen Gestaltung sein bestimmtes Gesicht zeigt, aber in den zuletzt erwähnten Dingen lebt seine Individualität doch in besonders starker Weise. Alles, was mit Auffassung und Darstellung zusammenhängt, sei daher als persönlicher Gehalt des Kunstwerks bezeichnet. Inhaltliches, Formales und Persönliches ist demnach an jedem Kunstwerk zu unterscheiden.

In allen drei Hinsichten aber, darauf kommt es an, wirkt das Kunstwerk gefühlsweckend auf die Seele, und da es nun seinen Wert für sie in der Ermöglichung bedürfnisloser Freude hat, so folgt notwendig, daß es, um seinen vollen Wert zu haben, jene Wirkung in allen drei Hinsichten zugleich entfalten muß. Denn ihre Unterscheidung ist ja bloß Sache unserer abstrahierenden Betrachtung; das Kunstwerk kann keine von ihnen real loswerden, und wenn es in einer Hinsicht seine Wirkung verfehlt, nicht erfreulich wirkt, oder der Welt der Begierden angehört, so wird die Gesamtwirkung nicht nur einfach vermindert, sie wird geschädigt durch eine positive Gegenwirkung. Was nicht für sie ist, ist wider sie. Hat das Kunstwerk z. B. keine Einheit, so hat es notwendig eine Zweiheit oder Dreiheit, und diese Zerrissenheit ist nicht nur weniger erfreulich als die Geschlossenheit, sie ist positiv unerfreulich, quälend. Vermag sein Gegenstand nicht, mich zu erwärmen, so läßt er mich kalt, und es stört mich, daß Witz und Können an ein Nichtiges verschwendet sind. Zeigt mir der Künstler nicht, daß er mir etwas Eigenartiges zu sagen weiß und daß er etwas kann, so zeigt er mir, daß er ein Stümper ist und langweilt mich durch hundertmal Dagewesenes.

Wie das Verständnis der Religion durch die Verschiedenheit der Formen erschwert wird, in denen das eine Bedürfnis unter verschiedenen Bedingungen Befriedigung findet, so das Verständnis der Kunst durch die Mehrheit der Faktoren, in denen der eine Zweck sich verwirklichen muß. Jedes der genannten Momente, Inhalt, Form, Persönlichkeit, erireut sich des Vorzugs, von vielen als das allein und wahrhaft Wesentliche an der Kunst auf den Schild erhoben zu werden. Das hat sachliche und persönliche Gründe. Bei der großen Menge, der die Loslösung von der praktischen Bedeutung schwer wird, überwiegt meist das stoffliche Interesse, allenfalls auch das an der technischen Fertigkeit des Künstlers. Der Beschauer muß wissen, ob die dargestellten Dinge auch wahr sind; er ist befriedigt zu hören, daß sämtliche Köpfe eines Bildes porträtähnlich sind, und mit Spannung verfolgt er vor allem die Verwicklungen des äußeren Geschehens. Der Theoretiker, der etwa an der Musik über das Wesen der Kunst klar zu werden versucht hat, kann den Stoff, hier die bloßen Töne, nicht sonderlich schätzen; dazu ist ihr Reiz zu gering. Aber die Verbindung und Gestaltung der Töne, „ihr Zusammenstimmen und Widerstreben, ihr Fliehen und sich Erreichen, ihr Aufschwingen und Ersterben“ und das alles aufgebaut in reicher gesetzmäßiger Gliederung — das macht die Kunst. Ihr Wesen also: die Form. Wer sich dagegen am Bilde, der Erzählung, dem Drama orientiert, wo er so vieles findet, was unmittelbar

Einseitige Auf-
fassungen des
Wesens der
Kunst.

aus dem Leben übernommen ist oder doch übernommen sein könnte, kann die Umgestaltungen, die der Künstler ja allerdings vornimmt, so hoch nicht bewerten, als das Wesentliche erscheint ihm die Naturwahrheit. Dem Künstler endlich, der dem Kunstwerk des anderen leicht mit einem besonderen praktischen Interesse gegenübertritt, nämlich mit der Frage, wie dieser die Sache angefangen habe, oder der sich auch bewußt ist, durch seine Kraft beinahe jeden Stoff zum Kunstwerk gestalten zu können, drängt sich leicht die vorwiegende Schätzung künstlerischer Besonderheit oder des künstlerischen Könnens in jedem Sinne in den Vordergrund, und der Gedanke bleibt ihm nicht fern, daß die Kunst eigentlich eine Veranstaltung sei zur Befriedigung der künstlerischen Schaffenskraft und dem bewundernden Mitgenießen ihrer Eigenart durch die übrigen. Jeder sieht die Sache von einer für ihn vorwiegend in Betracht kommenden Seite aus und sieht daher nur eine Seite der Sache. Diese verschiedenen Seitenansichten aber gehören zusammen. Nicht etwa, weil es eine löbliche Maxime wäre, verschiedenen Meinungen dadurch gerecht zu werden, daß man sie alle miteinander gelten läßt, sondern weil ihre Vereinzelung real durchaus Untrennbares auseinander reißt. Das Kunstwerk hat seinen Wert für mich durch eine bestimmte Wirkung. Wenn nun sein Schöpfer diese nicht in allen den Hinsichten hervorbringt, die für mich unvermeidlich in Betracht kommen, so begibt er sich in unvorteilhafter Weise der Mittel, das zu tun, was er doch wollte; er verfährt ungeschickt.

Bedingtheit des
Kunstwerkes.

Aber freilich, hierzu ist sogleich eine Ergänzung nötig. Der Künstler mag ungeschickt verfahren; er ist ein Mensch, und wer ist zu allem geschickt? Die Gaben sind den Menschen verschieden zugeteilt und selten ist auf einen alles gehäuft. Ja, sein Können hängt nicht einmal von ihm allein ab; es wird getragen von seiner Zeit. Vieles aber von dem, was ich jetzt als selbstverständlich verlange, ist nicht Errungenschaft eines Individuums, sondern Erwerb von Generationen. Wenn nun der Künstler, dessen Werk mich beschäftigt, einer früheren Entwicklungsperiode angehört, wie kann ich ihm als Unfähigkeit zurechnen, was er im Rahmen seiner Zeit gar nicht als Leistung ins Auge fassen konnte? Mit anderen als allgemein-menschlichen Maßen kann ich auch ihn nicht messen. Vor einem Kunstwerk muß daher allemal das Bewußtsein der natürlichen Beschränktheit menschlicher Eigenart und ihrer Bedingtheit durch Zeit und Umgebung eine der herrschenden Obervorstellungen sein. Und sie muß es mit möglich machen, über die allerdings störenden Abweichungen von der Vollkommenheit des idealen Kunstwerks hinwegzusehen und mich an dem zu erfreuen, was nach den gegebenen allgemeinen Bedingungen überhaupt erwartet werden kann. Werde ich doch nicht selten dafür reichlich entschädigt: durch eine so gewaltige Größe einer oder einzelner Seiten des Kunstwerks, daß ich gar nicht den Mut habe, daneben noch anderes zu fordern.

Mißbildungen
der Kunst.

Neben solcher Größe der Einseitigkeit gibt es dann freilich auch die Kleinheit der Einseitigkeit: vorwiegende Berücksichtigung einzelner für das Kunstwerk maßgebender Faktoren, ohne daß doch die geringe Größe der durch sie

hervorgebrachten Wirkung für die Vernachlässigung der übrigen zu entschädigen vermag. So ergeben sich die Mißbildungen der Kunst. Übertriebener Schätzung des inhaltlichen Moments entspringt die Stoffkunst, die Ersetzung formaler Gestaltung und künstlerischen Könnens durch das Interesse am Spannenden, Sensationellen, Grausigen, oder auch am Patriotischen, Ehrenvollen, an der Reminiszenz. Überwiegende Betonung des Formalen bringt das hohle Pathos hervor, die leere Allgemeinheit, wie so oft bei der nachgeahmten Antike, unter Umständen die Spielerei; blinde Nachahmung liefert den gedankenarmen und formlosen Naturalismus, bloße Fertigkeit das Kunststück.

Das vorhin erwähnte Hinwegsehen der Seele über Unvollkommenheiten der Kunstwerke wird ihr dadurch sehr erleichtert, daß sie es bei ganzen Klassen von ihnen jederzeit auch noch in anderer Hinsicht üben muß. Die Betätigung in Verfolgung praktischer Zwecke, aus der die künstlerische Betätigung so vielfach hervorgeht, entläßt nicht alle Kunst aus ihrem Dienste zu freier, selbständiger Bildung, um selbst entblößt von ihr zurückzubleiben; sie hält einen Teil des künstlerischen Schaffens dauernd fest, so in der Gerätekunst, der Schmuckkunst, der Baukunst. Die Erzeugnisse dieses Schaffens sind also Doppelwesen: sie gehören gleichzeitig der Welt der Bedürfnisse und Begehungen wie der Welt der wunschlosen Freuden an. Freilich aber ist nun für die Würdigung des Gegenstandes als Kunstwerk, für die begehungslose Freude an ihm eine gewisse Beweglichkeit und zugleich Kraft der Seele erforderlich. Das freie Kunstwerk zwingt sie zu ästhetischer Betrachtung; es ist durch seinen Inhalt oder durch die Art seiner Darstellung der Gebrauchswelt entrückt. Diesen Zwang muß die Seele bei dem nutzbaren Kunstwerk selbst auf sich ausüben; die Fäden, die den Gegenstand deutlich mit den praktischen Interessen verknüpft halten, muß sie doch unbeachtet lassen können. Sie gelangt dazu, wie zu so vielem anderen, durch Analogie. Die formale Gestaltung des nutzbaren Kunstwerks ist sichtlich von denselben Gesetzen beherrscht wie die des freien Kunstwerks — Architektur ist gefrorene Musik. Durch die künstlerische Gestaltung ferner wird der Gegenstand, wenn auch nicht losgelöst von dem Nützlichen, doch über dessen allgemeines Niveau emporgehoben. Und so überträgt sich bald die Betrachtung ziemlich zwanglos auf ihn, die der Seele anderswo bereits geläufig geworden war.

Durch solche mehrfache Übung aber im willkürlichen Nichtbeachten von Momenten, die für das ästhetische Wohlgefallen störend sind, erlangt die Seele, nicht überall noch bei jedem, aber doch in vorgeschrittenen Kulturzuständen bei sehr vielen, eine außerordentlich wertvolle Fähigkeit, die sie sozusagen noch über die Kunst hinausführt. Auch da, wo gar nichts mehr die ästhetische Betrachtung direkt nahelegt, wo weder eine Umgestaltung der Dinge der Gebrauchswelt stattfindet noch eine Erhebung über sie, lernt die Seele schließlich, allmählich weitergeleitet durch Analogien, sich wunschlos genießend zu verhalten: gegenüber den Dingen und Vorgängen der Gebrauchswelt selbst, gegenüber der Natur. Die Natur, an die sie mit allen Inter-

Das nutzbare
Kunstwerk.

Ästhetische
Betrachtung
der Natur.

essen des Existenzkampfes gebunden ist und auch gebunden bleibt, lernt sie gleichwohl ästhetisch betrachten und vermag nun nach freier Wahl dieselben Dinge jetzt auf begehrlche, im nächsten Moment auf begehungslose Weise aufzufassen. Daß ihr die Erlangung dieser Fähigkeit nicht leicht fällt, kann nicht befremden. Die ästhetische Schönheit der Natur wird daher in der Regel erst spät entdeckt, sowohl von den großen Kulturgemeinschaften wie auch wieder von jedem Einzelnen.

Eine wunderbare Höhe der Entwicklung, wo sie erreicht wird. Die Seele wendet sich gleichsam gegen ihre eigenen Anfänge. Aber nicht, weil eine diesen Anfängen und der sie hervorbringenden Seite ihres Wesens feindliche Macht in sie gefahren wäre und ihr Streit und Entzweiung brächte. Sondern weil ihr eigenstes Wesen sie befähigt, die mit ihren ersten Betätigungen und Anpassungen verbundenen Übelstände durch vollkommeneren Anpassungen zu überwinden.

VIII. Die Sittlichkeit. Eine dritte Reihe von Übeln entstammt gleichfalls dem vorausschauenden Handeln, nur nicht allein seinen Wirkungen für die handelnden Individuen selbst, sondern auch und zwar in erster Linie den Wirkungen für die übrigen. Die natürlichen Mittel der verschiedenen Individuen für den Erhaltungskampf, ihre körperliche Kraft und Gewandtheit, ihre Schönheit, geistige Begabung und Erfahrung sind höchst verschieden. Das führt zu sehr verschiedenen Erfolgen in dem Erhaltungskampf. Die durch ihre natürlichen Gaben Begünstigten kommen in ihm weit besser fort als die übrigen; sie erheben sich über diese. Es entsteht eine Kluft zwischen Herrschenden und Dienenden. Schließlich kommt es zu ungeheuren Gegensätzen: dem Herrnglück einiger weniger steht das Sklavenelend einer hundertfach größeren Masse gegenüber. Die Gesamtbilanz ist schlecht: überwiegende Schaffung von Leid und Unlust, d. h. Lebenshemmung, als Ergebnis des fortschreitenden Erhaltungskampfes. Dieses Leid aber wendet sich zugleich gegen jene Begünstigten selbst, die es hervorgerufen haben. Es zerklüftet die Gemeinschaft, in der sie mit den anderen leben, die der Mensch doch seiner ganzen Veranlagung nach nicht entbehren mag noch auch ohne Gefährdung seiner Existenz entbehren kann; es zerreißt ihren Zusammenhalt durch Erbitterung und Klassenhaß und verringert dadurch ihre Widerstandsfähigkeit nach außen. Und es läßt weiter die Herrschenden nicht zu dauernder Ruhe und zum sicheren Genuß ihres Besitzes kommen aus Furcht vor den Unruhen und Revolten der Unterdrückten. Wie vermag es die Seele, auch diesen üblen Folgen ihres eigenen gesteigerten Lebens zu begegnen? Das ist die letzte Frage, die uns beschäftigen soll.

Der allgemeine Charakter der Hilfe, die sie sich schafft, ist leicht anzugeben: neben dem bloß auf die individuelle Erhaltung gerichteten egoistischen Handeln entwickelt sich die Schätzung und Verwirklichung von Handlungen zum Besten der Erhaltung der größeren Gesamtheit, der der Einzelne angehört. Die Entwicklung beginnt sogleich, wenn durch die Vergrö-

berung der ursprünglichen kleinsten Gruppen, in denen die Menschen leben, zu größeren Verbänden die Möglichkeit eines Daseinskampfes zwischen den verschiedenen Genossen ein und derselben Gemeinschaft gegeben ist. Als ihre Träger werden wir uns die weitblickendsten und erfahrensten Glieder der Gemeinschaft zu denken haben. Sie lernen einsehen, nicht sowohl mit klarem Bewußtsein, als vielmehr in einer Art von sicherem Instinkt, auf Grund vielfacher Erfahrungen, daß die rücksichtslos egoistischen Handlungen durch Entfaltung von Streit, Mißtrauen usw. die Wirkung haben, die Gemeinschaft, die doch allen notwendig ist, zu schwächen, sie zur Beute ihrer Feinde werden zu lassen, während andere Handlungen und Eigenschaften sie vielmehr zu stärken und anderen überlegen zu machen geeignet sind. Sie werden daher, wenn sie auch vielleicht für sich selbst Ausnahmen vorbehalten, im ganzen danach streben, die Verhaltensweisen dieser Art zu fördern, sie häufiger zu machen, die der ersten zu unterdrücken und einzuschränken. D. h. die Gemeinschaft begegnet den ihren Bestand bedrohenden Folgen des Erhaltungshandelns auf kurze Sicht durch Abwehrmaßregeln auf Grund eines Voraussehens auf lange Sicht.

Solche Maßregeln bieten sich ihr, der Natur des Handelns nach, zwei. Die eine ist der Zwang. Die gemeinschaft-zerstörenden Handlungen werden unter Strafe gestellt. Wer sie also begeht, büßt den daraus für ihn entspringenden Vorteil unter Umständen mit einem stärkeren Nachteil; das ist im allgemeinen geeignet, ihn abzuschrecken. Der Inbegriff der diesem Zwecke dienenden Vorschriften ist das Recht: die Erhaltung menschlicher Gemeinschaften durch erzwungene Handlungen ihrer Glieder. Das Recht entsteht natürlich nicht etwa durch bewußte Überlegung im Sinne der eben angestellten, noch weniger ist bei der Befolgung seiner Vorschriften ein Wissen um ihre Bedeutung erforderlich; aber das, was ihm seine Macht gegeben hat und sie dauernd erhält, ist gleichwohl die ihm objektiv inwohnende gemeinschaft-erhaltende Kraft. Nur ausreichend ist das Recht nicht für den von ihm selbst erstrebten Zweck. Denn die Gemeinschaftserhaltung besteht nicht allein in äußerlich greifbaren und erzwingbaren Dingen. Treue, Aufrichtigkeit, festes Zusammenhalten sind zu ihr erforderlich, lassen sich aber gar nicht oder nur höchst unvollkommen durch Strafen hervorbringen. Indem also die nach Erhaltung strebende Gemeinschaft in dem Recht das Handeln ihrer Glieder an dem einen Ende faßt, an der äußeren Handlung und dem lediglich auf sie gerichteten erzwingbaren Willen, muß sie es, um nichts Halbes zu tun, zugleich auch am anderen Ende fassen, an dem nicht erzwungenen und mit ihren Zielen aus sich heraus übereinstimmenden, d. h. freien Willen. Das geschieht in der Sittlichkeit: der Erhaltung menschlicher Gemeinschaften durch frei gewollte Handlungen ihrer Glieder. Und in ihr hat nun eben die Seele vermöge ihrer weitaus blickenden Voraussicht das höchste Mittel gefunden, um die der beschränkteren Einsicht des egoistischen Erhaltungskampfes entspringenden leidvollen Folgen auch wieder zu überwinden. Hervorbringung freigewollter Handlungen, die objek-

Recht und
Sittlichkeit.

tiv die Wirkung haben, die Erhaltung der Gesamtheit, d. h. zugleich mit dem eigenen auch das Wohl der anderen, zu fördern: das sind die beiden Hauptmerkmale der Sittlichkeit. Naturgemäß muß die besondere Ausgestaltung dieses Allgemeinen, eben wegen seines objektiven Zwecks und der subjektiven Freiheit bei seiner Verwirklichung, überall von bestimmten Umständen, Erfahrungen, Wertschätzungen abhängen. So kann es inmitten einer kargen Natur und in der Nähe stärkerer Feinde für eine Gemeinschaft sittliche Pflicht werden, die schwächeren Kinder und die arbeitsunfähig gewordenen Alten zu töten, weil dem Stamm das Durchschleppen unnützer Esser unmöglich ist. In höheren Kulturen dagegen wird das gerade Gegenteil sittlich, weil der Widerspruch jener Maßregeln gegen andere sittliche Gebote gar zu schroff empfunden wird; vielleicht auch, weil bei dem Vorhandensein ausreichender Nahrung der Vorteil der Zahl von Bedeutung wird. Nach der Anschauung der katholischen Kirche ist die Ehescheidung unsittlich, nach der der Japaner die erzwungene Aufrechterhaltung einer innerlich gelösten Ehe. Da ferner die Umwandlung der sittlichen Gebote in Anpassung an neue Verhältnisse langsam erfolgt, haben wir unter ihnen auch halb abgestorbene Erscheinungen, die nur aus der Vergangenheit recht verstanden werden können.

Pflicht und
Gesinnung.

Indes, es erhebt sich starker Widerspruch. Wissen wir denn nicht durch die größten Sittenlehrer alter und neuer Zeit, vor allem durch Kant, daß das eigentliche und wahre Wesen des Sittlichen in ganz anderen Dingen steckt? Daß es auf jenes zweite der eben genannten Merkmale der Sittlichkeit, ihre Beziehung zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft, gar nicht ankommt, sondern allein auf das erste, das freie Wollen? Das sittliche Handeln geschieht nicht um eines außer ihm liegenden Zweckes willen, sondern allein um seiner selbst willen; nicht Zweck, sondern Pflicht ist seine Triebfeder. Und seinen Wert weiter hat es nicht dadurch, daß es den Inhalt, auf den es sich aus Pflichtgefühl richtet, tatsächlich verwirklicht, sondern allein durch den hervorbringenden Willen; nicht Erfolg, sondern Gesinnung gibt ihm seinen Wert.

In der Tat, ganz so verhält es sich: auf Pflichtgefühl und Gesinnung kommt es an; das sind weitere charakteristische und bedeutende Züge des Sittlichen. Aber warum mögen sie es doch sein? Der gemeinschaft-erhaltende Charakter des sittlichen Handelns bringt sie als seine naturgemäße Folge hervor; das ist die wahre Grundlage auch ihrer Schätzung. Von Wichtigkeit für alles Handeln ist die Ausbildung einer festen Gewohnheit, einer sozusagen mechanischen, keiner besonderen Überlegung bedürfenden Tendenz dazu. Von der größten Bedeutung aber ist offenbar das Bestehen einer solchen Tendenz bei den gemeinschaft-erhaltenden Handlungen. Denn diese treten überaus häufig in Widerstreit mit den selbsterhaltenden Handlungen; sie verlangen Opfer und Überwindung. Darum muß man die gemeinschaft-erhaltenden Maximen den Menschen schon in früher Jugend einprägen, und da ihr wahrer Sinn hier nicht verstanden werden kann, muß es ohne seine Angabe, d. h. kategorisch, geschehen. Natürlich aber werden sie dann auch später, von den Herange-

wachsenen, zunächst ohne Bewußtsein des vorhandenen Zweckes vorgestellt, als etwas unbedingt, rein um seiner selbst willen Gefordertes. Darum aber ist es auch weiter zweckmäßig, selbst da, wo jener Zusammenhang verstanden werden würde, ihn nicht besonders hervorzuheben, noch auch das Handeln von der Erreichbarkeit des ihm doch allein Sinn gebenden Zieles abhängig zu machen. Jene zumeist notwendigen Opfer haben alle Chancen, nicht gebracht zu werden, wenn der Entschluß zu ihnen jedesmal von den abwägenden Überlegungen des Einzelnen abhängig gemacht wird. Darum — kein Vernünfteln und Deuteln und keine bedenkliche Kasuistik, sondern schlichtes Handeln aus Pflicht und mit der Absicht, nach besten Kräften das Gute zu schaffen; das sind die Maximen, die sich zum Schutze des gemeinschaft-erhaltenden Handelns allmählich durchsetzen müssen. Die höhere Weisheit der Gesamtheit, kann man sagen, die der widerstrebenden Kurzsichtigkeit ihrer Glieder doch die Erhaltung des Ganzen abgewinnt, bekundet sich auch darin, daß sie dieses gemeinschaft-fördernde Tun mit den zweckmäßigsten Sicherungen versieht: sie läßt seinen eigentlichen Sinn den Handelnden nicht zum Bewußtsein kommen, sondern zeigt ihnen nur die geringerer Voraussicht bedürfenden Teilzwecke und sichert deren Erreichung durch Autorität.

Die sittlichen Gebote finden wir durchweg in enger Verbindung mit der Religion: sie erscheinen, ungleich den Vorschriften für das Erkennen oder das künstlerische Schaffen, als Gebote der Götter oder der Gottheit. Auch das wiederum hängt mit ihrem Zweck der Gemeinschaftserhaltung zusammen. Durch ihn tritt die Moral, wie eben gesagt, vielfach in Gegensatz zu den Interessen der Einzelnen. Sie bedarf daher einer besonderen Beglaubigung, einer Verstärkung des Schutzes, den ihr sonst der Glaube an irdische Autoritäten allein bieten müßte. Wo fände sie diese aber natürlicher als in der Religion? Als grundlos und doch unbedingt gebietend stellen sich ihre Forderungen dem Bewußtsein des Einzelnen dar. Aber sie müssen doch irgendwo herkommen. Also stammen sie wohl von Gott, von dem ja alles stammt. Der göttliche Wille ist die natürliche Erklärung für die kategorische Form der sittlichen Vorschriften; in dieser Einkleidung erscheint sie verständlich.

Durch diese Angliederung an die Religion aber wird dann wieder ein anderes begünstigt: die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorschriften, ihre Ausdehnung auf den Verkehr mit allen Menschen, wie sie uns als selbstverständlich erscheint. Sie ist keineswegs das Ursprüngliche. Die Moral gilt anfänglich immer nur bis zu der höchsten der engeren Gemeinschaften, in denen der Mensch sich noch durch ein lebendiges Band mit anderen zusammengehalten fühlt; die außerhalb des eigenen Stammes, des eigenen Volkes Stehenden sind grundsätzlich von ihren Wohltaten ausgeschlossen. Aber u. a. durch die Verknüpfung der Moral mit der Religion und deren Entwicklung zum Monotheismus, die selbst wieder mit der Versittlichung der Götter zusammenhängt, wird diese Schranke allmählich überwunden. Wenn jedes

Sittlichkeit und Religion.

Allgemeingültige Sittlichkeit

jedes Volk seine eigenen Götter hat, dann ist es selbstverständlich, daß die von diesen gegebenen Befehle auch nur für das Volk selbst gelten. Aber wenn nur ein Gott existiert, derselbe für alle Völker, so kann er nicht kategorisch befehlen: „Du sollst nicht lügen“ und damit an der Landesgrenze haltmachen; das ist absurd. Und so finden wir denn innerhalb unseres Kulturkreises in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung mit der Entwicklung einer monotheistischen Religion sowie eines in gewisser Hinsicht monistischen Denkens auch die allmähliche Entwicklung einer allgemeingültigen, alle Menschen umfassenden Sittlichkeit. Der Gerechte schadet auch dem Feinde nicht, lehrt Plato und sagt damit sichtlich seinen Volksgenossen etwas Neues und Befremdendes. Ähnlich Zeno der Stoiker: die Menschen sind nicht durch Städte und Dörfer und Verfassungen geschieden, sondern sämtlich als Bürger eines Staates zu betrachten, als Glieder einer Herde. Vor allem aber, am eindringlichsten und erfolgreichsten, ist das die Predigt Christi: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde.“ Übrigens ist die Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Bestehlen und Plündern auch des unbewaffneten Feindes zur See gehört wohl nicht mehr zu den guten Werken wie ursprünglich, aber doch auch noch nicht zu den Schandtaten wie das Plündern zu Lande.

Schluß. Ein wie seltsam verworrenes Wesen ist doch der Mensch nach der volkstümlichen und leider nicht bloß volkstümlichen Vorstellung. Da hat er eine Sittlichkeit, die ihn über die Welt belehren soll, aber doch dazu nicht taugt, da sie ihn in die Irre führt. Neben ihr wirkt also eine ganze andere Kraft, die Vernunft, die nach besonderen Grundsätzen die Sache wieder in Ordnung bringt, obwohl sie doch diese Grundsätze der Welt nicht entnommen hat. Sein Denken betätigt sich in Vorstellungen, die nach bestimmten Gesetzen kommen und gehen. Allein zugleich sitzt er nochmal in sich selbst, als kleiner Mensch in dem großen Menschen, und vermag nun mit souveräner Außerachtlassung jener Gesetzmäßigkeit völlig beliebig in die Vorstellungen einzugreifen, sich ihnen zuzuwenden, von ihnen abzuwenden, sie zu suchen, wenn sie verloren gegangen sind, festzuhalten, wenn sie da sind, sie zu verbinden, zu trennen usw. Die Grundrichtung seines Handelns ist die Förderung des eigenen Selbst, zumal des sinnlichen Selbst. Indes entspricht das auch wieder nicht seinem eigentlichen und wahren Wesen; es leben in ihm noch direkt entgegengerichtete und höhere Prinzipien, der Nächstenliebe und der Abtötung des Fleisches, die freilich die größte Mühe haben, sich neben jenen anderen zur Geltung zu bringen. Überall Zerrissenheit und Unerträglichkeit, nicht zwei Schritte möglich ohne die argsten Widersprüche, alles unverständlich in der gänzlichen Verschiedenheit seiner Herkunft von dem sonst Anzuerkennenden, sinnlos in dem Zweck dieses ganzen gegensätzlichen Getriebes, verständlich allein darin, daß hier eine kindliche, wunschvolle, zerstückelte Betrachtung der Dinge zu uns spricht.

Ein wie staunenswert sinnvolles Wesen ist doch der Mensch für die zusammenhängende Betrachtung, im Zusammenhang seiner Kräfte, im Zusammenhang der übrigen Lebewesen, im Zusammenhang der ganzen Natur. Da hat er freilich auch verschiedene Fähigkeiten: Sehen und Hören, Vorstellen und Fühlen, Reproduktion und Konzentration, aber sie stehen nebeneinander, nicht gegeneinander, sich ergänzend, nicht sich bekämpfend. Der Art nach sind diese Grundzüge seines Wesens im ganzen dieselben wie bei den übrigen höheren Lebewesen, und so auch die allgemeinsten Ziele seiner Betätigung. Außerordentlich gesteigert aber dem Grade nach sind seine Fähigkeiten der Verarbeitung des sinnlich aufgenommenen Materials: der Bildung umfassendster assoziativer Verbände und der isolierenden Heraushebung äußerster Einzelheiten. Er erlangt so eine unvergleichlich vollkommene Beherrschung des Nebeneinander und Nacheinander der Dinge in der Natur sowie des die Fülle ihrer Einzelercheinungen durchdringenden Allgemeinen und verwirklicht dadurch dann auch die allgemeinsten Lebensziele in unvergleichlich reicheren und höheren Bildungen als jene übrigen Wesen. Aber alles was er schafft, ob wir es hoch schätzen oder gering schätzen, entspringt allein dem eigensten Wesen seiner Seele und dem gleichen Zusammenwirken ihrer Grundkräfte in verschiedenen Maßen und unter verschiedenen Bedingungen. Nicht ein unsauberes Gefäß ist sie, in das, man weiß nicht woher, jedenfalls durch eine sinnlose Kaprice, mannigfache edle Samenkörner eingepflanzt sind, die nun gerade in dieses Gefäß nicht passen und so zu nimmer endendem Zwiespalt Anlaß geben. Sondern sie ist ein vollkommen einheitlicher Organismus, der in Entfaltung seiner Fähigkeiten und durch immer weitergehende Anpassung an die vorgefundenen und die von ihm selbst geschaffenen Umstände sich zu immer höheren Leistungen entwickelt. Wie dieselbe Atmosphäre aus Wind und Wasser und Wärme bald den befruchtenden Regen, bald den zerstörenden Hagelschlag, dort oben die schöngeformte Wolke, hier unten den tückischen Nebel hervorbringt, so auch dieselbe Seele mit ihren alleinigen Mitteln Irrtum und Wahrheit, begehrlisches Genießen und wunschlose Freude, Selbstzucht und Sittlichkeit.

Literatur.

Zur Geschichte der neueren Psychologie: M. DESSOIR, Geschichte der neueren Psychologie, 1. Bd., 3. Aufl. (1910). Abriß einer Geschichte der Psychologie (1911). — R. SOMMER, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff—Baumgarten bis Kant—Schiller (1892). — O. KLEMM, Geschichte der Psychologie (1911). — TH. RIBOT, La psychologie anglaise contemporaine (1870; 3. éd.). La psychologie allemande contemporaine (1879; 5. éd.; auch deutsch 1881). — L. FERRI, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours (1883).

Anfänge der neueren Psychologie: TH. HOBBS, Human Nature. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes (1650). (Hrsg. von F. TÖNNIES in: Elements of Law by Th. Hobbes. (1889.) Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (1656). Engl. Works ed. by Molesworth. Vol. 5. Hieraus die Zitate S. 138ff.) — B. SPINOZA, Ethica (1677.) P. II u. III. — J. LOCKE, Essay concerning Human Understanding (1690). B. II.

Assoziationspsychologie (England): D. HUME, Treatise on Human Nature, 3 Vols. (1739—40). Deutsch mit Anmerkungen von Th. Lipps [1895—1906]. — D. HARTLEY, Observations on Man (1749). — TH. BROWN, Lectures on the Philosophy of the Human Mind 3 Vols (1820). — JAM. MILL, Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1829). — Aus neuerer Zeit: A. BAIN, The Senses and the Intellect (1853; 4. ed. 1894). The Emotions and the Will (1859; 2. ed. 1865).

Vermögenspsychologie (Deutschland): CHR. WOLFF, Psychologia empirica (1738). — L. H. JAKOB, Grundriß der Erfahrungsseelenlehre (1791). (Hieraus die Zitate S. 140.) — J. KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1793). — Höher steht: J. N. TETENS, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde. (1777).

Sensualistisch-materialistische Psychologie (Frankreich): J. O. DE LAMETRIE, L'homme machine 1748. — E. B. DE CONDILLAC, Traité des sensations (1754). — CH. BONNET, Essai de psychologie (1755).

Anfänge der modernen Psychologie: J. F. HERBART, Lehrbuch zur Psychologie (1816). Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 2 Bde. 1824. — Anhänger: M. LAZARUS, Leben der Seele, 3. Aufl., 3 Bde. (1882). — H. STEINTHAL, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1. Bd (1871).

Sinnesphysiologie: FLOURENS, Expériences sur les canaux semi-circulaires de l'oreille dans les oiseaux. Mémoires de l'Institut (1830). — E. BREWSTER, Treatise on Optics (1832). — JOH. MÜLLER, Handbuch der Physiologie des Menschen, 2 Bde. (1813/40). — E. H. WEBER, Annotations anatomicae et physiologicae (1834). Tastsinn und Gemeingefühl. Wagners Handwörterb. der Physiol. Bd. III, 2 (1846). — (Erste Verwertung der neuen Kenntnisse bei H. LOTZE, Medizinische Psychologie [1852].) — H. v. HELMHOLTZ, Handbuch der physiologischen Optik (1867; 2. Aufl. 1889/96). Die Lehre von den Tonempfindungen (1863; 5. Aufl. 1896). — E. HERING, Zur Lehre vom Lichtsinne (1878). Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges. Hermanns Handb. der Physiol. III, 1 (1879). — A. GOLDSCHIEDER, Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde. (1893). — J. v. KRIES (Hauptvertreter der S. 162 skizzierten Theorie des Sehens), Abhandlungen zur Physiologie der Gesichtsempfindungen, 2 Hefte (1897 u. 1902). — Neueste Gesamtdarstellung in W. NAGELS Handbuch der Physiologie des Menschen. Bd. III (1905).

Psychophysik: G. TH. FECHNER, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Bd. II (1851). Elemente der Psychophysik, 2 Bde. (1860). — G. E. MÜLLER, Zur Grundlegung der Psychophysik (1878). Die Gesichtspunkte und die Tatsachen der psychophysischen Methodik (1904). — W. WIRTH, Psychophysik (1912).

Reaktionszeiten: MASKELYNE, *Astronomical Observations made at the Royal Observatory at Greenwich. P. III (End of the observ. of 1795)*. — Erste Verwertungen für die Psychologie: W. WUNDT, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* (1862; 4. Aufl. 1906). — DE JAAGER, *De physiologische Tijd bij psychischen Processen* (1865). — F. C. DONDEERS, *Die Schnelligkeit psychischer Prozesse*. *Archiv f. Anat. u. Physiol.* 1868.

Gehirnphysiologie und -pathologie: P. BROCA, *Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé*. *Bull. de la société anatomique*, 2 sér. VI (1861). — G. FRITZSCH und E. HITZIG, *Über die elektrische Erregbarkeit des Großhirns*. *Archiv f. Anat. u. Physiol.* 1870. — E. HITZIG, *Physiol. u. klin. Untersuchungen über das Gehirn*. 2 Teile (1904). — C. WERNICKE, *Der aphasische Symptomenkomplex* (1874). — F. GOLTZ, *Über die Verrichtungen des Großhirns* (1881). — H. MUNK, *Über die Funktionen der Großhirnrinde* (1881; 2. Aufl. 1890). — TH. MEYNER, *Psychiatrie*, unvollendet (1884). — Umfassendste und glänzende Gesamtdarstellung: J. SOURY, *Le système nerveux central; Structure et fonctions*, 2 Bde. (1899). — Gegenwärtiger Stand: C. v. MONAKOW in „*Ergebnisse der Physiologie*“ I, 2 (1902) und III, 2 (1904).

Entwicklung: H. SPENCER, *Principles of Psychology* (1855; 4. ed. 1899); auch deutsch. — CH. DARWIN, *The Descent of Man* (1871). — G. J. ROMANES, *Mental Evolution in Animals* (1883). *Mental Evolution in Man* (1889). Beides auch deutsch. — K. BÜHLER, *Die geistige Entwicklung des Kindes*. 1918; 2. Aufl. 1920. *Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes* (1919).

Neuere Gesamtdarstellungen: H. CORNELIUS, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897). — H. EBBINGHAUS, *Grundzüge der Psychologie*, 1. Bd., 4. Aufl. (1918). *Abriß der Psychologie* (1908; 7. Aufl. 1920). — H. HÖFFDING, *Psychologie in Umrissen*, 2. Aufl. (1893). — A. HÖFLER, *Psychologie* (1897). — W. JAMES, *The Principles of Psychology*, 2 Vols (1890). — F. JODL, *Psychologie*, 2. Aufl., 2 Bde. (1902). — O. KÜLPE, *Vorlesungen über Psychologie* (1920). — TH. LIPPS, *Grundtatsachen des Seelenlebens* (1883). *Leitfaden der Psychologie*, 2. Aufl. (1906). — H. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie*, 1. Bd. (1900). — J. REHMKE, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 2. Aufl. (1905). — G. F. STOUT, *Analytic Psychology*, 2 Vols (1896). — E. B. TITCHENER, *Experimental Psychology*, 2 Vols in 4 Pts. (1901 u. 1905). — W. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873/4; 5. Aufl. in 3 Bdn. 1902/3). *Grundriß der Psychologie*, 9. Aufl. (1909). — TH. ZIEHEN, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 9. Aufl. (1911). — J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 Bde (1917/20).

Einzelne Gebiete: A. BINET, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs* (1894). *La suggestibilité* (1900). — B. BOURDON, *La perception visuelle de l'espace* (1902). — L. BUSSE, *Geist und Körper* (1903). — G. TH. FECHNER, *Über die Seelenfrage* (1861). *Die drei Motive und Gründe des Glaubens* (1863). — K. GROOS, *Die Spiele der Tiere*, 2. Aufl. (1907). *Die Spiele der Menschen* (1899). — W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (1902). — P. JANET, *L'automatisme psychologique* (1889; 4. éd.). — C. LL. MORGAN, *Introduction to Comparative Psychology* (1894). — W. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 6. Aufl., bearb. von K. L. Schaefer (1905). — W. STERN, *Psychologie der frühen Kindheit* (1914). — TH. RIBOT, *Psychologie des sentiments* (4. éd. 1903). *L'imagination créatrice* (2. éd. 1905). *Essai sur les passions* (1907). — C. STUMPF, *Tonpsychologie*, 2 Bde. (1883 u. 1890). — W. WUNDT, *Völkerpsychologie*. Vor allem Bd. I. *Sprache*, 2. Aufl. (1904) und Bd. II. *Mythus und Religion*, 2 Teile (1905 u. 1906).

S. 148. Abgesehen von den allgemeinen Gedanken habe ich in den Abschnitten A und B auch manche Einzelheiten und Beispiele meinen obengenannten „Grundzügen der Psychologie“ Bd. I sowie in C dem Manuskript von Bd. II entlehnt.

S. 153. RUBNER, *Die Quelle der tierischen Wärme*. *Zeitschrift für Biologie*, Bd. 30, S. 73 (1894). ATWATER, *Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel im menschlichen Körper*. *Ergebnisse der Physiologie*, Bd. III, 1 (1904).

PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

VON

RUDOLF EUCKEN.

Die Notwendig-
keit der Aufgabe.

Einleitung. Die Philosophie der Geschichte, als eine besondere Aufgabe neben der Geschichtsforschung samt ihrer Methodenlehre verstanden, hat manche Anfechtung erfahren, aber es geschah das namentlich, weil dem Begriff eine besondere Fassung gegeben wurde, welche begründete Bedenken hervorrief. Es war namentlich die Hegelsche Spekulation, welche eine Schädigung der wissenschaftlichen Arbeit der Geschichte befürchten ließ. Heute aber scheiden wir deutlicher zwischen der allgemeinen Frage der Philosophie der Geschichte und der besonderen Antwort Hegels; so werden wir nicht das Problematische dieser Antwort dem Grundbegriff der Geschichtsphilosophie aufbürden, so kann diese uns nicht als eine Störung der Geschichtsforschung gelten. Diese Forschung kann nicht ins Ganze und Große gehen, ohne bei sich selbst eine gewisse Philosophie zu entwickeln und eine Grundüberzeugung von der Geschichte zu bekennen: mag diese Überzeugung den Namen der Philosophie ablehnen, sie enthält ein Stück philosophischer Denkart. So gewiß im Bereich der Geschichte menschliches Denken und Handeln die Hauptrolle spielt, und so gewiß dieses schließlich auf Gesamtziele geht, so gewiß führt bei ihr von den einzelnen Daten ein Weg zu den treibenden Kräften und umfassenden Zusammenhängen durch Ideen und Überzeugungen; nur mit ihrer Hilfe verwandelt sich der äußere Anblick in ein Sehen von innen heraus, die fremde Welt in ein eignes Erlebnis. Solche Ideen und Überzeugungen mögen dem Historiker so lange als selbstverständlich gelten, als er sich mit seiner Zeitumgebung in Einklang befindet und mühelos aus ihrem geistigen Besitze schöpft. Aber er trenne sich von der Zeit und versuche eigene Wege, oder die Zeit umfange ihn mit schroffen Gegensätzen und fordere von ihm eine eigene Entscheidung auch in Hauptfragen, wie will er dann aller Philosophie entsagen? Solche Lage wird rasch zum Bewußtsein bringen, daß es ohne eine Art von immanenter Philosophie keine Geschichtsforschung in großem Stile gibt, und daß Flint recht hat, wenn er sagt: *The philosophy of history is not a something separate from the facts of history, but a something contained in them. The more a man gets into the meaning of them, the more he gets into it, and it into him; for it is simply the meaning, the rational interpretation, the knowledge of the true nature and essential relations of the facts.*

Stärker noch als das Interesse der Wissenschaft drängt zur Ausbildung einer prinzipiellen Überzeugung von der Geschichte ein unabweisbares Bedürf

nis des modernen Geistes- und Kulturlebens; zu seiner eigenen Klärung und Kräftigung fordert es eine Orientierung über sein Grundverhältnis zur Geschichte, namentlich über das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit. Der erste Anblick zeigt hier einen schroffen Widerspruch. Als Kulturmenschen sind wir Kinder der Vergangenheit und zehren von ihrem Erbe, wir empfangen unsere Bildung, indem wir uns dieses Erbe aneignen; in Sitte und Recht, in Kunst, Wissenschaft, Religion reicht die Vergangenheit tief hinein in unser eigenes Leben und umspinnt uns mit einem dichten Netze sichtbarer und unsichtbarer Wirkungen. Aber zugleich können wir uns dieser Tatsächlichkeit unmöglich einfach ergeben, vielmehr erhebt sich gegenüber allem Zustrom der Vergangenheit die Gegenwart mit der Forderung eines eigenen und ursprünglichen Lebens und verlangt dafür ein Zurückstellen alles Fremden; von hier aus erscheint die Geschichte als eine drückende Last, der sich nur der Schwache willenlos unterwirft. So wirken hier große Wogen gegeneinander und ziehen auf- und absteigend die Bewegung in ihre Bahnen, insbesondere wird die unmittelbare Gegenwart mit ihren schroffen Gegensätzen aufs stärkste bewegt von einem Kampf um die Geschichte und unser Verhältnis zu ihr; die einzelnen Parteien haben ihre eigenen Geschichtsbilder, um so ausgeprägtere, je mehr sie selbst mit selbständiger Behauptung zum ganzen Menschen reden und den ganzen Menschen verlangen. Man denke nur an die „materialistische“, besser „ökonomische“ Geschichtsphilosophie der Sozialdemokratie. In solcher gespannten Lage kann sich die Wissenschaft unmöglich dem Problem entziehen und die wichtige Frage dem Zufall der Stimmung und der Leidenschaft der Parteien überlassen.

I. Die Geschichte der Geschichtsphilosophie. So gewiß wir an erster Stelle mit der gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie zu tun haben, so müssen wir für ihr eignes Verständnis notwendig einen Blick auf die früheren Zeiten zurückwerfen, in denen sie wurzelt oder denen sie widerspricht.

Wie das 18. Jahrhundert die geschichtsphilosophische Hauptthese der Neuzeit zu voller Bewußtheit erhoben hat, so stammt aus ihm auch der Ausdruck „Philosophie der Geschichte“ (*philosophie de l'histoire*). Er begegnet uns zuerst bei Voltaire, er bedeutet ihm aber mehr ein Nebeneinander von Gedanken über die Geschichte; technischer wird der Sinn bei dem Schweizer Wegelin, der in den Schriften der Berliner Akademie zwischen 1770 und 1776 mehrere Abhandlungen sur la philosophie de l'histoire veröffentlichte; die Einbürgerung in unsere Sprache dürfte namentlich durch Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte (1784—91) erfolgt sein.

Wie oft, so entspricht auch hier die Prägung eines technischen Ausdrucks einer Erstarkung der Sache, auch sie tritt durch das 18. Jahrhundert in einen neuen Stand. Erst hier erreicht die Betrachtung der Geschichte die Weite, Universalität und Freiheit, ohne die es keine selbständige Philosophie der Geschichte geben kann, erst hier wird die Geschichte zum Hauptlebenskreis des Menschen. Dafür aber bedurfte es mancher Vorbereitungen und mancher Befreiungen, mußte namentlich die Neuzeit zur vollen Entwicklung ihrer eigen-

Die älteren
Denkweisen.

tümlichen Art gelangt sein. Denn erst sie bot die Bedingungen für eine selbständige Philosophie der Geschichte. So großartig die griechische Gedankenarbeit auch auf dem Gebiet der Geschichte war, und eine so große Fülle selbständiger Leistungen sie hervorbrachte, auf der Höhe der Philosophie hat sie die Menschheit mit ihrem Tun und Ergehen einem großen Welt- und Naturprozeß eingefügt; das wohl unter dem Einfluß der babylonischen Astronomie, der eine Gesamtauffassung der Stellung des Menschen zum All entsprach. So betrachten auch die leitenden griechischen Denker das geschichtliche Leben als einen großen Rhythmus, der gleichmäßig von Ewigkeit zu Ewigkeit verläuft, immer neu aufbauend und zerstörend, Weltgestaltungen aus sich hervortreibend und in sich zurücknehmend. So eine ewige Wiederkehr der Menschen und Dinge, kein bleibender Ertrag der Bewegung; der Platonismus betrachtet unsern Daseinskreis als ein Abbild einer ewigen Ordnung, die allein ihm einen Halt gewährt und eine Vernunft zuführt.

Dem Christentum ward die Geschichte unvergleichlich viel mehr; nichts unterscheidet es mehr von allem Platonismus als der Aufbau einer geschichtlichen Ordnung gegenüber seiner zeitlosen Betrachtung der Dinge. Dem Christentum galt die Geschichte als etwas schlechterdings Einziges und Einmaliges, das Eintreten des Göttlichen in den menschlichen Kreis und die sonst so flüchtige Zeit hob unermesslich die Bedeutung des zeitlichen Lebens; innerhalb seiner sah sich der Mensch vor eine große Aufgabe gestellt und zu einer folgenschweren Entscheidung aufgerufen, der endlose Rhythmus des Naturlaufes wich damit einem ethischen Drama, das alle einzelnen Zeiten zusammenhält. Die alles überragende Religion stellte auch die politische Geschichte unter einen religiösen Anblick; so zeigt ihn die bekannte, dem Buch Daniel entlehnte Vorstellung von den vier Monarchieen, die, namentlich durch Hieronymus zu allgemeiner Geltung gebracht, durch das ganze Mittelalter bis an das 16. Jahrhundert reicht. Keime zu einer Philosophie der Geschichte also in Hülle und Fülle! Aber die gebundene Denkweise der älteren Zeit vermochte diese Keime nicht zu entwickeln. Es wirkte dagegen die vorwiegend jenseitige Lebensstimmung, die der Geschichte weder eigne Bewegungskräfte noch eigne Ziele zuerkannte, sie vielmehr nur zu einer Vorstufe einer ewigen Ordnung herabsetzte; es hemmte nicht minder ein Stabilismus, der alle entscheidenden weltgeschichtlichen Taten der Vergangenheit zuwies und damit das Leben vornehmlich auf die Vergangenheit kettete, der zugleich wenig Sinn für die Unterschiede der Zeiten hatte. Die unablässige Verschiebung der menschlichen Verhältnisse blieb hier ungewürdigt, die Probleme des Werdens und Wandels wurden nicht anerkannt.

Charakteristisches der
Neuzeit.

Solcher Festlegung widerspricht die Neuzeit schon durch die Tatsache ihrer eignen Bildung; um Neues, Neues auch im ganzen, wollen zu können, mußte sie an eine Bewegung und ein Recht der Bewegung glauben. Sie erweist eine größere Selbständigkeit zunächst in der Renaissance und Reformation durch ein freieres Zurückgreifen auf frühere Epochen, sie entwickelt bald auch eine Eigentümlichkeit gegenüber allem Früheren und wird zu einer deutlichen

Abgrenzung dagegen getrieben. Namentlich im Frankreich des 17. Jahrhunderts beginnt sich das „Moderne“ dem Antiken entgegenzustellen und überlegen zu fühlen (Perrault), zugleich wird das Mittelalter als *media aetas* oder *medium aevum* abgegrenzt; diese Abgrenzung erscheint gelegentlich schon im 15. Jahrhundert, aber zu einer festen Einteilung wird sie erst im 17. Jahrhundert (Voetius, Rousin, Horn, Cellarius), namentlich Christoph Cellarius (1634—1707) zerlegte die Geschichte in *historia antiqua*, *historia medii aevi*, *historia nova*, eine Einteilung, die sich trotz mannigfachen Widerspruchs im großen und ganzen durchgesetzt hat. Damit wird freier Raum für Erörterungen über die Unterschiede der Zeiten und über den Ertrag der geschichtlichen Bewegung gewonnen; wichtiger aber als solche Erörterungen sind tatsächliche Wandlungen, ja Umwälzungen des Lebens, welche die Geschichte bedeutender machen und schließlich auch eine Philosophie der Geschichte erzeugen.

Zu diesen Wandlungen des Lebens gehört zunächst ein Vordringen des Gedankens des Werdens und der Veränderung gegenüber dem des Seins und Beharrens, der die antike wie die mittelalterliche Überzeugung erfüllt hatte. Erschien dieser alles Geschehen bei uns von einer unwandelbaren Ordnung beherrscht und alle Vernunft unseres Daseins an den Zusammenhang mit dieser gebunden, alles Werden dagegen einer niederen Stufe angehörig, so gerät dem von seiner Kraft und Leistungsfähigkeit erfüllten modernen Menschen die Welt sowohl um ihn als in ihm mehr und mehr in Fluß, und es wird immer mehr von dem, was unwandelbar schien, vom großen Weltbau an bis in die feinsten Gebilde des seelischen Lebens, in die Bewegung und Veränderung hineingezogen; von hier aus verstanden, scheint es sich sowohl der Einsicht des Menschen mehr zu eröffnen als seiner Tätigkeit zugänglicher zu werden. Schon das hebt die Bedeutung der Geschichte und mit ihr die der geschichtlichen Betrachtung.

Zu einem vollen Siege der Bewegung gehörte aber, daß nicht nur die Veränderung als eine durchgängige Tatsache anerkannt, sondern daß auch ihre treibenden Kräfte und leitenden Ziele ganz und gar in unsere Wirklichkeit verlegt wurden; das aber geschieht durch die Wendung von einer jenseitigen zu einer diesseitigen Denkweise, durch die Wendung von der Religion zu einer Weltkultur. Denn die Verlegung der Kräfte und Ziele in das Diesseits veränderte notwendig auch den Inhalt des Lebens. Nun kann es nicht mehr darin seine Hauptaufgabe finden, zu einer über ihm befindlichen Ordnung Stellung zu nehmen und ein vorgeschriebenes Gesetz zu erfüllen, sondern zur Hauptsache wird nun, die eigne Welt zu entfalten, was immer an Möglichkeiten in ihr schlummert, zu voller Wirklichkeit zu erwecken, ja in Anbildung immer neuer Kräfte sich ins Grenzenlose zu steigern. Damit wird es klarer und kräftiger in sich selbst, mächtiger und wirksamer gegen die Umgebung. Zuversichtlich wird nun die Aufgabe ergriffen, das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich zu machen, ein Reich der Vernunft im eignen Kreise des Menschen aufzubauen. Zur Hauptwerkstätte des Lebens und Schaffens wird damit das geschichtliche Dasein, es braucht nun die Mitteilungen einer Vernunft

nicht mehr von draußen zu erwarten, es scheint diese bei sich selbst erzeugen zu können, es wird damit zum Hauptlebenskreise des Menschen und der Menschheit.

Freilich vollzog sich solche Wendung zu einer immanenten Lebensführung nicht mit einem Schlage, vielmehr hat sie drei Hauptstufen durchlaufen und danach die Art der Kultur wie das Bild der Geschichte verschieden gestaltet. — Der Pantheismus auf der Höhe der Renaissance sieht in der Welt noch den Abglanz einer Überwelt und löst daher auch die Geschichte nicht ab von einer übergeschichtlichen Ordnung. Dem Pantheismus des eigentümlich modernen Idealismus werden Welt und Gott zu einer einzigen Wirklichkeit, die Geschichte aber zur Selbstverwirklichung einer Allvernunft. Die Wendung zum Positivismus und Agnostizismus vertreibt endlich alles Innenleben wie aus der Wirklichkeit, so aus der Geschichte und macht aus ihr ein Gewebe gegenseitiger Beziehungen und Verkettungen, das nur durch die Macht einer Tatsächlichkeit weitergetrieben wird. Ihren Gipfel erreicht die moderne Geschichtsphilosophie auf der zweiten Stufe, die Grundstimmung der Neuzeit findet hier den reinsten Ausdruck und die greifbarste Verkörperung. Jenen Phasen entspricht auch die Fassung der Entwicklungsidee: sie trägt zunächst einen religiösen, dann einen künstlerisch-spekulativen, endlich einen empirisch-wissenschaftlichen Charakter. Alle Phasen der Bewegung verbindet aber das Streben, das diesseitige Leben zu steigern und seine Arbeit zur Hauptwerkstätte der Vernunft zu machen.

Die Aufklärung. Aber solche Steigerung des eignen Lebens und der Selbsttätigkeit des Menschen ergab nicht unmittelbar den Sieg einer geschichtlichen Ansicht, vielmehr fand das neue Leben erst durch die Verneinung der Geschichte hindurch die Selbständigkeit und Überlegenheit, um sich zur Geschichte zurückzuwenden und ein fruchtbares Verhältnis zu ihr auszubilden. Unbefriedigt von dem überkommenen Lebensstande setzt ihm die Aufklärung eine zeitlose Vernunft entgegen, und will sie die historische Begründung der Kultur durch eine rationale ersetzen; erst eine solche scheint das menschliche Leben zu voller Klarheit und Mündigkeit zu erheben. In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts beginnt jener gewaltige Prozeß der Vernunft wider die Geschichte, den Dilthey in packender Sprache geschildert hat. Das Verlangen nach einer rein rationalen Gestaltung der Kultur ergreift bald auch die einzelnen Gebiete, es entsteht ein „natürliches“ Recht, eine „natürliche“ Moral, eine „natürliche“ Religion, eine „natürliche“ Erziehung, ein „natürliches“ Wirtschaftssystem, alle in entschiedenem Gegensatz zur überkommenen Gestalt und in großer Geringschätzung der geschichtlichen Überlieferung.

Eine solche Schroffheit konnte der Gegensatz unmöglich behalten, die Befestigung der rationalen Denkweise selbst trieb zu einer Wiederannäherung an die Geschichte, die Vernunft konnte sich nicht als die Herrin der Wirklichkeit fühlen, ohne auch das Reich der Geschichte an sich zu ziehen und ihre Macht an ihm zu erweisen. Zunächst freilich beschränkt sich die Berührung auf einzelne Seiten und Punkte; Einzelheiten werden herausgegriffen und als

Unterstützung, Beispiel usw. verwandt, auch wohl allgemeine Sätze zu Nutz und Frommen der Menschheit abgeleitet, namentlich erscheint die Geschichte als eine moralische Lehrmeisterin, als ein Antrieb zum Guten, eine Warnung vor dem Bösen. So eine lehrhafte, praktisch-verständige Behandlung der Geschichte.

Aber eine solche Behandlung, die den Dingen einen fremden Maßstab aufdrängt und sie nicht bei sich selbst zusammenfaßt, konnte einer vordringenden und selbstbewußten Kultur nicht lange genügen, diese mußte auch ein Streben nach einem inneren Zusammenhange und einem Gesamtbilde der Geschichte aufnehmen, zugleich aber Gegenwart und Vergangenheit miteinander ausgleichen. Damit war der Boden für eine eigentliche Philosophie der Geschichte gewonnen. Es erscheint eine solche in deutlichen Zügen zuerst bei Leibniz. Denn ihm wird die ganze Geschichte ein allmähliches Aufsteigen der Vernunft, näher ein unablässiges Fortschreiten von einem verworrenen Anfangsstande zu immer größerer Klarheit. Hier gibt es keine Lücken und keine Sprünge, auch die scheinbaren Stillstände und Rückschritte sind Sammlungen für neue, höhere Leistungen. Als eine besondere Stufe hat jede Zeit ihre besondere Art, aber da dieselben Größen überall durchgehen und alle Unterschiede quantitativer Art sind, so bleibt alles miteinander verwandt und kann die Gegenwart alle Zeiten verstehen, ihren Ertrag in sich aufnehmen und ihn der Zukunft übermitteln. Der Gedanke eines langsamen, aber stetigen Fortschritts, eines Fortschritts durch Anhäufung kleinster Wirkungen, ist namentlich hier zum Durchbruch gekommen. Die Naturwissenschaften haben ihn aufgenommen und weitergeführt, der Positivismus hat ihn zum Rückgrat seiner Geschichtsphilosophie gemacht. Niemand, m. föhlte sich Comte in seiner Geschichtsphilosophie verwandter als Leibniz.

Leibniz.

Das 18. Jahrhundert. Der Beginn des 18. Jahrhunderts brachte zunächst die Leistung Vicos (1668—1744); er konnte von einer neuen Wissenschaft reden, wenn er in seinem Hauptwerk die gemeinsame Natur der Völker untersuchte und von ihr aus Grundformen entwickelte, in denen sich alle menschliche Geschichte bewege. Er entwirft eine „ewige ideale Geschichte“, nach welcher in der Zeit die Geschichte aller Völker in Ursprung, Fortschritt, Blüte, Verfall und Ende abläuft; dabei betrachtet er die Schöpfungen nicht sowohl als Leistungen der einzelnen, sondern als Erweisungen eigentümlicher gesellschaftlicher Lagen. Weiter haben die Franzosen des 18. Jahrhunderts wie überhaupt, so auch auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie die moderne Denkweise zu allgemeiner Herrschaft geführt, ihr Streben unterlag dabei einem starken Einfluß einer inneren Unwahrhaftigkeit und Unhaltbarkeit der damaligen Zustände, es trieb sie mehr und mehr von der erstrebten Reform zu einer Revolution; die neue Stellung zur Geschichte war dabei ein Haupthebel der Bewegung.

Das 18. Jahrhundert.

Die Gesamtrichtung vollzieht eine Wendung vom Weltall zum Menschen, von einer kosmischen zu einer sozialen Lebensführung, der Seelenstand wie das Zusammenleben der Menschen in Geschichte und Gesellschaft beherrscht

das Denken und Sinnen, der Mensch will vornehmlich sich selbst verstehen, seine Stellung zur Umgebung bemessen, alle Verhältnisse kritisch erwägen; es gilt, ihm eine geistige und staatliche Freiheit zu erringen, ihn von ungerechtem Druck wie lähmendem Aberglauben zu befreien, seine ganze Kraft zu entwickeln. Dabei waltet ein fester Glaube an seine moralische Gesinnung und an sein geistiges Vermögen, nicht er selbst, sondern die Mißstände des gesellschaftlichen Standes verschulden, scheint es, die tiefe Unzufriedenheit, woran die Zeit leidet. Um die Mitte des Jahrhunderts erscheinen die bedeutendsten geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Werke von Montesquieu und Voltaire. Montesquiueus Werke, namentlich der „Geist der Gesetze“, gewinnen einen tiefgehenden Einfluß auf das Denken, indem sie die Naturbedingtheit aller Einrichtungen durch Boden, Klima, Sitte, Bildung und Religion deutlich herausstellen und zugleich nach englischem Vorbilde feste Grundlinien für die staatliche Ordnung entwerfen. Um dieselbe Zeit liefert Voltaire in seinem geschichtlichen Hauptwerk, dem „Versuch über die Sitten und den Geist der Völker“, eine Gesamtgeschichte des menschlichen Geistes, und vertritt er dabei einen steten Fortschritt. Er behandelt nicht allein die politischen Ereignisse, sondern auch das innere Leben: die moralischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Zustände, technische Erfindungen, die künstlerischen Leistungen usw. Damit hat das Ganze der Geschichte nicht nur mehr Breite, sondern auch mehr inneres Leben gewonnen. Das Ganze dieser Aufklärung wirkte eifrig und erfolgreich dahin, die Flüssigkeit der menschlichen Verhältnisse wie die Bedingtheit aller Überzeugungen und Einrichtungen zu vollem Bewußtsein zu bringen.

Der deutsche
Humanismus.

Ein eigentümliches Gegenstück zu dieser Leistung lieferte das deutsche Geistesleben, mit ungleich größerer Kraft und Tiefe hat es das geschichtliche und geschichtsphilosophische Problem ergriffen. Nach schweren Erschütterungen und inmitten äußerer Enge und Kleinlichkeit mit wunderbarer Jugendkraft aufsteigend, hat es einen starken Zug zur Ganzheit und Innerlichkeit des Menschen, und entwickelt es auf der Höhe der klassischen Kultur ein neues Ideal des Lebens und der Schönheit, es hat nach allen Richtungen hin dadurch vertiefend und veredelnd gewirkt. Es ließ auch die Geschichte von innen her und in großen Zusammenhängen sehen, und gab ihr einen inneren Zusammenhang mit dem Weltall. Das Menschsein selbst wird hier ein Idealbegriff, die Geschichte aber das unentbehrliche Mittel seiner Verwirklichung; aus den Wirren und Kämpfen der Zeiten erhebt sich immer klarer und kräftiger ein Reich edler Menschlichkeit. Diese Gedanken begegnen uns zuerst in zusammenhängendem Entwurf bei Herder, sie sind dann im wesentlichen ihres Bestandes ein Gemeingut der leitenden Denker und Dichter jener Epoche geworden, sie beharren auch inmitten der gewaltigen Aufrüttelung, Konzentration, Selbsterhöhung des Geisteslebens, welche von der Philosophie Kants ausgeht.

Die Vernunftkritik mit ihrer Erhebung des Geisteslebens über alle Erfahrung und ihrer Herabsetzung der Zeit zu einer bloß subjektiven Anschauungsform scheint zunächst einer geschichtlichen Ansicht wenig günstig. Aber sie

findet schon bei Kant selbst mannigfache Wege zur Geschichte zurück, und sie enthält einen überaus fruchtbaren Keim für eine innere Erhöhung der Geschichte in der deutlichen Abhebung einer geistigen Struktur des Menschen von dem empirisch-psychischen Geschehen. Dieser Keim gelangte zur vollen Reife in dem Unternehmen der konstruktiven Denker, das Geistesleben zum allumfassenden Weltbegriff zu erweitern und seine Bewegung alle Wirklichkeit erzeugen zu lassen. Was Fichte in maßvollen Umrissen beginnt, die noch Raum für individuelle Bildungen und die Anerkennung irrationaler Widerstände lassen, das wird bei Hegel mit genialer Sicherheit, aber auch dik- Hegel.
tatorischer Gewaltsamkeit vollendet im Ausbau eines Systems, von dem stärkere Wirkungen ausgegangen sind als von irgendwelcher anderen geschichtsphilosophischen Lehre. Die Geschichte wird hier zu einer kosmischen Logik und Dialektik, die Philosophie zieht sie ganz und gar an sich und verwandelt sie in einen einzigen mit sicherer Notwendigkeit fortschreitenden, die ganze Tiefe der Wirklichkeit erschöpfenden Vernunftprozeß. Dieser Prozeß liegt weit über den Meinungen und Zwecken des bloßen Menschen, mehr als irgend sonst haben die Gedankenmassen eine volle Selbständigkeit gewonnen und bewegen sie sich aus ihrer eignen Notwendigkeit; das Hauptmittel solcher Bewegung aber ist der Widerspruch, den die Begriffe und Ideen aus sich selbst hervortreiben; damit vermag sich auch das für den ersten Anblick Feindliche in ein Förderliches zu verwandeln, auch die Negation dient hier dem Fortschritt des Lebens. Einer derartigen Rationalisierung der Wirklichkeit entspricht eine durchgängige Systematisierung: alles Nebeneinander wird zum Ausdruck eines Grundgedankens, alles Nacheinander zum „Moment“ einer Gesamtbewegung. So eine energische Zusammenfassung und großartige Durchleuchtung der gesamten Geschichte, die Philosophie der Geschichte aber der beherrschende Mittelpunkt der Gedankenwelt.

Von Anfang an hat es nicht an entschiedenem Widerspruch gegen diese Lehre als eine zu enge und gewaltsame gefehlt, auch hat, was in ihr an zerstörenden Kräften liegt, hervorzubrechen nicht gesäumt. Wenn trotzdem diese Philosophie der Geschichte noch immer fortfährt die Menschheit zu beschäftigen und aufzuregen, so zeigt das deutlich genug, daß sie noch immer nicht völlig überwunden ist. Es bildet eben Hegel den wissenschaftlichen Höhepunkt, das abschließende Endglied, einer großen Kulturepoche; seine Macht über uns erklärt sich zum guten Teil daraus, daß er energisch zu Ende dachte, wo die meisten in der Mitte abbrechen.

Wirksamer als aller Widerspruch von außen her war die Ausbildung einer anderen Schätzung und Behandlung der Geschichte, wie die Romantik und die historische Schule sie brachten. Hier weiß man sich völlig frei von einer Konstruktion der Geschichte aus philosophischen Prinzipien, vielmehr ergreift und begrüßt man in ihr ein Reich selbständiger Tatsächlichkeit und will man dieser das eigne Denken und Leben möglichst eng verbinden. Läßt sich die konstruktive Geschichtsphilosophie als eine höhere Stufe der Aufklärung verstehen, so widerstreitet die romantische und historische Schule dieser vollauf. Aus dem

Romantik und
historische
Schule.

bewußten Denken der Individuen verlegt sie die Hauptwerkstätte des Schaffens in das unbewußte Leben und Walten eines Volksgeistes; was in dieser Richtung schon Herder angebahnt hatte, das wird beträchtlich gesteigert durch die Idee der Nationalität, welche seit Beginn des 19. Jahrhunderts aufsteigt und rasch siegreich vordringt. Die Beschäftigung mit der Geschichte erhält damit zur Hauptaufgabe die gründliche Erforschung und eindringliche Vergegenwärtigung der nationalen Entwicklung in ihrer vollen, allen Allgemeinbegriffen überlegenen Individualität; ihr Grundzug wird „jene Gabe der Entäußerung, in die eigenste Natur jedes Nationalwesens und jeder Geschichtsepoche in lebensvoller Anschauung einzudringen“ (Gervinus). Die Bewegung des geschichtlichen Lebens erscheint dabei als ein allmähliches, von sicheren Grundtrieben gelenktes Werden und Wachsen nach Art eines organischen Lebensprozesses; der Begriff „organisch“ wird hier zum Zauberwort, das alle Rätsel zu lösen, alle Schäden zu heilen verspricht. Eine eingreifende Wendung wie des Lebens so der Geschichtsbehandlung zur Tatsächlichkeit, Anschaulichkeit, Individualität ist unverkennbar; alle einzelnen Gebiete, wie die Religion, das Recht, die Kunst, gewinnen an Fülle und Stärke dadurch, daß sie sich auf ihre geschichtliche Grundlage besinnen und sich ihr anschließen.

Das Ganze gibt sich als einen schroffen Gegensatz zur Philosophie, und es hat mit seiner Verstärkung des geschichtlichen Elements nicht wenig dazu beigetragen, dem 19. Jahrhundert den Charakter eines historischen im Gegensatz zum philosophischen 18. Jahrhundert aufzuprägen. Aber im Grunde enthält auch die historische Schule eine, wenn auch anders geartete Philosophie der Geschichte. Auch sie glaubt an eine Vernunft in der Geschichte, nur sucht sie diese nicht in allgemeinen Ideen, sondern in Tatsachen und Individualitäten; auch sie läßt den Erfahrungsstand nicht unverändert, sondern sie verschiebt die Dinge ins Einheitliche, Charakteristische, Durchgebildete; so gibt sie auch in der Wendung zur Vergangenheit keine reine, sondern eine verklärte Wirklichkeit, wie namentlich ihre Behandlung des Mittelalters zeigt. Sie pflanzt den Dingen selbst eine Subjektivität ein, statt sie ihnen entgegenzustellen. Immerhin ist sie anschaulicher und aufnahmefähiger als die Spekulation mit ihrer selbstherrlichen Zurechtlegung der Geschichte, ja sie gerät in die Gefahr eines zu passiven Verhaltens, sie droht von der zuströmenden Fülle der Tatsächlichkeit bewältigt zu werden und über der Sorge um einen Anschluß an die Vergangenheit das Recht der lebendigen Gegenwart zu schmälern. Der Anschauungs- und Gedankenfülle der historischen Schule entspricht nicht ihre Schaffenskraft.

So bilden philosophische Spekulation und historische Schule Gegenpole in der Behandlung der Geschichte. Aber im großen und ganzen haben sie miteinander zur Erhöhung der Geschichte gewirkt, und haben sie jenen merkwürdigen Umschwung herbeiführen helfen, der die geschichtliche Denkweise zur Herrschaft brachte. Diese Denkweise scheint den Menschen inniger mit den Dingen zu verbinden und ihn von aller Enge einer bloßen Theorie, aller Starrheit einer absoluten Betrachtung zu befreien; der unermeßliche Reichtum der

Jahrtausende scheint nun erst recht gewonnen, in Hülle und Fülle erwächst fruchtbare Arbeit, und zwar eine Arbeit, die nicht auf die Besonderheit einzelner Individuen gestellt ist, sondern welche die Kräfte zu verbinden und zur Förderung des Ganzen zu wenden vermag. Durch diese Arbeit aber geht, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine Weltanschauung sehr charakteristischer Art. Die Versöhnung mit der Wirklichkeit, die der Religion wie der Philosophie so viel zu schaffen machte, wird hier in einfachster Weise durch die Idee einer fortschreitenden Entwicklung erreicht; was, vereinzelt betrachtet, verkehrt und unverständlich dünkte, das gewinnt Sinn und Vernunft als ein Glied der großen Kette des geschichtlichen Lebens, aus den Zusammenhängen der weltgeschichtlichen Arbeit. Das Verhältnis der Zeiten, das sonst so viel Streit hervorrief, findet nun die erfreulichste Klärung: wurde sonst die Sache auf ein Entweder — Oder gestellt und schien die kräftige Verfechtung der eignen Überzeugung eine radikale Abweisung aller früheren Versuche zu fordern, so läßt nunmehr die Idee der Entwicklung das Frühere als eine Vorstufe, einen notwendigen Durchgangspunkt zur Wahrheit erscheinen und begreift damit auch das für den ersten Anblick kaum Verständliche aus seiner geschichtlichen Lage heraus. — Von der Weltanschauung aus reicht die Wandlung auch in das Handeln, es findet nunmehr sein Hauptziel darin, für den Fortgang der weltgeschichtlichen Bewegung zu arbeiten; sich ihren Aufgaben unterzuordnen, das wird zum Kern der Ethik; über alle Mißstände der Gegenwart erhebt jetzt das zuversichtliche Vertrauen auf eine bessere Zukunft, der Glaube an einen Sieg des Guten auf dem eignen Boden der Menschheit.

So eine neue Arbeit, eine neue Denkweise, ein neues Leben. Die gewaltige Umwälzung unseres Daseins, die darin liegt, wird namentlich deshalb nicht genügend gewürdigt, weil die neue Art uns von allen Seiten wie selbstverständlich umfängt; wo sie aber voll anerkannt wird, da wird sie als eine Grundtatsache des modernen Lebens, ja als die wichtigste geistige Leistung des 19. Jahrhunderts gelten. Alsdann wird aber auch darüber Klarheit walten, daß jene Wendung nicht unmittelbar aus der Geschichte selbst hervorgegangen ist, sondern daß diese uns nur so viel werden konnte, weil wir eine hohe Bildung und philosophische Überzeugungen an sie brachten. Zur Herstellung eines Kontaktes zwischen dieser geistigen Art und dem Reich der Geschichte war aber die Philosophie der Geschichte unentbehrlich.

II. Der Verlauf des 19. Jahrhunderts und die Lage der Gegenwart. Die bisherige Entwicklung der Philosophie der Geschichte war ein stetiges Aufklimmen von Höhe zu Höhe, das Endergebnis bildete den Abschluß einer Folge von aufsteigenden Generationen. Aber nun bewährt sich auch hier, daß alles menschliche Leben ein Sichausleben ist, daß eben die Erreichung der Höhe die Schranken der Sache zum Bewußtsein zu bringen und ihren angreifbaren Charakter zu enthüllen pflegt. Zugleich erheben sich neue, völlig andersartige, ja entgegengesetzte Bewegungen, der Entwicklung folgte ein harter Kampf, mannigfache Zusammenstöße und Durchkreuzungen verwirren den Gesamtanblick der Sache.

Zunächst freilich scheint die Bewegung einen ruhigen Verlauf zu nehmen, indem der brausende Strom der Spekulation sich beschwichtigt und zu fruchtbarer Wirkung ins Weite ausbreitet. — Es entspricht einer durchgehenden Erscheinung im 19. Jahrhundert, wenn sich bei der Behandlung der Geschichte von den als zu eng und schroff empfundenen philosophischen Systemen allgemeinere Überzeugungen idealistischer Art ablösen und eine engere Berührung, eine freundliche Wechselwirkung mit der Erfahrung suchen. So bildet Wilhelm von Humboldt eine Vermittlung zwischen der spekulativen Philosophie und der Ideenlehre Rankes; so entschieden diese alle Gewaltsamkeit philosophischer Konstruktion, auch allen Anschluß an ein besonderes System ablehnt, die hier waltende Gesamtauffassung der Geschichte ist nicht ohne ein philosophisches Element. Auch die vornehmlich erstrebte Objektivität der Behandlung bekundet insofern prinzipielle Überzeugungen, als das Gleichmaß des Urteils und die Freude an aller Entfaltung des Lebens nicht möglich war ohne eine künstlerische Gesinnung mit der ihr innewohnenden weitherzigen Schätzung der Dinge. In dieser Richtung geht im großen und ganzen die Arbeit der deutschen Geschichtswissenschaft weiter, bei überwiegender Zurückhaltung von der Geschichtsphilosophie verbleibt einer idealistischen Grundüberzeugung die Herrschaft.

Der Positivismus.

Dann aber beginnt auch hierher der Umschwung zu wirken, der sich im gemeinsamen Leben mit der Wendung von den Problemen der Innenwelt zur Befassung mit dem sinnlichen Dasein vollzog. Von der Kunst und der Philosophie verlegt sich der Schwerpunkt des Lebens in die Naturwissenschaft und Technik, in das politische und soziale Wirken; wie dabei die Gedankenwelt mehr und mehr unter den Einfluß naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden gerät, so ergreifen diese auch das geschichtliche Gebiet und erzeugen eine eigentümliche Geschichtsphilosophie. Eine solche naturwissenschaftliche Geschichtsphilosophie bringt zu voller Durchbildung zuerst der Positivismus Comtes. Mag sein System in den einzelnen Gedanken weit weniger selbständig sein, als es selbst sich gibt, die straffe Zusammenfassung der Fäden und die zähe Energie der Durcharbeitung verleiht dem Ganzen eine große Kraft; eine breite Strömung des gesamten Kulturlebens erlangt hier eine wissenschaftliche Fassung und Klärung. In Ausführung einer Überzeugung, welche dem Erkennen lediglich eine Aufdeckung von Beziehungen, die Ermittlung von Regelmäßigkeiten gegebener Erscheinungen zuweist, wird bei der Geschichte aller innerer Zusammenhang und alles Wirken eines Ganzen aus dem empirischen Zusammensein der Elemente abgeleitet; die Wissenschaft hat hier die Hauptaufgabe, in dem scheinbaren Durcheinander feste Verkettungen des Nacheinander und des Nebeneinander aufzuzeigen. Eine einzige Hauptbewegung umspannt alle Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Werdens und führt in den drei Stufen (états), der theologischen, der metaphysischen, der positiven, zur Höhe einer positivistischen Gestaltung des Denkens und Lebens; auf jeder Stufe aber, und zwar bis in das feinere Gewebe hinein, stehen alle Erscheinungen in festen Beziehungen, und wird daher alles Besondere nur aus dem Ganzen

seiner Umgebung, seinem milieu, verständlich. So wird hier das wissenschaftliche Streben vornehmlich auf die Zusammenhänge gerichtet; wie überhaupt das Individuelle zurücktritt, so gelten auch die großen Persönlichkeiten nur als ein Erzeugnis ihrer Umgebung. Dies Geschichtsbild steigert die Bedeutung der äußeren Lebensbedingungen (*conditions d'existence*), die geistige Leistung aber ist ihm vorwiegend intellektueller Art, am Fortschritt wissenschaftlicher, d. h. vornehmlich naturwissenschaftlicher Einsicht scheint aller Aufstieg der Kultur, alle Beherrschung der Verhältnisse (*voir pour prévoir*), alle innere Veredlung der Menschheit zu liegen.

Wie der Positivismus die Naturwissenschaft mit der Gesellschaftslehre aufs engste zusammenflieht, so kommen seiner Geschichtsphilosophie die bedeutenden Fortschritte zugute, welche beide Gebiete im 19. Jahrhundert machten. Die moderne Soziologie bringt eine neue Lehre von der Gesellschaft, welche sowohl der Aufklärung als dem spekulativen Idealismus widerspricht; der Aufklärung, indem jene Lehre die Individuen nicht mit dieser als geschlossene Atome betrachtet, die sich erst nachträglich zu einer Verbindung zusammenfinden, sondern sie von vornherein durch das Gewebe gegenseitiger Beziehungen verknüpft und dadurch gebildet werden läßt; dem Idealismus, indem sie den von ihm vertretenen inneren Zusammenhang eines Geisteslebens abweist und alle Verbindung aus der tatsächlichen Verkettung der Einzelelemente in Zeit und Raum ableitet. Daher hat der auch hier gern verwandte Begriff des Organismus einen wesentlich anderen Sinn als in den Systemen des Idealismus; jetzt bildet nicht die innere Belebung des Ganzen, sondern die unauflösliche Verwebung der einzelnen Teile sein Hauptmerkmal. Diese neue Gesellschaftslehre hat neue Durchblicke des Menschenlebens eröffnet, bisher unbeachtete Gruppen von Tatsachen in helles Licht gerückt, dem Handeln fruchtbare Angriffspunkte gezeigt; was immer hier aber an Tatbestand aufstieg und mit der Kraft einer frischen Entdeckung wirkte, das unterstützt eine naturwissenschaftliche und positivistische Fassung der Geschichte. Denn überall zeigt hier das Leben einen starken Einfluß von Naturbedingungen, wird der Kreis eignen Unternehmens und freien Handelns eingeschränkt, werden die Individuen als Glieder desselben sozialen Gewebes fester miteinander verbunden, erweisen sich ihre Unterschiede zwischen engeren Grenzen gelegen, als der unmittelbare Eindruck anzunehmen pflegt (*Quetelet*). Indem Massenbewegungen zur Hauptsache werden, tritt auch bei der Geschichte eine Sozialpsychologie oder Völkerpsychologie und eine sozialpsychologische Erklärung vor alle Individualpsychologie. Durchgängig gewinnt hier die Bewegung ein größeres Vermögen und wird der Mensch mehr wie ein Naturwesen behandelt, mehr auch in die Naturbedingungen seines Geisteslebens verfolgt; nicht nur die Individuen erscheinen, genealogisch angesehen, in festen Verkettungen und unter zugewiesenen Bedingungen, auch die gesellschaftlichen Gruppen zeigen eine große Festigkeit, und der Begriff der Rasse wird als ein Hauptschlüssel historischer Bildungen verwandt. Überall eine Fülle neuer Tatsachen, Durchblicke, Aufgaben! — In anderer Richtung wirkt das Vordringen der wirtschaftlichen Bewegung zu

einer höheren Schätzung der materiellen Güter; das erzeugt eine „materialistische“, richtiger eine „ökonomische“ Geschichtsphilosophie (Marx, Engels), welche die wirtschaftliche Lage den Gesamtstand der Kultur beherrschen läßt und damit wieder eine neue Gruppierung der Tatsachen vollzieht, wieder neue Durchblicke der Gesamtgeschichte liefert.

Die naturwissen-
schaftliche Ent-
wicklungslehre.

Das alles berührt sich eng mit naturwissenschaftlichen Fragen und entspricht einer naturwissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit. Zugleich aber vollzieht die Naturwissenschaft selbst eine eingreifende Wandlung in der Richtung unseres Problems: sie nimmt in sich selbst den Gedanken des geschichtlichen Werdens auf, ja sie erzeugt eine Geschichte umfassendster Art, welche den Anspruch erhebt, die ganze menschliche Geschichte als ein Stück in sich aufzunehmen. Der Gedanke einer allmählichen Weltbildung von einfachsten Anfängen her liegt der modernen Naturwissenschaft mit ihrem analytischen Charakter von Haus aus nahe, die Bedeutung des Zeitmoments ist namentlich schon von Descartes nach der methodologischen Seite hin vollauf anerkannt. Aber die ältere Forschung blieb vorwiegend den mechanisch-physikalischen Problemen zugewandt und fand ihre Hauptaufgabe darin, das zeitlose Gerüst des Weltbaues herauszuarbeiten; erst nach und nach gewann eine genetische Erklärung Boden, ohne aber bis tief ins 19. Jahrhundert hinein den Widerstand der anscheinend unwandelbaren organischen Formen zu überwinden. Die moderne Entwicklungslehre brachte auch diese in Fluß, und nun war der Sieg auf der ganzen Linie entschieden, nun erwuchs von der Biologie aus eine evolutionistische Weltanschauung streng realistischer Art, die auch das gänzlich der Natur eingefügte menschliche Leben in eine neue Beleuchtung stellt. Der Begriff der Entwicklung hat hier alle Beziehung zu einer Vernunft aufgegeben und einen rein tatsächlichen Charakter angenommen. Hier entfaltet sich nicht in dem Werden ein irgendwie schon angelegtes Sein, sondern alle Gestalt erwächst aus dem empirischen Lebensprozeß und besteht nicht darüber hinaus. So auch in der menschlichen Geschichte ein unbegrenzter Relativismus der Betrachtung, ein Zurückgehen auf verschwindende Anfänge samt der Neigung, diese Anfänge durch alle weitere Bewegung hindurch als das Wesentliche und Wirksame festzuhalten, eine überragende Bedeutung des Kampfes ums Dasein, eine Langsamkeit der Bildung in allmählicher Ansammlung kleiner Größen, eine Erhebung des Nützlichen zum Zentralbegriff aller Werte, mit dem allen ein durchaus eigentümliches Bild der Geschichte, das den überkommenen Vorstellungen vielfach schroff widerspricht.

So in Positivismus, Soziologie, Evolutionslehre verschiedene Strömungen, die bei aller Abweichung voneinander darin zusammengehen, den Menschen gänzlich als ein Erzeugnis seiner Umgebung zu verstehen und die Bewegung der Geschichte nicht von innen heraus, sondern von außen her zu erklären. Was das Leben an Vernunft hervorbringt, gilt nur als ein Erzeugnis der Bewegung, nicht als ein Prinzip; es kann sich daher nie von den natürlichen Voraussetzungen ablösen und eine Macht gegen sie üben. Die Veränderung, auch die der geschichtlichen Ansicht, geht im Grunde weit tiefer, als gewöhnlich an-

genommen wird. Denn meist wird jenes realistische Lebens- und Geschichtsbild unvermerkt durch Größen und Werte der idealistischen Gedankenwelt ergänzt; so erscheint leicht als eine bloß verschiedene Deutung derselben Wirklichkeit, was in Wahrheit verschiedene Wirklichkeiten vertritt. Namentlich ist es ein versteckter und verblaßter Pantheismus, der wie die naturalistische Gedankenwelt überhaupt so auch die naturalistische Geschichtsphilosophie durchdringt, ein Pantheismus, der keinerlei Rechenschaft gibt und die überkommene Religion schroff abzuweisen pflegt, der aber den empirischen Tatbestand unablässig umbildet, zusammenschließt, idealisiert. Ohne einen solchen Pantheismus könnten die naturalistischen Gedankenwelten weder einen so systematischen Charakter tragen noch von einem so freudigen Fortschrittsglauben, ja einem Glauben an eine Vernunft der Wirklichkeit erfüllt sein, wie sie das zu sein pflegen. Indes verhindern solche inneren Widersprüche keineswegs, daß mit dem Naturalismus auch die naturalistische Geschichtsphilosophie in breiten Wogen vordringt und die Gedankenwelt des modernen Menschen überflutet. Was den Aïfekt der Zeit für sich hat, pflegt in seinem Siegeslaufe auch durch die härtesten Widersprüche nicht gehemmt zu werden. Jene Bewegung aber hatte unverkennbar einen mächtigen Zug der Zeit für sich. Es gibt eine Ermüdung auch an Gedankenmassen, eine solche war gegenüber dem älteren Idealismus eingetreten. Nun erhob sich eine neue Art von Wirklichkeit und versprach das Leben frischer, gesättigter, wahrhaftiger zu gestalten. War es ein Wunder, daß diese Bewegung die Gemüter anzog?

So hat denn auch das deutsche Leben und die deutsche Wissenschaft manche Einwirkungen davon empfangen. Die deutsche Geschichtsforschung aber hat, bei aller Bereitschaft, einzelne Anregungen von dort aufzunehmen, sich auf ihrem eigenen Boden im großen und ganzen ablehnend dagegen verhalten. Erst nach und nach kommen jene Bewegungen auch hier zur Wirkung, und vollzieht die Geschichtsforschung selbst eine Annäherung an jene neue Denkweise. Eine solche Annäherung enthält Lamprechts Geschichtsphilosophie und Geschichtsauffassung, so sehr sie zugleich starke idealistische Züge hat und daher nicht in ein Schlagwort aufliegt. Überhaupt ist eine weitere Ausbreitung der naturwissenschaftlichen Denkweise innerhalb der historischen Forschung unverkennbar. Die ältere Art aber läßt sich dadurch nicht einschüchtern, sie arbeitet die eigene Überzeugung und das eigene Verfahren nur noch deutlicher heraus und nimmt den Kampf namentlich auf methodologischem Gebiete mutig auf. Dieser Kampf um die Methode darf als besonders charakteristisch für die gegenwärtige Lage gelten. Die Arbeit der Geschichtsforschung wird darin heller als je beleuchtet und das Eigentümliche ihres Verfahrens mit besonderem Eifer aufgesucht. Die Sache erhält dadurch eine besondere Spannung, daß die beiden Hauptrichtungen sich mit voller Bewußtheit entgentreten und grundverschiedene Durchblicke des geschichtlichen Verfahrens liefern. Einerseits die Neigung, die Geschichte möglichst nach Art der Naturwissenschaft zu fassen, das geschichtliche Leben auf „exakte“ Gesetze zu bringen, die hier freilich psychologischer Art sein müssen, greifbare

Die deutsche
Forschung.

Stufen des Fortschritts aufzuweisen, alles individuelle Leben Gesamtbewegungen, typischen Erscheinungen unterzuordnen, auf eine durchgängige Verkettung alles Geschehens zu dringen; auf der anderen Seite das entgegengesetzte Bestreben, die geschichtliche Forschung von der naturwissenschaftlichen kräftig abzuheben, die Betonung der Individualität aller geschichtlichen Erscheinungen wie der Einmaligkeit der Geschichte als eines Ganzen, ein Verhalten ihrer reinen Tatsächlichkeit, die alles eigentliche Erklären ausschließt, ein Verfechten des menschlichen Handelns mit seinen Zwecken als des Kernes des geschichtlichen Lebens. In philosophischer Hinsicht überwiegt dort die Psychologie in einer vorwiegend empirischen Fassung, hier die Erkenntnislehre in mannigfacher, aber selbständiger Wiederaufnahme kantischer und nachkantischer Ideen. Nach der philosophischen Seite nimmt unter den hierher gehörigen Arbeiten Rickerts Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ den hervorragenden Rang ein.

So sehr sich hier ein näheres Eingehen auf diesen methodologischen Streit verbietet, dem Bekenntnis können wir uns nicht entziehen, daß auf der idealistischen Seite das Eigentümliche der menschlichen Geschichte präziser erfaßt und umsichtiger gewürdigt wird; gegen frühere Zeiten hat sich hier die merkwürdige Umkehrung vollzogen, daß der Idealismus energischer auf das Tatsächliche dringt und eine kritische Behandlung des Tatbestandes vertritt, während der Naturalismus mehr zu einem summarischen Verfahren neigt und wohl gar die Konstruktionen der spekulativen Philosophie auf völlig verändertem Boden erneuert. Aber wenn demnach auf dem Boden der Geschichtsforschung selbst der Idealismus eine Überlegenheit behauptet, für die Wirkung in das Ganze des Lebens bleibt er an einem Hauptpunkte in entschiedenem Nachteil gegen den Naturalismus. Dieser hat an dem Bilde der großen Natur einen festen Hintergrund, mit dessen Hilfe sich ihm die einzelnen Sätze in ein anschauliches Gesamtbild zusammenfassen und von Ganzem zu Ganzem wirken. So vermag er auch eine Geschichtsphilosophie positiver Art zu entwerfen, die bei allem, was an ihr bestreitbar ist, die Gedanken mächtig fortreißt; der Idealismus aber überwindet meist bei der Geschichtsphilosophie nicht ein kritisches und reflektierendes Verfahren. Solche Schwäche erklärt sich daraus, daß seine ältere Art, worin die klassische Geschichtsphilosophie wurzelte, schwer erschüttert, zur Schöpfung einer neuen Art aber noch nicht der Mut und die Kraft gefunden ist. Jene ältere Art ruhte auf dem Glauben an eine die Welt durchdringende Vernunft, an eine sichere Überlegenheit des Geistes gegen die Natur, an einen engen Zusammenhang des Menschen mit den Gründen der Wirklichkeit, an eine alles Dunkel aufhellende Macht der Intelligenz; „der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken“ (Hegel). Wie sehr hat sich das unter den Erfahrungen des modernen Lebens verändert! Auch wo daher der Idealismus die Gesinnung des Individuums zu beherrschen fortfährt, fehlt ihm die Selbstverständlichkeit, die Freudigkeit, die Eindringlichkeit der älteren Art. So müßte er neue Wege versuchen, sich

energisch die neuen Erfahrungen aneignen, eine innere Überlegenheit gegen sie gewinnen und eine neue Gestalt ausbilden, welche den Forderungen der weltgeschichtlichen Lage der Gegenwart entspricht. Aber ist es überhaupt schwer, nach dem Abbruch einer langen Entwicklungsreihe einen neuen Standpunkt zu gewinnen, so kommt hinzu die starke Einschüchterung, die der Idealismus in den Wandlungen des Jahrhunderts erfahren hat, und die unvermeidlich seinen Mut lähmt. Eine idealistische Gesamtüberzeugung kann nie aus den Eindrücken der Erfahrung hervorgehen, sie verlangt eine Umkehrung des ersten Weltbildes, sie verlangt damit eine Wendung zur Metaphysik. Davor aber scheuen auch die meisten derer zurück, welche den Naturalismus ablehnen und bekämpfen. So verbleibt die Zeit in einer schwankenden Lage und kommt bei der Unsicherheit über die Grundfragen auch in der Philosophie der Geschichte nicht recht vorwärts.

Die Geschichtsforschung selbst wird von den Schäden dieser Lage wenig betroffen. Sie erfreut sich des weitesten Gesichtskreises und einer hochentwickelten Technik, sie vermag vollauf zu nutzen, was eine reiche Kultur an Kräften und Mitteln darbietet; selbst der Relativismus der gegenwärtigen Denkweise wendet sich ihr zum Vorteil, indem er das Verschiedenartigste mit gleicher Teilnahme zu erfassen und mit gleicher Sorgfalt zu behandeln gestattet, sie findet aus allen Zweifeln heraus immer wieder eine sichere Wegweisung am Gegenstande; so teilt sie ganz und gar die Trefflichkeit der heutigen Arbeit, ja sie darf sich als einen Höhepunkt dieser Arbeit fühlen. Völlig anders steht es mit unserer Grundüberzeugung von der Geschichte und mit ihrem Verhältnis zu unserem eigenen Leben; hier ist ein schwerer Mangel nicht zu verkennen. Die klassische Zeit unserer Literatur fühlte sich der Geschichte eng verbunden, weil nach ihrer Überzeugung eine absolute Vernunft alle Zeiten umspannte und zusammenhielt, diese absolute Vernunft aber sich dem Menschen zur lebendigen Gegenwart eröffnete; so blieben alle Zeiten innerlich nahe, und dem beherrschenden Gedanken schloß sich alle Mannigfaltigkeit zu einer Einheit zusammen. Demnach gab es hier nichts Fremdes, Starres, Totes.

Nun aber zersprang das Band, das die Zeiten verknüpft hatte, es zersprang nicht nur, weil die Kraft der Konzentration sank, sondern auch, weil ein so enges Zusammenrücken, ein solches Einspannen in eine durchgehende Formel, wie es die ältere Geschichtsphilosophie auf ihrer Höhe versucht hatte, gegenüber der unermeßlichen Erweiterung des Tatbestandes unmöglich wurde. Jene Geschichtsphilosophie beschränkte sich im wesentlichen auf die europäische Kultur seit dem Aufsteigen des Griechentums, der weite Orient wurde zum bloßen Hintergrunde, für eine innere Anerkennung anderer Völker und Kulturen fehlte der Raum. Nun ist jener Rahmen als viel zu eng befunden, Völker über Völkern, Kulturen über Kulturen erscheinen vor unserem geistigen Auge, in gewaltiger Veränderung der Maße wird nunmehr jung, was früher als alt verehrt wurde; gegenüber solcher Unermeßlichkeit der Tatsachen scheint aller Versuch einer Synthese aussichtslos. Die Geschichtsforschung mochte das als einen Gewinn an Weite und Freiheit freudig begrüßen,

Wissen und
Leben.

unserem Grundverhältnis zur Geschichte erwachsen daraus schwere Verwicklungen. Denn die Zeiten und Kulturen konnten keine volle Selbständigkeit erlangen, ohne daß sie unserem eignen Leben innerlich ferner rückten und die enge Beziehung zur Gegenwart verloren; ja die exakte Forschung selbst mußte nach dieser Richtung wirken, indem sie das Eigentümliche der einzelnen Zeiten schärfer sehen und sie zugleich deutlicher gegeneinander abgrenzen lehrte, damit aber ein rasches Überströmen der Vergangenheit in die Gegenwart aufs strengste verbot. So drohte sich der Gewinn des Wissens in einen Verlust des Lebens zu verwandeln. Was bedeuten für unser eignes Geschick die fernen und fremden Zeiten, deren Bild uns die Wissenschaft mit wunderbarer Klarheit vorführt? Verschiedene Antworten sind möglich und werden gegeben. Das Verlangen einer kräftigen, mit sich selbst befaßten Gegenwart erzeugt die Neigung, alles Fremde möglichst auszuschließen; so fehlt es nicht an leidenschaftlichen Anklagen gegen die Geschichte, an Versuchen alle Tradition wie eine Hemmung des Lebens abzuschütteln. Weit verbreiteter ist bei unverkennbarer Schwächung der inneren Spannung des Lebens der Zug, in der Vergangenheit einen Ersatz für Mängel der Gegenwart zu suchen, das eigne Streben möglichst an frühere Leistungen anzuschließen, ja sich selbst über der lebendigen Vergewärtigung vergangener Epochen beinahe zu vergessen. Damit die viel-

Der Historismus. erörterte Gefahr des „Historismus“, die Gefahr einer Überflutung des Lebens mit fremden Elementen, einer Erdrückung und Verkümmern unseres eignen Willens, der Einbildung eines überreichen Besitzes bei nirgends vollem Eigentum. Über aller Gerechtigkeit gegen das Fremde drohen wir unsere eigne Art zu verlieren und über dem rastlosen Drängen ins Weite, Fremde, Unermeßliche die Kraft zentralen Lebens herabzusetzen.

Es ist aber solcher Historismus nur ein Stück einer allgemeineren Erscheinung des gegenwärtigen Lebens, eines Mißverhältnisses von Konzentration und Expansion. Hinter einer unermeßlichen Erweiterung des Lebens nach den verschiedensten Richtungen ist die Entfaltung der Innerlichkeit weit zurückgeblieben: so gibt es keine innere Bewältigung der Mannigfaltigkeit, so kann es keine kräftige Philosophie, so kann es keine Philosophie der Geschichte geben. Auch jene Grundüberzeugung der Neuzeit, welche das geschichtliche Dasein zum Hauptlebenskreis des Menschen, zur Hauptstätte seiner Aufgaben und Hoffnungen machte, erfährt nun die schwerste Erschütterung. Verliert jener Lebenskreis den Zusammenhang mit einer absoluten Vernunft, verliert er zugleich allen inneren Zusammenhang bei sich selbst, wie könnte er uns eine Erfüllung unserer Ideale hoffen, wie ein sicheres Vordringen der Vernunft erwarten lassen? Und warum sollten wir für ferne Zeiten und Geschlechter mühsam und opferfreudig arbeiten, wenn uns kein innerer Zusammenhang damit verbindet? Ja unser ganzes Leben droht ins Leere zu fallen, wenn es lediglich ein Fortschreiten von Zeit zu Zeit, von Augenblick zu Augenblick bedeutet und damit alles Erlebnis sofort in den Abgrund des Nichts versinkt. Das geschichtliche Leben gewann dem modernen Menschen eine volle Absolutheit, es glaubte seine ganze Welt zu bedeuten. Sollte nicht auch hier sich eine

innere Dialektik erweisen und aus der Überspannung eine Selbstzerstörung hervorgehen?

So befinden wir uns bei diesen prinzipiellen und zentralen Fragen heute in einer höchst unsicheren Lage. Eine reiche Vergangenheit erstreckt sich mit mächtigen Wirkungen in die Gegenwart, manches Errungene, wie namentlich die Ausbildung einer historischen Denkweise, läßt sich unmöglich wieder aufgeben. Aber es fehlt ein fester Zusammenhang und eine charakteristische Gestaltung der eignen Gedankenwelt, damit zugleich aber eine sichere Begründung der einzelnen Elemente. Sind wir heute demnach bei diesen Fragen nicht sowohl im Besitz als im Suchen, so kann auch die Philosophie der Geschichte nicht überkommene Bahnen einfach weiterverfolgen, sondern so muß auch sie neue Wege wagen und dabei auf die letzten Probleme zurückgreifen. Wohl ist dies Unternehmen mißlich und schwierig, aber hinter ihm steht das immer stärker anschwellende Verlangen nach Befestigung und Vertiefung unserer geistigen Existenz, das durch das moderne Leben geht. Was sich an dieser Stelle unsererseits bieten läßt, sind nur einzelne Anregungen; sie möchten namentlich zeigen, daß der Kreis der Möglichkeiten durch die älteren geschichtsphilosophischen Systeme noch nicht erschöpft ist. Eine weitere Ausführung und Begründung der hier vertretenen Gedanken habe ich in meinen Werken zur systematischen Philosophie, namentlich in „Mensch und Welt“, zu geben versucht.

III. Gedanken und Thesen zur Philosophie der Geschichte. Hemmungen und Zweifel.
 Die Philosophie der Geschichte kann die Geschichte nicht in ein Ganzes fassen und sie durchleuchten, ohne schweren Hemmungen zu begegnen, die das Ganze ihres Unternehmens leicht als aussichtslos erscheinen lassen. An erster Stelle ist es die Endlosigkeit und Unüberschbarkeit des Geschehens, welche Endlosigkeit und Unüberschbarkeit. das Streben gefährdet. Der Mensch steht mitten im Strom der Dinge, er kennt weder das Woher des Lebens noch sein Wohin; dabei durchkreuzen sich sehr verschiedene Bewegungen, nicht nur die Individuen, ganze Menschengeschlechter verschwinden, manche Völker und Kulturen sind untergegangen, ohne eine bleibende Spur ihres Wirkens zu hinterlassen; die einzelnen Kreise sind meist ohne einen Zusammenhang und ohne eine Wechselwirkung; die näheren Schicksale der Völker scheinen vom Zufall beherrscht, ein vorübergehender Augenblick kann lange Ketten des Lebens zerstören. Wohl heben sich einzelne große Persönlichkeiten aus dem Gewirr hervor und geben zeitweilig den Zeiten den Stempel ihres Geistes, aber keine Einheit verbindet sie untereinander. So scheint es unmöglich, dieses Gewirr zu ordnen und leitenden Zielen zu unterordnen; es ist niemandem zu verdenken, wenn er das Gesamtproblem als aussichtslos ablehnt.

Aber mag ein System der Philosophie der Geschichte auf große Hemmungen stoßen, der Mensch sträubt sich dagegen, allen inneren Zusammenhang der Geschichte aufzugeben und ein sinnloses Durcheinander der Ereignisse anzuerkennen; so flüchtet er zu besonderen Antrieben, um irgendwelchen Versuche eines Aufbaues.

Das menschliche Hoffen.

Halt dagegen zu gewinnen; es sind aber diese Antriebe sowohl transzendenter als immanenter Art. So gewiß zunächst den Menschen sein geistiges Wesen dazu zwingt, sein moralisches Handeln innerlich zu messen, es zu billigen oder zu verwerfen, so tief wurzelt in ihm das Verlangen, in den Ereignissen des privaten wie des gemeinsamen Lebens eine sittliche Ordnung anzuerkennen und ihrem Walten zu vertrauen, es ist ihm unmöglich, gut und böse als gleichwertig zu behandeln; irgendwelche Macht, so scheint es, muß dem Guten Macht über das Böse verleihen, wenn nicht alle Gerechtigkeit und damit alle Vernunft aus der Welt verschwinden soll. So waren an keiner Stelle die höherstehenden Völker so einig wie in jenem Grundgedanken, ja es war dieser Gedanke der Kern ihrer Religionen; auch die Höhen des philosophischen Denkens haben sich in Männern wie Plato und Kant dem angeschlossen; mit solcher Überzeugung kam auch in die Geschichte eine Vernunft und fand der Zufall feste Grenzen. Freilich konnte einem geschärften Auge der Widerspruch der menschlichen Erfahrung mit der moralischen Forderung nicht entgehen, aber Religionen wie Denker haben lieber das Gesamtbild der Welt umgewandelt und der vorhandenen Welt eine neue entgegengesetzt, als daß sie jene Forderung preisgaben, sie haben einen Heroismus der Gesinnung darin erwiesen, das scheinbar Unmögliche durch geistige Kraft durchzusetzen. Aber ein solcher Heroismus fordert eine unbedingte Gewißheit und eine zuversichtliche Erhebung über die Eindrücke der Erfahrung; eine solche Erhebung aber fällt dem modernen Menschen sehr schwer, ihm dünkt leicht jenes Verlangen als ein Wahngebilde der Subjektivität, welche Wünsche und Hoffnungen als Wirklichkeiten einsetzt und dem Tatbestand schroff widerspricht. Daß dieser Tatbestand nicht zu jenem menschlichen Verlangen stimmt, daß die Ereignisse, wie es scheint, völlig gleichgültig gegen Wohl und Wehe, sowie gegen die Werte der Menschengeschlechter sind, das hat neuerdings uns der Weltkrieg mit unheimlicher Deutlichkeit erwiesen. Zum mindesten ist der Grundgedanke viel zu strittig, er bedarf viel zu sehr einer persönlichen Überzeugung, um eine Philosophie der Geschichte wissenschaftlich begründen zu können.

Der Gedanke eines Rhythmus.

Eine andere Möglichkeit scheint eine immanente Ordnung der Dinge zu bieten. Sie ist von alter Zeit zu uns gekommen, sie scheint zugleich den modernsten Überzeugungen zu entsprechen; es ist die Lehre von einem Rhythmus des Geschehens, der wie den alltäglichen und den alljährlichen Wechsel der Tageszeiten und der Jahreszeiten, so auch die Schicksale der Menschheit beherrscht. Neigte von Haus aus die orientalische Denkweise dahin, die Schicksale der Menschen an das Weltall, an den Himmel, zu ketten und von daher Einsicht und Hilfe zu hoffen, so ist die nähere Ausführung dessen wohl von der babylonischen Astronomie zu den Griechen gekommen und hat hier im Vorstellungskreise der Gebildeten tiefe Wurzeln geschlagen. Dann aber kam das Christentum mit seiner Verkündigung eines einmaligen Geschehens der Welt, ihm folgte die Neuzeit mit ihrem Gedanken eines Fortschritts ins Unbegrenzte, beides miteinander widersprach jener Lehre vom Rhythmus. Aber immer von neuem erhob sich die Vorstellung von festen Lebensstufen und da-

mit auch von einer Wiederholung der Geschehnisse; Naturwissenschaft und Geschichtsforschung wirkten im modernen Leben dabei zusammen. Die Naturwissenschaft lehrt wohl einen unablässigen Wechsel der Erscheinungen, sie lehrt aber auch, daß dieser Wechsel sich in sicherer Ordnung geschichtlicher Art vollzieht; so liegt auch ihr der Gedanke nahe, daß die Bewegung sich unablässig wiederholt und eine beharrende Gesetzmäßigkeit zeigt; ein Denker wie Spencer hat daraus eine eigentümliche Lehre abgeleitet, welche ein unablässiges Aufwogen und Abwogen der Weltepochen vertritt. Auch die Geschichtsforschung enthält manche verwandte Gedanken, wir sahen z. B., daß Vico die Schicksale der Völker einem festen Schema unterwarf. Neuerdings hat namentlich das vielbesprochene Werk Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ dem Grundgedanken eine große Anschaulichkeit und Eindringlichkeit verliehen, es verkündet mit sehr viel Wissen und Scharfsinn einen Parallelismus des Geschehens, der von einer Epoche auf die andere zu schließen gestattet, und der durch die Aufweisung vielfacher Analogien unterstützt wird; als wesentlich gilt dabei eine Bewegung von einem frischeren und ursprünglicheren Stande des Lebens zu einem verstandesmäßigen, von Schaffen und Reflektieren, von Gehalt und Technik, von Kultur und Zivilisation, es erfolgt nach dieser, vielfach der Romantik verwandten Gedankenwelt in der Geschichte eine gewisse Selbstverzehrung des Lebens, es wird ein gewisses Grundkapital aufgezehrt, bis ein neuer Kreislauf beginnt. Das Gesamtgeschick der Menschheit scheint dabei einem überlegenen Schicksal unterworfen, gegen das der menschliche Wille wehrlos ist. Wir verstehen sehr wohl, wieviel in den Erschütterungen der Gegenwart die hier waltende Grundstimmung unterstützt. Eine andere Frage ist, wie weit die hier gebotene Lösung den Tatsachen und den Forderungen des Lebens entspricht.

Sicherlich zeigt das Völkerleben vielfach ein Aufsteigen und ein Sinken des Lebenstriebs; namentlich der Verlauf des griechischen Lebens zeigt das deutlich. Aber er zeigt auch, daß dieser Verlauf besondere Voraussetzungen hatte: einerseits behandelte das Altertum die Welt als eine gegebene und begrenzte Größe, die in allem Wechsel der Lagen immer wieder zu sich selbst zurückkehrt und inneren Umwälzungen und Erhöhungen keinen Raum gewährt; andererseits war jene Welt innerlich auf sich selbst beschränkt, sie kannte auf ihrer Höhe nicht ein übernationales Leben, sie kannte nicht eine gegenseitige Ergänzung und Förderung der Völker und Kulturen auf dem Boden der Geschichte. In das Schema des Rhythmus passen auch nicht die großen Umwälzungen, wie sie im Übergang zum Christentum und in dem zur Neuzeit vorliegen, sie sind viel so sehr qualitativer Art, um einen Rhythmus zu ergeben. Wohl sind vielfach Parallelen bei den Menschen und den Vorgängen unverkennbar, aber sie erschöpfen nicht das innerste Wesen der Zeiten; unmöglich läßt sich nach Art eines Naturprozesses von einer Epoche auf die andere schließen. Wir werden später sehen, wie das menschliche Leben dem Schicksal eine Freiheit entgegensetzt, und wie diese Freiheit eine Ableitung aus einem Gesetze unmöglich macht. Zugleich verbietet sich eine dogmatische

Behandlung der Geschichte, es bleibt bei dem Worte Hegels, daß weder die Fürsten noch die Völker je etwas aus der Geschichte lernten. So kann uns jene Lehre der Geschichte mit ihrem Rhythmus nicht genügen, so manche schätzbare Anregung sie bietet. Sie vermag nicht einer Geschichtsphilosophie einen festen Stand zu gewähren, sie vermag auch nicht die Eigentümlichkeit der Menschengeschichte genügend auszuprägen. Weder die durchschnittlichreligiöse noch die immanente rhythmische Denkweise entspricht demnach ihren Forderungen; die religiöse leidet sowohl an dem Mangel einer vollen Sicherheit als auch an dem einer genügenden Selbsttätigkeit; die immanent-rhythmische aber daran, daß sie keinen Platz für die Freiheit hat, sondern den Menschen ganz und gar einem Prozeß und damit einem dunklen Schicksal unterwirft. So ist es unbedingt notwendig, auf den Grundbegriff des Lebens zurückzugreifen und von hier aus eine philosophische Behandlung der Geschichte zu wagen.

Die beiden
Stufen des
Lebens.

Das Leben der Menschheit enthält zwei Stufen: die eine steht auf dem Boden des Daseins, in einer uns umfangenden und beherrschenden Welt, die andere eröffnet eine neue Welt, ein Reich der Selbsttätigkeit; dieser Scheidung entspricht eine zwiefache Art der Geschichte. Im Bereich des Daseins ist alles Geschehen nur ein Zusammensetzen und Anhäufen einzelner Elemente, das bei aller Fülle von Leistungen starre Grenzen besitzt und keinerlei Innerlichkeit, kein Beisichselbstsein kennt. Von einer Geschichte können wir hier nur reden, sofern eine Folge von Ereignissen entsteht und das Spätere durch das Frühere bedingt wird; was hier einmal war, das dauert in seinen Wirkungen fort, auch wenn es selbst vorbeiging. So geschieht es im Aufbau der Weltkörper, so in der Bildung der Erdrinde, so auch beim Werden organischer Formen, so erstreckt es sich auch in das menschliche Seelenleben. Wohl erhalten sich hier auffallende und erschütternde Ereignisse wie Erdbeben, Fluten usw. im Gedächtnis der Geschlechter eine Zeitlang fort, aber diese Wirkung ist äußerer Art, niemand faßt die einzelnen Erscheinungen zusammen, niemand erlebt sie als ein Ganzes: Demgegenüber entsteht eine neue Art des Geschehens, indem der Mensch sich jenes nicht einfach gefallen läßt, sondern eigne Tätigkeit an die Sache setzt und eine Gegenwirkung gegen die äußeren Eindrücke vollzieht. Diese Tätigkeit wird immer selbständiger, sie ist schließlich imstande, einen eigentümlichen Lebensbereich zu erzeugen und dem Dasein eine Tatwelt entgegenzusetzen; von hier aus entsteht auch eine eigentümliche Menschengeschichte. Die Wendung dahin erscheint schon in der Tatsache, daß die Ereignisse nicht ihrem tatsächlichen Ablauf überlassen werden, sondern daß der Mensch sie durch seine Tätigkeit festzuhalten oder neu zu beleben vermag; was äußerlich vorbeiging, das soll innerlich gegenwärtig bleiben und wirken. Das geschieht z. B., wenn gewisse Ereignisse durch Denkmäler, Inschriften usw. der Erinnerung späterer Zeiten empfohlen und dadurch bekräftigt werden. Über solchen Stand aber führt die Bewegung weit hinaus, indem sie nicht nur an den dargebotenen Dingen gewisses leistet, sondern einen festen Standort in der Tätigkeit selbst findet und einen selbständigen Bereich

hervorbringt, damit aber den Schwerpunkt des Lebens mehr und mehr von außen nach innen verlegt.

Die Tatwelt kann aber sich selbst nicht in ein Ganzes zusammenfassen, ohne große Aufgaben um sich und bei sich anzutreffen und zugleich den Begriff der Geschichte deutlicher zu fassen. Eine Menschengeschichte kann nicht an den einzelnen Punkten und Augenblicken entstehen, sie fordert ein Ganzes und Inneres, sie strebt über alle bloßen Beziehungen der Elemente hinaus, sie besteht auf einem Leben, das sein Ziel bei sich selbst findet, in seiner Selbstentfaltung, in der Erzeugung einer Welt der Inhalte, in einem echten Selbstleben, während das Reich der Beziehungen nur ein Halbleben führt.

Es kann aber diese Wendung nicht erfolgen, ohne daß das Leben gewisse Forderungen an sich selbst stellt, damit aber auch der Geschichte besondere Aufgaben vorhält. Es sind dieser Aufgaben namentlich drei: es gilt die Tatwelt gegenüber dem Dasein zu behaupten, es gilt die in ihr angelegten Kräfte zu entwickeln, es gilt vorhandene Widersprüche im eigenen Lebensstande zu überwinden. — An erster Stelle gilt es, Tatwelt und Dasein in das rechte Verhältnis zu bringen. Die Tatwelt tritt dem Dasein nicht als eine fertige Größe entgegen, sie strebt auf diesem Boden erst mühsam auf, sie folgt strengen Naturordnungen und erringt erst allmählich eine Selbständigkeit gegen die Außenwelt. So die Forderung einer physischen und materiellen Kultur, einer Zivilisation, diese fordert einen allmählichen Fortgang und eine unablässige Arbeit der Geschlechter.

Eine weitere Aufgabe bringt die Selbstentfaltung der Tatwelt, es gilt alle Anlagen und Möglichkeiten deutlich herauszuarbeiten und sie zur vollen Entfaltung ihrer Leistungen anzuhalten. Damit entsteht eine Geisteskultur; sie erstrebt immer weitere Höhen, aber ihre Erreichung bedarf besonderer Lagen und besonderer Persönlichkeiten; das Gewonnene dauert nicht ohne weiteres fort, sondern es bedarf fortwährender Anstrengung, um den Ertrag zu behaupten. Die Geschichte ist hier nicht ein ruhiger Fluß des Geschehens, sie bedarf leitender Höhenpunkte, um die Kräfte zu sammeln und ihnen feste Ziele zu geben. Sie entwickelt nicht bloß einen vorhandenen Besitz, sondern sie bedarf eines ursprünglichen Schaffens und einer geistigen Freiheit. So verstanden ist die Geschichte der Kultur kein bloßer Prozeß, der sich in seine einzelnen Stufen auseinanderlegt, sondern sie ist eine Tat des Ganzen.

Über diesen Punkt aber geht die Bewegung des Lebens beim Menschen hinaus, indem sie bei sich selbst Hemmungen erfährt und sie zu überwinden hat: die Kräfte dienen hier nicht ohne weiteres einem umfassenden und überlegenen Ziel, sondern sie können eigene Wege einschlagen, sie können in den Dienst menschlicher Triebe und Zwecke treten und jenem Ziel direkt entgegenwirken. Damit erscheint das, im weitesten Sinne verstandene moralische Problem, der Zusammenstoß des Guten und des Bösen; das Leben der Geschichte wird damit zu einem harten Kampf, nicht bloß für das Individuum, sondern auch für das menschliche Zusammensein und für die gemeinsamen Verhältnisse. Die uns eröffnete Wirklichkeit erscheint damit nicht als ein

Reich der reinen Vernunft, sondern, um mit Plato zu reden, als ein Kind der Vernunft und der Notwendigkeit; über die geistige Kultur hinaus erhebt sich ein Reich der Wesensbildung und wird das Leben in noch vollerm Sinne auf unsere Freiheit gestellt; es kann das nicht, ohne eine engere Verbindung mit dem Ganzen des Lebens zu empfangen und durch ihr Walten innerlich erhöht, ja umgewandelt zu werden. Hier erscheint die Geschichte nicht als ein sicheres Aufsteigen zur Höhe, sondern als ein harter Kampf und als eine große Entscheidung; es kann dabei der Zweifel entstehen, ob auf diesem Gebiet überhaupt ein Fortschritt nachweisbar sei, und ob das Leben eine aufsteigende Linie bilde. Hier ist um das Ganze der Seelenhaltung zu ringen, hier gibt es keinen bequemen Besitz.

So verläuft sich die Geschichte der Menschheit in drei Hauptrichtungen: in der Zivilisation, in der Geisteskultur, in der Wesensbildung; diese drei Bewegungen können sich leicht zerwerfen, meist wird eine Zivilisation nicht überschritten, manchmal führt die Geisteskultur, wieder besondere Bahnen verfolgt die Wesensbildung, wie vornehmlich die Religion sie vertritt; das Ideal ist die richtige Verbindung der drei Aufgaben zu einem gemeinsamen Werke: zur Erziehung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit.

Bildung von
Lebens-
zusammen-
hängen.

Das Gesamtziel läßt sich aber nicht verwirklichen, wenn nicht das Leben eine eingreifende Wendung durch das Entstehen weltgeschichtlicher Zusammenhänge, großer Konzentrationen, vollzieht, wie in unserem westlichen Kulturkreise Altertum, Christentum, Neuzeit es sind. Diese Zusammenhänge ergeben Grundtatsachen und Grunderfahrungen und verbinden sich zum Ganzen einer charakteristischen Wirklichkeit; nur diese Konzentrationen erheben das Leben über den Stand freischwebender Kräfte und richten es auf feste Ziele. Eine besondere Grundtätigkeit gibt diesen Zusammenhängen eine unvergleichliche Art. Eine solche erscheint beim Altertum im weltbildenden Gestalten und der durchgängigen Formgebung, beim Christentum in der Seelenvertiefung und dem Gewinn einer weltüberlegenen Innerlichkeit, in der modernen Welt in der Kraftsteigerung und der Aufrüttelung aller Wirklichkeit; jeder Zusammenhang erstrebt eine eigentümliche Welt und gibt sie als allbeherrschend. Nur kraft des Wirkens und Schaffens dieser Zusammenhänge kann der Mensch die Beschränkung auf den eigenen Kreis überwinden und ein Weltleben teilen, nur so kann er eine volle Wahrheit erreichen; es vollzieht sich hier eine Gesamtbewegung des Lebens sowohl in der Form, welche äußere und innere Welt miteinander verbindet und dem Ganzen eine feste Ordnung gibt, als in der Seelenvertiefung, welche sich keineswegs auf die einzelnen Menschen beschränkt, sondern allem Getriebe des Menschenlebens eine selbständige Welt ethischen und religiösen Schaffens gegenüberstellt, in sie den Schwerpunkt des Lebens verlegt, aus dem Menschen etwas wesentlich Neues macht, als auch in der Kraftsteigerung, welche durch unbegrenzte Stufen hindurch immer weitere Höhen erklimmt, alles Ruhende in Fluß versetzt, alles einzelne miteinander verkettet. Nur von solchen Weltbewegungen und Welttatsachen aus kann der Mensch die Kluft zwischen sich und dem All überwinden, die ihn der Vereinsamung, ja

der Nichtigkeit überliefert, nur von hier aus kann sein Leben einen Sinn und Wert erlangen.

Wir nannten in früheren Schriften diese Lebenszusammenhänge zur Unterscheidung von bloßen Lehrsystemen Syntagmen, Lebenssynthesen; diese Lebenssynthesen fordern höchste Arbeit, sie müssen von unablässiger Denkarbeit getragen werden, aber sie werden damit keineswegs bloß intellektuelle Größen; das Denken selbst empfängt erst aus diesen Zusammenhängen eine ausgeprägte Art und eine Macht über die Dinge.

Dieses Entstehen von Syntagmen ist von größter Bedeutung für das Gesamtbild der Geschichte; von hier aus vollzieht sich eine Gliederung des Ganzen, von hier entstehen Spannungen, Gegensätze usw., zugleich aber auch Antriebe und Weiterbildungen, die Geschichte wird dadurch unvergleichlich lebensvoller und reicher. Diese Zusammenhänge haben selbst eine eigentümliche Geschichte, sie erweisen nicht eine fertige Art, sondern sie werden sich selbst zum Problem und zur Forderung; ihre Stellung zum Dasein ist recht verschieden, und sie haben meist mit seinen Widerständen hart zu kämpfen; aber dieser Kampf macht sie kräftiger und klarer bei sich selbst und erhebt sie zu vollen Lebensmächten. So verstanden kann die Geschichte unmöglich als ein bloßer Prozeß gelten, der sich in seine einzelnen Phasen auseinanderlegt; auch das Ganze ist schließlich ein Werk des Schaffens und der Freiheit.

Nun aber gilt es, sich mit der Tatsache näher zu befassen, daß diese Lebenszusammenhänge weit auseinandergehen; es droht, wie es scheint, die Gefahr, daß über den Unterschieden und Gegensätzen die Einheit des Ganzen zerfällt, daß verschiedene Lebensströme sich durchkreuzen, und daß uns eine gemeinsame Wahrheit entschwindet. Besondere Eindrücke und Erfahrungen der Gegenwart verstärken solchen Zweifel. Es wirkt dahin die Vervollkommnung der wissenschaftlichen Methode, die uns die Verschiedenheit, ja Einzigartigkeit der Zeiten deutlich vor Augen rückt und ihr unmittelbares Zusammenfließen verbietet, es wirkt weiter dahin die Erweiterung unseres ethnographischen Gesichtskreises, indem sie in anderen Kulturkreisen andere Lebenskonzentrationen und andere Ziele aufdeckt, während in früheren Zeiten der eigene Lebenskreis als allein berechtigt, als allein möglich galt. Wir können diese Gedankenfolge nicht deutlich herausarbeiten, ohne uns zu der Hauptthese zu bekennen, welche nach unserer Überzeugung allein eine philosophische Würdigung der Geschichte möglich macht, und welche auch die Voraussetzung unserer eigenen Darlegungen bildet.

Ein gemeinsames Leben der Menschheit und eine Einigung ihres Strebens wäre unerreichbar, wären wir auf den Menschen der bloßen Erfahrung beschränkt, wären die Lebenssynthesen nur Ausflüsse menschlicher Meinungen, Wünsche, Strebungen; denn dann wären wir gänzlich dem Wechsel der Lagen und Zeiten unterworfen, der Verlauf der Geschichte würde dann immer mehr Verschiedenartiges nebeneinanderstellen, er müßte den Wirrwarr und die Unsicherheit unablässig steigern. Die Geschichte würde damit ein fortschreitender

Gliederung des Geschehens.

Vielheit und Zusammenhang der Lebenssynthesen.

Die Grundvoraussetzung.

innerer Zerfall der Menschheit; nur die zwingenden Bedürfnisse der physischen und der sozialen Lebenserhaltung würden uns dann leidlich zusammenhalten, die Geisteskultur aber hätte mehr und mehr der bloßen Zivilisation zu weichen. Diese zerstörende Wendung ist nur von der Überzeugung aus zu bekämpfen, daß das zeitüberlegene Leben, das allein eine Geschichte eigentümlich menschlicher Art möglich macht, nicht ein Erzeugnis des bloßen Menschen bildet, sondern daß sich darin eine Offenbarung eines Gesamtlebens vollzieht, an dem der Mensch teilnehmen kann, das aber nicht aus seinem eigenen Vermögen hervorgeht; wir verstehen damit jene Bewegung als eine uns überlegene Wendung der Wirklichkeit zu ihrer eigenen Tiefe, als ein Weltgeschehen; über allen einzelnen Leistungen wirkt hier ein Ganzes des Lebens und scheidet deutlich von der Menschengeschichte eine Geistesgeschichte; nur diese führt über den Bereich der Zersplitterung und des Werdens hinaus. Was bei uns an schaffendem Leben vorliegt, das muß in einem Gesamtleben wurzeln, wenn es nicht unwahr und haltlos werden soll. So gilt es durchgängig, von diesem übermenschlichen Standort aus den Wahrheitsgehalt der einzelnen Synthesen zu würdigen und deutlich zu scheiden zwischen dem, was der Zeit und dem Menschen gehört, und dem, was sie an übermenschlichen Lebensmächten, an dauernden Grunderfahrungen und Grundtatsachen erschließen. Die einzelnen Synthesen stellen sich damit nicht als ein bloßes Nacheinander dar, sie alle dienen einem allumfassenden Zusammenhange und werden durch ein Einheitsstreben verbunden.

Diese Einheit gegenüber allen Unterschieden und Gegensätzen zu vertreten, das muß die Hauptaufgabe der Geschichtsphilosophie sein, nur von hier aus läßt sich ein Gesamtblick und eine Gesamtwürdigung der geschichtlichen Bewegung erreichen, ihr Tatcharakter muß dabei mit voller Klarheit hervortreten, zugleich aber muß auch die Eigentümlichkeit unseres geistigen Bereiches vollauf anerkannt werden. Jede hier entstandene Lebensbildung hat etwas erzeugt, was sich in den Bestand des Lebens fest eingrüb, eine bleibende Wahrheit brachte, bleibende Kraft erzeugte. Große Gegensätze sind unverkennbar, sie führen das Leben nach verschiedenen Richtungen, aber das Ganze kann dadurch wachsen, wenn nur eine innere Überlegenheit gewonnen wird. Die Kultur hatte bei der Menschheit zwei Hauptzentren: Ostasien und Europa mit dem angrenzenden Westasien; das richtige Verhältnis beider zu finden, das muß eine Hauptaufgabe sein. Die westlichen Kulturen verfolgten verschiedene Wege, vor allem bildete das einen großen Unterschied, daß die Lebensordnungen der Gestaltung und der Kraftsteigerung das Hauptstreben auf das Weltall richteten und es mit ihrem Reichtum zu erfüllen suchten, während die ethisch-religiöse die Gesinnungswandlung voranstellte und eine neue Welt der Hoffnung und des Glaubens zu ihrem Hauptstandort machte; dort wird das Leben mehr ins Unpersönliche, hier mehr ins Persönliche gekehrt. Aber auch die beiden weltfreudigen Lebensordnungen gingen in der näheren Durchbildung weit auseinander: die Gestaltung fordert Einheit, Geschlossenheit und Beharren, die Kraftentwicklung Vielheit, Unbegrenztheit und Bewe-

gung; das macht die Hauptwerte hier und dort sehr verschieden. Nun aber wird es zur weltgeschichtlichen Aufgabe, sowohl den verschiedenen Lebensströmen überlegen zu werden, als den Wahrheitsgehalt eines jeden vollauf zu würdigen und in das eigene Leben aufzunehmen; ohne eine durchgreifende Erneuerung, ja Umwälzung kommen wir nicht aus. Was der Hauptstrom des modernen Lebens an Richtungen aufweist, das genügt den Aufgaben der Weltlage weitaus nicht, denn es bietet nicht mehr als eine Vermengung von Naturalismus und Intellektualismus, auch kann es eine starre Kluft zwischen Menschen und Welt nicht überbrücken; es löst das Menschenproblem gänzlich vom Weltproblem ab und überliefert damit unser Leben bei aller äußeren Fülle einer geistigen Enge und Dürftigkeit. So tut uns nichts so nötig, wie eine Umspannung und geistige Beherrschung der verschiedenen Lebensbewegungen; eine solche kann nicht eine bloße Zusammenstellung des Verschiedenartigen sein, sie muß eine Erhöhung, ja Umwälzung bringen. Das gibt auch der Geschichtsphilosophie einen eigentümlichen Anblick. Dem Menschen aber gibt es zugleich eine Größe und eine Grenze. So gewiß wir uns gegenwärtig halten müssen, daß das menschliche Leben in einem schaffenden Gesamtleben begründet sein muß, zum Gelingen bedarf es auch unserer Entscheidung und Anregung, auch unser Tun fällt in die Wage, es macht uns aus bloßen Zuschauern der Wirklichkeit zu selbständigen Mitarbeitern der Weltbewegung; an dieser besonderen Stelle dürfen wir uns selbst für unentbehrlich halten und die aus der Wendung zur Tatwelt erwachsenden Probleme auf uns nehmen. So bleibt unser Grundgedanke auch in der Philosophie der Geschichte die Freiheit, aber wir vergessen nicht, daß unser Leben viel Notwendigkeit und Begrenzung in sich trägt, und daß es auf seiner Höhe sich als einen Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit darstellt. „Ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken“ (Schelling).

Was aus solchen Überzeugungen von der Geschichte hervorgeht, das dürfte besonders greifbar werden bei einer Vergleichung mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Mit Hegel bedeutet auch uns die Geschichte keine tote Vergangenheit, sondern einen unerläßlichen Weg zur Erringung einer zeitüberlegenen Gegenwart, auch wir haben einen Kampf gegen das bloße Nebeneinander der Menschheitsgeschichte zu unternehmen, auch uns steht das Ganze vor dem Einzelnen, die ewige Ordnung vor dem Strom der Zeit. Aber wir glauben nicht schon am Abschluß zu stehen, uns gilt die Bildung jener Gegenwart noch mitten im Fluß und daher offen auch für die Zukunft. Mit Hegel suchen auch wir die bewegende Macht der Geistesgeschichte nicht in menschlichen Ansichten und Absichten und ihr Ziel nicht in der Steigerung ihrer armseligen Wohlfahrt, sondern in einer Selbstverwirklichung eines überlegenen Lebens; aber jene Macht finden wir nicht in der wachsenden Selbstbewußtheit des Geistes, sondern für uns liegt die treibende Macht in einem schaffenden Lebenswillen, der Gewinn aber in dem Vordringen einer echten Wirklichkeitsbildung in unserem Bereiche. Demgemäß widersprechen wir der Ra-

Stellung
zu Hegel.

tionalisierung, welche Hegel an der Geschichte vornimmt, wie sie sowohl in dem Voranstellen des Allgemeinen als in der Verwandlung der Geschichte in ein logisch-dialektisches Schraubengefüge zum Ausdruck kommt. Wir bekennen uns demgegenüber zu einem Positivismus des weltgeschichtlichen Lebens, der freilich nicht empirischer, sondern geistiger Art ist; nur ein solcher Positivismus kann den heute so starken Durst nach einem echten und wesenhaften Leben befriedigen. Das ergibt ein von Hegel weit abweichendes, weit weniger geschlossenes, aber weit bewegteres und gehaltvolleres Bild der Geschichte, es gibt dem Tatcharakter des Lebens die leitende Stellung. Hier bedeutet das Ethische nicht bloß eine Wendung des Einzelnen zum Ganzen, eine willige Einfügung in den Weltprozeß, die ihn zu einer nebensächlichen Begleitung herabdrückt, sondern es bildet hier den Kern des Lebens, es bedeutet eine fortlaufende Selbstschöpfung und Selbstbejahung des Lebens. Damit erhebt sich gegenüber dem intellektuellen Kraftsystem ein ethisches Inhaltssystem.

Aber mag unser Weg sich weit von Hegel unterscheiden, seine überragende Größe müssen auch wir vollauf anerkennen, einzigartig ist seine enge Verbindung von logischer Energie und systematischem Denken mit historischem Anschauungs- und Einlebensvermögen, sie ergibt ein packendes Gesamtbild von der Geschichte, das philosophisch kein Gegenstück hat, und von dem fortwährend große Anregungen ausgehen.

Die Überwindung von Gegensätzen.

Beharren und Veränderung

Die Eigentümlichkeit und die Fruchtbarkeit der dargelegten Geschichtsauffassung wird namentlich daran ersichtlich, daß sie über Gegensätze hinausführt, die sonst das Leben beirren und spalten. — Das gilt namentlich von dem Gegensatz, der die ältere und die neuere Geschichtsbehandlung am schärfsten scheidet, dem Gegensatz von Ewigkeit und Zeit, von Beharren und Veränderung. Der älteren — antiken und mittelalterlichen — Denkweise schien ein Wahrheitsgehalt des Lebens unmöglich ohne die Erhebung zu einer ewigen Ordnung und ohne ihr kräftiges Gegenwärtighalten inmitten des Wechsels und Wandels der menschlichen Dinge. Von hier aus erschien das Reich der Veränderung als eine niedere, möglichst tief herabzudrückende Lebensstufe; einen inneren Zusammenhang und eine bedeutende Aufgabe konnte die Bewegung von da aus nicht gewinnen. Wir sahen, wie das in der Neuzeit anders wurde, wie die Bewegung immer mehr Raum gewann und immer ausschließlicher das Leben einnahm. Aber wir sahen auch, wie solches Ausschließlichwerden der Bewegung mehr und mehr zur Zerstörung wirkte, wie es das Leben immer mehr in eine Flucht von Erscheinungen verwandelte, wie es allen inneren Zusammenhang der Geschichte aufzulösen und damit die Geschichte selbst als eine geistige zu vernichten drohte. Dieser Verlust wird immer deutlicher empfunden, die Stimmung, welche zunächst dem Vordringen der Bewegung als einem reinen Gewinn an Kraft und Freiheit freudig entgegenkam, beginnt umzuschlagen, das Verlangen nach einem festen Standort, nach einem beharrenden Ertrage aller Mühe, nach mehr Ruhe gegenüber der rastlosen Bewegung, wird stärker und stärker. Aber wird es möglich sein, das Leben wieder mehr ins Ewige zu gründen, ohne eine Geschichte und eine geschichtliche Denkweise

preiszugeben, können sich eine zeitliche und eine ewige Ansicht der Dinge ohne einen schwächlichen Kompromiß zusammenfinden?

Es wird das möglich sein, wenn das Grundleben und die menschliche Daseinsform zugleich genügend geschieden und wieder verbunden werden; dies aber verlangt eine innere Abstufung des Lebens. Jenes Leben kann seinem Kern nach nur als zeitlos und unwandelbar gelten; wäre es mit diesem nicht irgendwie dem Menschen gegenwärtig, so könnte es für ihn keine Wahrheit und auch keine Geschichte geistiger Art geben. Insofern hat die ältere Denkweise ein gutes Recht gegenüber der neueren. Aber darin ging sie fehl, daß ihr das geistige Leben auch für uns als fertig gegeben und mit einem Schlage erreichbar dünkte, das Ewige schien auch für uns eine vollendete Tatsache, nicht eine schwere, sich immer wieder erneuernde Aufgabe; menschliche Daseinsform und geistiges Leben wurden hier einander zu nahe gerückt, sie verflossen zu unmittelbar ineinander. So glaubte der Platonismus die Gedankenwelt endgültig abschließen zu können, so gab auch die christliche Kirche das Gerüst ihrer Dogmen und Einrichtungen als eine unantastbare Wahrheit für alle Zeiten. Mit solchem Unternehmen wurde aber der Stand einer besonderen Zeit starr festgelegt; das mußte im Lauf der Jahrtausende einen immer härteren Druck bewirken und einen immer schrofferen Widerspruch hervorrufen, das führte unvermeidlich zu einer Vermenschlichung des Geisteslebens.

Völlig anders stellt sich die Sache mit der Anerkennung dessen, daß jener tiefste Grund unseres Wesens der Lebensentfaltung und der eignen Tätigkeit keineswegs unmittelbar einleuchtet, sondern daß er erst mühsam zu erringen ist, und daß dieser Weg gefährliche Irrungen nahelegt. Was an sich der Zeit überlegen ist, das bedarf zur vollen Belebung für den Menschen der Arbeit und der Erfahrungen der Zeit. Das macht die Geschichte notwendig und wertvoll; sie wird dann kein bloßes Dahintreiben ins Weite und kein bloßes Wirken nach außen hin, sondern sie wird ein Suchen des eignen Wesens, sie trägt in sich ein festes Ziel und wird zu ihm aus allen Abirrungen durch eine innere Notwendigkeit immer wieder zurückgelenkt. Erst eine solche Überlegenheit gegen die Geschichte kann einen Sinn der Geschichte ergeben. Von hier aus erscheinen Ruhe und Bewegung nicht mehr als Gegensätze, sondern als gegenseitig aufeinander angewiesen; je mehr geistiger Gehalt herausgearbeitet wird, desto mehr Festigkeit gewinnt das Leben, desto wichtiger wird aber auch die Bewegung.

So würde die geschichtliche Betrachtung hier keineswegs verlieren, immer aber würde sie an zweiter Stelle stehen, immer würde der Standort des geistigen Lebens nicht innerhalb, sondern über der Geschichte sein; immer wäre der Gewinn eines festen Punktes, eines geistigen Typus, einer beherrschenden Lebensenergie die Voraussetzung einer geschichtlichen Bewegung geistiger Art, immer wäre aus der Bewegung heraus auf diesen festen Punkt zurückzugehen und von ihm aus eine Behandlung *sub specie aeternitatis* auch an der Geschichte zu erweisen; eine solche Denkweise würde bei der Geschichte inmitten alles Empfangens eine energische Selbsttätigkeit üben, sie würde

dem Streben die Hauptrichtung nicht auf die Zukunft, sondern auf eine gehaltvolle, geistig begründete Gegenwart geben.

Wie solche Anerkennung einer grundlegenden Ordnung mehr Zusammenhang in die Geschichte bringt, so werden damit auch die besonderen Epochen und Lebensentfaltungen an innerer Einheit gewinnen. Wo zwischen geistiger Substanz und menschlicher Existenzform deutlich geschieden wird, da kann sich ganz wohl durch allen Wandel des menschlichen Lebens, durch alle Verschiebungen von Vorstellungen und Bestrebungen hindurch ein charakteristisches Grundgeschehen behaupten. Das allein ist das Entscheidende, ob ein solches vorliegt und in ihm eine Uroffenbarung des Geisteslebens anerkannt werden muß. Ist das der Fall, so kann die Aneignung eine lange, ja unabsehbare Geschichte voller Arbeit und Streit haben, ohne darüber einen inneren Zusammenhang zu verlieren. Solche Herausarbeitung des geistigen Grundgeschehens muß das Bild der Geschichte einfacher und übersichtlicher gestalten, als der unmittelbare Eindruck es darstellt, sie wird einer Auflösung in einzelne Vorgänge kräftiger widerstehen. Die Voraussetzung alles solchen Unternehmens ist aber die Anerkennung der Überlegenheit des Geisteslebens gegen den bloßen Menschen und die dadurch bewirkte Vertiefung unseres Wesens; ohne sie ist der Bewegung und ihrem zerstörenden Wirken nicht zu entrinnen.

Idealismus und
Naturalismus.

In anderer Richtung vermag die vorgetragene Geschichtsauffassung eine Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Naturalismus fordern, wie die Gegner in Kürze heißen mögen. — Der Idealismus vertritt eine Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber der Natur und auch der menschlichen Erfahrungslage; er ist in dieser Beziehung unangreifbar, solange nicht auf alle und jede Wahrheit, auf eine gemeinsame Gedankenwelt, auf eine Kultur innerer Art verzichtet wird. Wenn der Naturalismus diese Leistungen von sich aus glaubt aufbringen und dadurch den Idealismus ersetzen zu können, so kann das nur geschehen, weil er eine dem Nebeneinander der Erfahrung überlegene und es umfassende Geistes- und Gedankenwelt voraussetzt und die von der Natur dargebotenen Größen unmerklich dahin überführt; so nur konnte er die Aufgabe gelöst zu haben glauben, die dem anderen so viel Mühe kostete. In Wahrheit ist die Preisgebung jenes Grundgedankens des Idealismus eine innere Auflösung des Geisteslebens und zugleich einer dem Vorstellungsgetriebe überlegenen Wissenschaft.

Aber solche Notwendigkeit des Grundgedankens des Idealismus deckt keineswegs die besonderen Formen des Idealismus, auch nicht seine im modernen Leben überwiegende Form. In überschwenglichem Lebensgefühl und in unbegrenzter Schätzung des Menschenwesens glaubte dieser Idealismus aus menschlichgeistiger Tätigkeit unmittelbar ein Reich des absoluten Geistes erzeugen und darin die ganze Wirklichkeit aufnehmen zu können. Das Geistesleben im Menschen erschien als Geistesleben schlechthin, als absolutes Geistesleben, seiner geistigen Art nach schien der Mensch den Mittelpunkt der Dinge zu bilden; vom Kleinmenschlichen glaubte man sich dabei völlig be-

freien und allen Widerstand der Außenwelt überwinden zu können. Nun hat die eigne Erfahrung des Lebens stärkste Zweifel an dieser Lösung erzeugt. Das Gefährlichste war dabei nicht, daß die Welt draußen nicht sofort in das vorgehaltene Bild einging; einen derartigen Widerspruch hätte man dahinstellen und seine Lösung dem Laufe der Zeit anheimgeben können. Die Hauptsache war, daß die auf jenem Wege erreichte Welt das Geistesleben selbst nicht dauernd befriedigte und ihm nicht als volle und wesenhafte Wirklichkeit gelten konnte; solche Gefährdung ihrer inneren Wahrheit drohte sie zu einer Schattenwelt zu machen. Diese innere Schwäche des Idealismus war es, welche dem Vordringen des Naturalismus die Bahn freimachte; was er an Tatsachen und Methoden in die Bewegung hineinwarf, das gewann namentlich dadurch eine hinreißende Kraft, daß es dem Leben mehr Wahrhaftigkeit, Nähe, Einfachheit zu geben versprach. Das hat auch der naturalistischen Behandlung der Geschichte so weiten Eingang verschafft.

Einer solchen Lage läßt sich abhelfen nur durch das Aufsteigen eines neuen Idealismus, der fest genug steht, um auch das Widerspiel würdigen und seinen Wahrheitsgehalt sich aneignen zu können. Zu einem solchen Idealismus gehört aber notwendig, daß das Geistesleben deutlicher über alle menschliche Leistung und auch über alle einzelnen menschlichegeistigen Tätigkeiten hinausgehoben und als die Bildung einer echten, bei sich selbst befindlichen Wirklichkeit verstanden werde. Hat das Leben in dieser Weise eine sichere Stellung gegenüber dem Menschen gewonnen, so kann die Besonderheit der menschlichen Lage, die Langsamkeit und Schwierigkeit eines geistigen Aufstieges unter unseren Verhältnissen, die Macht der sinnlichen und menschlichen Faktoren im Gebiet der Erfahrung vollauf anerkannt werden. Die Natur reicht tief in das Leben des Menschen hinein, so bleibt ein gutes Stück der Geschichte auch bei ihm Naturgeschichte und will als solche behandelt werden. Nur in Auseinandersetzung mit diesem Erfahrungsbestande kann das Geistesleben für den Menschen volle Kraft entfalten. Nur seien die Bedingungen, unter denen sich für uns geistiges Leben erzeugt, nicht für seine schaffenden Gründe ausgegeben, wie solche Verwechslung von Bedingung und erzeugendem Grunde in der Art des Naturalismus liegt. Die Folge dieses Verfahrens ist eine Preisgebung alles inneren Antriebs, eine Bindung an fremde und undurchsichtige Ursachen, ein zähes Festhalten der niederen Stufe, eine Ziel- und Sinnlosigkeit der Bewegung, ein Mangel an Selbsttätigkeit und Freudigkeit, mit dem allen eine starke Herabsetzung der Lebensenergie, eine Wendung zum Pessimismus, wenn anders das Ganze als Ganzes überschaut wird und zugleich der anfängliche Reiz verfliegt, den die Abweisung unwahr gewordener idealistischer Gedankenmassen in sich trägt. Der Naturalismus braucht nur streng auf sein eigenes Vermögen beschränkt zu werden, um sein geistiges Unvermögen und auch seine Unerträglichkeit an den Tag zu legen.

Gemäß solchen Überzeugungen hat die Behandlung der Geschichte die beiden Fragen deutlich auseinanderzuhalten, wie geistige Inhalte entstehen, geistige Weiterentwicklungen vor sich gehen, und welche Bedingungen, Vor-

bereitungen, Umgebungen das in der menschlichen Lage hat, und wie es innerhalb dieser Lage zur Wirkung gelangt. Es war ein Fehler des alten Idealismus, die zweite Frage als eine Nebensache zu behandeln; leicht sah es aus, als ob die Schöpfungen vom Himmel fielen, und als ob geistige Inhalte nur irgendwo im menschlichen Lebenskreise zu erscheinen brauchten, um die Führung zu übernehmen und die Gemüter zu gewinnen. Demgegenüber bedurfte es einer neuen Betrachtungsweise, welche den Widerstand des Menschlichen, die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung damit, den weiten Abstand des Durchschnitts von den Forderungen des Geisteslebens zur Geltung bringt, von der aus die menschliche Welt nicht als ein Reich absoluter Vernunft, sondern als ein Kreis erscheint, innerhalb dessen sich unter härtesten Widerständen und mannigfachen Rückfällen eine gewisse Vernunft mühsam emporarbeitet. Von einer deduktiven Konstruktion der Geschichte kann dann keine Rede sein, das Leben aber gewinnt eine größere Tiefe und Weite, als ihm die Konstruktion zu geben vermochte.

Ethischer
Charakter der
Geschichte.

Ein Hauptpunkt unserer Überzeugung ist die energische Verfechtung der menschlichen Tätigkeit in der Geschichte und damit eines ethischen Charakters der Geschichte. Nicht nur durch die naturalistische Denkweise mit ihrem Mechanismus, auch durch die moderne idealistische Entwicklungslehre mit ihrer Verwandlung der Wirklichkeit in eine Evolution der Vernunft war jener stark gefährdet. Denn auch bei ihr wurde der Weltprozeß durch zwingende Notwendigkeiten weitergetrieben, die geistige Kraft überwog bei weitem die ethische Tat. Nunmehr aber verstärkt sich schon dadurch das ethische Element der Geschichte, d. h. der Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinne, daß das Geistesleben nicht in unserer Lage schon unmittelbar wirksam, daß es nicht sowohl „gegeben“ als „aufgegeben“ ist, daß es als ein Ziel vorgehalten wird, welches unsere Anerkennung und Aneignung fordert. Eine solche Anerkennung kann nicht ein für allemal geschehen, das Geistesleben verliert sofort seine Kraft und seine Wahrheit, wenn es nicht immer von neuem unsere Zuwendung erhält, nicht von einer fortlaufenden Tat getragen wird. Insofern ist alles echte Geistesleben in seiner Wurzel ethischer Art.

Aber nicht nur zur prinzipiellen Aneignung des Geisteslebens, sondern auch zu seiner näheren Gestaltung bedarf es unserer eigenen Tat und Entscheidung. Wir stehen nicht von vornherein im Element der Vernunft und werden nicht durch einen überlegenen Strom sicher weitergeführt, sondern wir müssen einen Vernunftcharakter unseres Lebens und die geistige Richtung unseres Weges erst erkämpfen; unsere geistige Wirklichkeit finden wir nicht um uns vor wie die sinnliche, sondern wir haben sie mit Mühe und Arbeit, unter Gefahren und Irrungen erst zu bilden. Härter als aller Kampf nach außen ist der Kampf des Geisteslebens um sich selbst, um seinen eigenen Gehalt; immer wieder wurden neue Ausgangspunkte ergriffen, immer wieder griff der Kampf in das Ganze und in die letzten Elemente zurück. Es baut sich seiner geistigen Art nach das Leben nicht auf sicherer Grundlage in ruhiger Ansammlung auf, sondern auch die Grundlage ist immer von neuem zu sichern. Ja, es läßt sich sagen,

daß der eigene Verlauf der Geschichte immer mehr alles Selbstverständliche zerstört, immer mehr von dem, was handgreiflich schien, auf unsere Tätigkeit stellt; wir brauchen nur unsere eigene Lage mit der des Altertums zu vergleichen, um das aufs deutlichste zu empfinden; wir legen immer mehr unser eignes Werk in das Leben hinein. Eine Steigerung des ethischen Charakters des Ganzen besagt das freilich nur, wenn den Begriffen von Tat und Freiheit ein anderer und tieferer Sinn gegeben wird, als die empirisch-psychologische Fassung ihnen beizulegen pflegt. Wie das möglich ist und was das mit sich bringt, das gehört in andere Zusammenhänge, aber eben die Erfahrung des weltgeschichtlichen Lebens mit seinen Bewegungen von Ganzen zu Ganzem dürfte geeignet sein, eine solche Vertiefung der ethischen Grundanschauung zu unterstützen. Wie aber solche Verstärkung des ethischen Elementes die Geschichte in ein innerlicheres Verhältnis zum Menschen bringt, wie sie ihre Arbeit in eine geistige Selbsterhaltung verwandelt, das bedarf keiner Ausführung.

Endlich sei auch das anerkannt, daß das von jener Grundauffassung entworfene Bild der Geschichte bei allem Streben nach einem Ganzen den Charakter der Individualität und Positivität trägt. Das Geistesleben selbst, diese höhere Stufe des Weltlebens, erscheint hier keineswegs als etwas Allgemeines und durch die Form der Allgemeinheit Bestimmtes, sondern es bildet eine eigenartige Wirklichkeit, die sich nur als eine Tatsache erfassen, nicht aus irgendwelcher Bewegung der Begriffe ableiten läßt. Ein weiteres Tatsächliche kommt in die Geschichte durch die besondere Natur und Lage des Menschen, aus deren Berührung mit dem Geistesleben sie hervorgeht. Sie ist nicht Betätigung des Geisteslebens schlechthin, sondern eine Betätigung für die Art und die Lage des Menschen. In dem Näheren ihres Verlaufs sind es namentlich die großen Persönlichkeiten, welche die Positivität des Geschehens verkörpern. Denn diese Persönlichkeiten sind nun und nimmer nur ein Erzeugnis ihrer sozialen Umgebung oder eine Zusammenfassung dessen, was in dieser Umgebung schon vorliegt. Eine solche Auffassung verrät schließlich immer eine Verkenning der charakteristischen Art des Geisteslebens. Was der Durchschnitt menschlicher Verhältnisse davon bietet, ist ein trübes Gemenge, in dem es weder zu reiner Gestalt, noch zu bewegender Kraft kommt. Das aber ist das Große am Großen, daß hier die geistige Stufe völliger Selbstzweck, ausschließliche Kraft eines ursprünglichen Lebens wird. Indem sie das aber wird, erweist sie zugleich einen durchaus individuellen Charakter; es war das Individuelle im Geistigen, die unvergleichliche und unableitbare Einheit, wodurch leitende Persönlichkeiten am meisten gewirkt, wodurch sie ganzen Zeiten ihren Stempel aufgeprägt haben. Sie wachsen nicht aus den Zeiten hervor, sondern sie ziehen die Zeiten zu sich empor. Erst von rückwärts aus angesehen, nachdem sie eine Sammlung der Geister, eine Summierung entgegenkommender Kräfte, vollzogen hatten, konnten sie ein bloßer Ausdruck der Zeiten scheinen. So fällt auch von hier aus die Möglichkeit, die Geschichte in ein allgemeines Schema zu pressen.

Positivität der
Geschichte.

Ob sich bei solchen Überzeugungen von einer Philosophie der Geschichte reden läßt, mag bestritten werden. Aber unbedingt zu verneinen wäre die Frage nur aus einer Fassung der Philosophie, die wir unsererseits bestreiten. Eine Philosophie der Geschichte im Sinne einer Konstruktion der Geschichte, der Aufstellung einer durchgehenden Formel, welche auch eine Berechnung der Zukunft gestatten müßte, kann es nicht geben; eine philosophische Überzeugung aber, welche ein innerlicheres Verhältnis dieses Gebietes zum Ganzen des Lebens sucht und es von da aus eigentümlich beleuchtet, kann es geben, ja muß es geben; wir sehen nicht, weshalb einer solchen der Name einer Philosophie der Geschichte versagt sein sollte.

Literatur.

Aus der überreichen Literatur seien hier, als über das ganze Gebiet orientierend, von neueren Werken nur folgende angeführt:

- R. FLINT, *The philosophy of history in Europe*. Vol. I. *The philosophy of history in France and Germany* (1874).
 - R. FLINT, *History of the philosophy of history*. *Historical philosophy in France and French, Belgium and Switzerland* (1893).
 - R. ROCHOLL, *Die Philosophie der Geschichte*. *Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben* (1878). (2. Band: *Der positive Aufbau* [1893])
 - E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 6. Aufl. (1908).
 - H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. *Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 2. Aufl. 1913.
 - P. BARTH, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 2. Aufl. 1915.
- Ferner die verschiedenen Schriften von TROELTSCH.

ETHIK.

VON

BRUNO BAUCH.

Einleitung. Innerhalb eines Werkes, das die „Kultur der Gegenwart“ zum Inhalte haben soll, gerade die „Ethik“ zu schreiben, das erscheint doppelt paradox. Denn diese „Gegenwart“ hat ja nicht nur überhaupt die Kultur ins Nichts geworfen, sondern sie hat die Kultur gerade deshalb verloren, weil ihr das sittliche Bewußtsein verlorengegangen ist. Unter ethischem und kulturellem Gesichtspunkte bietet unsere „Gegenwart“ also eigentlich nur das negative Interesse, daß sie an ihrer sittlichen Leere auch ihre kulturelle Leere und an ihrer kulturellen Leere auch ihre sittliche Leere deutlich machen kann, um zugleich positiv wenigstens ahnen zu lassen, daß sittlicher Gehalt und kultureller Gehalt eben positiv selbst einen bestimmten Zusammenhang darstellen. Jene positiven Gehalte und dieser ihr Zusammenhang sind in gewissem Sinne zum Glück von aller „Gegenwart“ unabhängig. Darum allein ist es ja auch möglich, daß von jeder möglichen Gegenwart aus, und sei sie selbst ethisch und kulturell so erbärmlich wie diese wirkliche gegenwärtige Gegenwart, eine Besinnung auf jene Gehalte und ihren Zusammenhang erfolgen kann, sofern man nur mit dieser Besinnung diese zufällige, wirkliche, gegenwärtige Gegenwart hinter sich gelassen oder sich überhaupt nicht auf sie eingelassen hat.

Gegenwart und
Überzeitlichkeit
in Ethik und
Kultur.

Hat man einen solchen Standort diesseits oder jenseits unserer ethisch und kulturell leeren und nichtigen Gegenwart gewonnen, dann wird man die systematische Philosophie in der Tat als die „Selbstverständigung des Kulturbewußtseins“, als welche sie von Windelband bezeichnet worden ist, begreifen. Man wird begreifen auch, daß in ihrem Mittelpunkte die Ethik steht, und endlich wird man von da aus auch den konkreten Stand der systematischen Philosophie wie des Kulturbewußtseins überhaupt und des sittlichen Bewußtseins im besonderen eines bestimmten und selbst konkreten Zeitalters verstehen. Die Ethik steht ja gerade darum im Mittelpunkte der systematischen Philosophie als „Selbstverständigung des Kulturbewußtseins“, weil im wirklichen sittlichen Leben die Lebensfäden aller wirklichen Kultur zusammenlaufen. Insofern nach dem objektiven Geltungs- oder Rechtsgrunde dessen, was wir Kultur zu nennen haben, gefragt wird, wird der Geltungs- und Rechtsgedanke zum umfassenden Prinzip jener „Selbstverständigung des Kulturbewußtseins“, mag dieses seine konkrete Darstellung nun finden in der Wissenschaft

Stellung der
Ethik im System
der Philosophie.

oder in der Kunst, in der Sittlichkeit oder in der Religion, im Rechte oder in der Politik. Unter jenem prinzipiellen Gesichtspunkte ist, wie Fichte erkannt hatte, in letzter Linie alle Philosophie „praktisch“, auch die „theoretische“, die Platon schon richtig als „*ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης*“, als „Wissenschaft von der Wissenschaft“, oder, wie wir eben seit Fichte kurz sagen, als „Wissenschaftslehre“ bestimmt hatte. Und vom allgemeinen Kulturbewußtsein aus angesehen stellt sich gerade darum, dieses Prinzip im Konkreten bewährend, die Wissenschaft selbst als ein Kulturgebiet unter Kulturgebieten dar. Der subjektiven Reflexion bietet sich ebendarum zunächst in der Subjektsbezogenheit des objektiven Rechtsgrunds-Gedankens dessen Gliederung und Auslagerung, wie in den verschiedenen Kulturgebieten, so auch in den verschiedenen philosophischen Disziplinen zu geschichtlicher Greifbarkeit dar. Die systematische Fragestellung hat darum, wie an die Unterschiede in der Subjektsbezogenheit anzuknüpfen, so auch sich auf den objektiven, über-subjektiven Gehalt zu besinnen, der die inhaltliche Differenzierung in jener Subjektsbezogenheit ermöglicht und für sie vorausgesetzt ist.

Tatsächliches
sittliches
Bewußtsein
als Ausgangs-
punkt der Ethik.

Das tatsächliche sittliche Bewußtsein, das für die Ethik den subjektsbezogenen Ausgangspunkt bildet, ist hineingestellt in den Prozeß des Werdens. Es drängt darum von sich aus zu der Frage, mit welchem Rechte nun von einem sittlichen Bewußtsein gesprochen werden kann, da die sittlichen Anschauungen wechseln nicht bloß von Volk zu Volk, nicht bloß innerhalb eines und desselben Volkes von Generation zu Generation, von Individuum zu Individuum, sondern auch innerhalb eines und desselben Individuums. Wenn es möglich ist, alle diese Anschauungen trotz ihres Wandels doch gerade als „sittlich“ zu bezeichnen, dann muß ein Prinzip vorausgesetzt sein, das auf der einen Seite als allgemeine Idee in allen jenen wechselnden sittlichen Anschauungen konkrete geschichtliche Gestalt gewinnt und auf der anderen Seite der Beurteilung dieser Anschauungen gerade als sittlicher Anschauungen als Kriterium dient, wie diese Anschauungen das Material der Beurteilung abgeben.

Tatsächliches
und objektives
sittliches
Bewußtsein.

I. Die Allgemeinheit des Grundgesetzes des sittlichen Bewußtseins. Damit das tatsächliche, subjektive, sittliche Bewußtsein den Anspruch erheben kann, eben nicht bloß tatsächlich und subjektiv, sondern gerade sittlich zu sein, ist ein objektiver Rechtsgrund von jener spezifischen Inhaltlichkeit vorausgesetzt, die gerade die Sittlichkeit charakterisiert. Insofern er objektiv ist, heißt er Gesetz; insofern sein Inhalt die Sittlichkeit ist, heißt er Gesetz des sittlichen Bewußtseins. Zum Unterschiede vom tatsächlichen subjektiven sittlichen Bewußtsein kann er also als Grundgesetz des sittlichen Bewußtseins oder kurzweg als objektives sittliches Bewußtsein bezeichnet werden. Dieses ist das Gesetz, unter dem das tatsächliche sittliche Bewußtsein stehen muß, nicht um bloß tatsächlich, sondern um eben gerade sittlich zu sein. Sein Inhalt ist von dem des subjektiven Bewußtseins nicht bloß unterschieden, wie Gesetzesinhalt überhaupt vom Tatsacheninhalt unterschieden ist. Denn es ist nicht Tatsachengesetz, sondern, insofern die Sitt-

lichkeit einen Sinn und Wert bezeichnet, Sinn- und Wertgesetz, das sich, insofern es subjektsbezogen ist, als objektive Forderung an das subjektive Bewußtsein richtet. In dieser seiner Subjektsbezogenheit ist es ein Sollensgesetz zum Unterschiede von den die Tatsachen in ihrer bloßen Tatsächlichkeit, in ihrem wertfreien, naturhaften Sein bestimmenden Seins- oder Naturgesetzen. Seine Geltung ist von der Subjektsbezogenheit durchaus unabhängig, während umgekehrt die Subjektsstellung von ihm ihre Gültigkeit empfängt. Die Subjektsbezogenheit, die im Sollen liegt, dient uns hier also nur dazu, seinen eigentümlichen Gesetzescharakter zum Unterschiede von bloßen Seins- und Naturgesetzen deutlich zu machen. Und er wird auch von denen immer schon vorausgesetzt, die, den Schopenhauerschen Mißverständnissen folgend, das Sollen ablehnen, weil sie aus dogmatisch substanzierenden Vorstellungskreisen nicht herausgelangen können und mit dem Sollen deshalb nichts anzufangen wissen, obwohl sie es, wie gesagt, selber immer schon voraussetzen, wenn sie überhaupt in Sachen der Ethik mitreden wollen. Es soll uns in dieser Subjektsbezogenheit nur der Forderungscharakter des Gesetzes deutlich werden, der nur nicht so mißverstanden werden darf, als wenn ein Subjekt „forderte oder befiehlt“ (wie Kants Bezeichnung des „Imperativs“ immer noch mißverstanden wird). Nicht wir fordern und befehlen, sondern das Gesetz fordert und befiehlt uns, das Gesetz setzt „Forderung und Befehl“, sofern es subjektsbezogen ist. So dient der Hinweis auf die Subjektsbezogenheit des Gesetzes im „Sollen“, wie heute eigentlich jedem deutlich sein sollte, der von den wertphilosophischen Untersuchungen Rickerts mit einigem Verständnis Kenntnis genommen hat, vor allem zur Charakteristik der ethischen Wertgesetzlichkeit zum Unterschiede von allen Seins-Gesetzen.

Sittliches Gesetz als Wertgesetz in subjektsunbezogener, objektiver Bedeutung.

Seine Subjektsbezogenheit als Sollensgesetz.

Das Grundgesetz des sittlichen Bewußtseins, der objektive ethische Wert, ist danach also objektives Gesetz, nach dem das subjektive Bewußtsein sittlich ist, nicht aber ein Gesetz, nach dem das subjektive sittliche Bewußtsein ist. Im Sinne des Seins des sittlichen Bewußtseins könnten wir gar nicht von dem Grundgesetze des sittlichen Bewußtseins sprechen. Hier ließe sich eine Mannigfaltigkeit von Naturgesetzen ermitteln, die die Entwicklung des allgemeinen Sittenlebens, das ja auch wieder unsittlich werden kann, nach der Verschiedenheit der Völker- und Rassencharaktere und ihrer äußeren Lebensbedingungen bestimmt. Das Grundgesetz des sittlichen Bewußtseins aber bestimmt jenen Forderungsinhalt, der bei aller naturgesetzlich bestimmten Verschiedenheit der Seinsinhalte auch eine Sphäre innerhalb der Seinsinhalte gerade als sittlich zu charakterisieren ermöglicht, soweit sie sich trotz ihrer seinsinhaltlichen Verschiedenheit einheitlich als subjektive Bezogenheiten auf ihn darstellen.

Wertgesetz nicht Naturgesetz.

Insofern nun die Subjektsbezogenheit des Sollens ihren Anknüpfungspunkt im Subjekte am Wollen hat, das Sollen sich also selbst auf das Wollen bezieht, bestimmt sich genauer der Charakter des ethischen Grundgesetzes in einer Willensaufgebenheit. Kommt also auch in der Willensaufgebenheit die Subjektsbezogenheit der ethischen Gesetzlichkeit zum

Objektive Gesetzlichkeit, praktische Willensaufgebenheit und theoretische Erkenntnis.

Ausdruck, so unterscheidet doch gerade die Willensaufgegebenheit die ethische Gesetzlichkeit von aller subjektiven Willkürlichkeit. In ihrer Geltung bleibt die ethische Gesetzlichkeit eben unabhängig von allem Willen, nach ihr zu handeln, wie von allen Versuchen, sie im Erkennen zu ermitteln. Die weitverbreitete Vermengung dieser drei Gesichtspunkte hat neuerdings P. F. Linke mit Recht wieder scharf zurückgewiesen und ebenfalls streng unterschieden zwischen dem Gesetze als solchem, dem Handeln nach dem Gesetze im Leben und der Eruiierung des Gesetzes in der ethischen Wissenschaft. Im Charakter des Gesetzes liegt seine Allgemeinheit. Da es nicht Seinsgesetz, sondern Sollensgesetz ist, muß es allgemeine Willensaufgabe sein. Als das sittliche Grundgesetz müßte es also an jedes sich überhaupt auf ein Sollen beziehen könnende, d. h. vernünftige Wollen richten. Sonst ließe sich nicht von einer allgemeinen Willensaufgabe schlechthin, sondern von allgemeinen Willensaufgaben reden. Wir haben darum von vornherein auch auf einen Unterschied in der Allgemeinheit der ethischen Gesetzlichkeit überhaupt zu achten, der auf der einen Seite das ethische Grundgesetz schlechthin, auf der anderen Seite eine Mannigfaltigkeit der ethischen Gesetzlichkeit überhaupt betrifft. Wenn wir hier also doch von einer gesetzlichen Mannigfaltigkeit reden können, so ist das aber nicht im Sinne der naturgesetzlichen Mannigfaltigkeit zu verstehen. Denn deren Inhalte sind und bleiben Seinsinhalte. Die Inhalte der ethischen Gesetzlichkeit aber sind und bleiben, auch wenn sich innerhalb ihrer Allgemeinheit wiederum ein Unterschied bezeichnen läßt, Sollensinhalte.

Zwei Formen allgemein ethischer Gesetzlichkeit.

II. Die beiden Formen der Allgemeinheit ethischer Gesetzlichkeit überhaupt. Um den Unterschied innerhalb der ethischen Gesetzlichkeit genauer zu bezeichnen, deren Inhalt objektiv sein muß, damit sie selbst den Charakter der Gesetzlichkeit wahren kann, ist zunächst wiederum an ihre Subjektsbezogenheit anzuknüpfen. In dieser Subjektsbezogenheit kann sie sich als allgemeine Willensaufgabe nun entweder, trotz ihrer Allgemeinheit und Objektivität nicht an jeden vernünftigen Willen als solchen richten, oder sie kann sich in ihrer Allgemeinheit und Objektivität an jeden vernünftigen Willen richten. Auch in jenem Falle müßte gelten, daß sie überhaupt gewollt werden sollte. In diesem überhaupt Gewollt-Werden-Sollen drückt sich ihre Objektivität und Allgemeinheit auch nach Seiten der Subjektsbezogenheit aus. Aber sie brauchte darum noch nicht von jedem Willen gewollt werden zu sollen. Ihr Gewollt-Werden-Sollen könnte geknüpft sein an Bedingungen ihres Erfüllt-Werden-Könnens. Und nur innerhalb dieser Bedingungen des Erfüllt-Werden-Könnens würden sie allgemein sein. Ihr Inhalt hätte die gleiche Objektivität wie derjenige der an jeden Willen sich richtenden allgemeinen Willensaufgabe. In dieser Objektivität läge auch seine allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit für jeden auf die ethische Gesetzlichkeit als Sollensgesetzlichkeit ihm gegenüberstehende sich beziehen könnenden, d. h. vernünftigen Willen. Und diese allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit des objektiven Inhalts würde nach seiten der Sub-

Anerkennungsnotwendigkeit und Erfüllungsnotwendigkeit.

jektsbezogenheit auch die Allgemeinheit dieser ethischen Gesetzlichkeit bezeichnen. Aber nicht läge in dem objektiven Gesetzesinhalt darum auch schon seine allgemeine Erfüllungsnotwendigkeit für jeden vernünftigen Willen, weil die Erfüllung an bestimmte Bedingungen der Ausführungsmöglichkeit gebunden sein könnte. Bei gleicher Objektivität der Gesetzesbestimmung läßt diese also in ihrer Subjektsbezogenheit doch zwei Formen der Allgemeinheit deutlich auseinandertreten. Ohne Voraussetzung des an jeden Willen sich richtenden ethischen Grundgesetzes wäre freilich auch die sich nicht an jeden Willen richtende ethische Gesetzlichkeit gerade als ethische nicht möglich und gerade als ethische Gesetzlichkeit denkbar. Ihr Inhalt oder ihre Inhalte müssen sich bereits als inhaltliche Spezifikationen jenes Grundgesetzes darzustellen vermögen. Aber sie blieben, obwohl inhaltlich spezifiziert und in ihrer Ausführungsmöglichkeit bedingt, dennoch in ihrer allgemeinen Anerkennungsnotwendigkeit und Sollensgesetzlichkeit generell. Und eben das würde ihren Gesetzescharakter deutlich machen und von bloß subjektiven und individuellen Absichten, von bloß im Subjekt verbleibenden Willensbestimmungen unterscheiden. Das generelle Moment würde also den Gesetzescharakter beider Allgemeinheitsformen ethischer Gesetzlichkeit deutlich machen. Innerhalb ihres Allgemeinheitscharakters aber ließe sich die eine als universell, die andere als spezifiziert unterscheiden. Bezeichnet man die ethische Gesetzlichkeit mit Rücksicht auf ihren an den Willen sich richtenden Aufgabencharakter als Gebot, so könnte hinsichtlich der universellen Gesetzlichkeit auch lediglich von dem ethischen Gebote im Singular, hinsichtlich der als Gesetzlichkeit zwar selber generellen, aber wegen ihrer inhaltlich spezifizierten Mannigfaltigkeit selbst spezifizierten Gesetzlichkeit von ethischen Geboten im Plural gesprochen werden.

Gleiche Objektivität und verschiedene Subjektsbezogenheit.

Hier treffen wir in gewisser Einschränkung mit Kants Unterscheidung zwischen dem „kategorischen Imperativ“ und den „hypothetischen Imperativen“ zusammen. Freilich hat Kant diese Unterscheidung leider nicht sonderlich fruchtbar gemacht. Ja, die „hypothetischen Imperative“ sind sehr bald, nachdem er die Unterscheidung eingeführt, in ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite seiner Reflexion so sehr entglitten, daß sie ihm oft genug einerseits in die bloß „subjektive Maxime“, andererseits in die bloß „technische Regel“ sich verflüchtigen, während sie in der Tat, was bei Kant allerdings auch zum Ausdruck kommt, eine gewisse Mittelstellung zwischen „kategorischem Imperativ“ und „subjektiver Maxime“ haben. Diese Unklarheit und Unausgeglichenheit bei Kant verschuldete nicht allein das grobe und leichter zu zerstreuernde Mißverständnis, als ob die ethische Gesetzlichkeit überhaupt inhaltlos wäre, sondern auch das viel verhängnisvollere Mißverständnis, als ob, weil der „kategorische Imperativ“ in einem guten und vernünftigen Sinne „formal“ ist, die Ethik in einem schlechten und unvernünftigen Sinne „bloß formal“ sein müßte.

Kategorische und hypothetische Imperative.

Mangel an Schärfe der Unterscheidung bei Kant.

III. Form, Inhalt und Material der ethischen Bestimmung. Daß „formal“ soviel wie inhaltlos bedeute, das war und ist noch heute ein weiter-

„Formal“ nicht inhaltslos.

breitetes Mißverständnis, dem bereits die Kantische Leistung auf dem Gebiete der Ethik ausgesetzt war. Diesem Mißverständnis ist aber gerade in letzter Zeit, nicht etwa erst von mir, sondern lange vor mir schon von Karl Vorländer, dann auch von Messer entgegengetreten worden. Auch dieses Mißverständnis hängt mit dem soeben erwähnten Mangel, daß Kant in der Tat das Moment des Inhalts nicht genügend zur Geltung gebracht hat, zusammen, wenn er freilich auch keineswegs selber den Fehler begangen hat, formal und inhaltslos gleichzusetzen. Denn wenn ihm auch gerade die gesetzliche Bestimmung „formal“ heißt, so ist er doch nie der Absurdität verfallen, daß das Gesetz als solches keinen Inhalt habe.

„Formal“,
„inhaltlich“,
„material“.

Zu systematischer Präzision aber gelangt man, wie immer man sonst zu Kant stehen mag, jedenfalls nicht, solange man nicht begriffen hat, daß „formal“ und „inhaltlich“, die ja zueinander gerade in unlöslicher Korrelation stehen, nicht einander ausschließende Gegensätze sind, ja daß selbst „formal“ und „material“ einander nicht ausschließen, so streng sie voneinander zu unterscheiden sind, und daß die Unterscheidung zwischen „inhaltlich“ und „material“, gerade weil diese besonders oft verwechselt werden, auch besonders nötig ist.

Stellt sich die ethische Gesetzlichkeit als allgemeine Willensaufgabe dar, gleichviel welche Art der Allgemeinheit in Frage kommt, so ist sie dem gegebenen tatsächlichen subjektiven Willen gegenüber, sofern er überhaupt ethisch bestimmbar ist, Form seiner Bestimmbarkeit. In ihr aber muß zugleich der Inhalt des Gesetzes liegen, der seinen ethischen Charakter von dem des logischen, ästhetischen usw. unterscheidet, da ja auch dem gegebenen Willen in der Aufgabe eben immer etwas aufgegeben wird. Das Etwas ist Gesetzesinhalt. Seine Sinn- und Wert-Geltung ist seine Form. In der Subjektsbezogenheit ausgedrückt heißt das: Das Sollen als solches bezeichnet die Form, das Gesollte den Inhalt des Gesetzes. Das Gesetz ist selbst Form als Wertprinzip überhaupt, und es hat einen Inhalt als Wertgehalt. In seiner unlöslichen Ganzheit von Form und Inhalt bildet es das Kriterium der Beurteilung des gegebenen tatsächlichen Willens auf seine ethische Wertbestimmbarkeit. Wenn es sich nach seiner Subjektsbezogenheit auch in seiner Form als Sollen, in seinem Inhalt als Gesolltes darstellt, so ist es doch sowohl nach seiten der Form seiner Geltung, wie nach seiten seines Geltungsgehaltes vollkommen davon unabhängig, ob sich der tatsächliche subjektive Wille darauf bezieht oder nicht. Vielmehr ist umgekehrt dessen Wert von seiner Beziehung auf das Gesetz abhängig.

Form als Wert-
prinzip, Inhalt als
Wertgehalt.

Wie nun hinsichtlich des Gesetzes, kurz gesagt, Sollen und Gesolltes zwar zu unterscheiden sind, aber eine unlösliche Ganzheit in der Korrelation von Form und Inhalt bilden, so sind hinsichtlich des tatsächlichen Willens zwar ebenso Wollen und Gewolltes zu unterscheiden, bilden aber auch ihrerseits ebenso eine unlösliche Ganzheit und korrelative Einheit. Die Betonung des Wertcharakters der Form ethischer Gesetzlichkeit also dahin mißdeuten, daß auf Grund der formalen ethischen Bestimmung der Wille keinen Inhalt

haben dürfte, das heißt den Sachverhalt in einer Weise verkennen, daß man nicht allein die doppelte Inhaltsbestimmtheit durch Gesolltes und Gewolltes übersieht, sondern auch verkennt, daß Sollen und Gesolltes in einer ganz anderen Sphäre, eben der Wert-Sphäre, stehen als der sowohl mit dem Wollen wie mit dem Gewollten in der Wirklichkeitssphäre liegende tatsächliche Wille. Demgegenüber ist also ausdrücklich zu betonen, daß wie im Sollen immer ein Gesolltes, so im Wollen ein Gewolltes gesetzt ist. Ein Wille, der nicht etwas wollte, wollte eben nichts, und ein Wille, der nichts wollte, würde überhaupt nicht wollen, wäre also kein Wille. Dieses Etwas des Wollens könnte man nun ebenfalls als Inhalt des Wollens zum Unterschiede vom Wollen als Wollen, das als „Form“, aber nun im Sinne des „Aktes“, seinen „Inhalt“ „hat“, bezeichnen. Um aber vom Etwas des Sollens als Gesetzesinhalt oder Gesolltem das Etwas des Wollens als Aktinhalt oder Gewolltes zu unterscheiden, heißt dieses Etwas des Wollens die „Materie“ oder auch das „Material“ des Willens.

Gewolltes als
Material.

IV. Der Inhalt des ethischen Grundgesetzes schlechthin. Das sittliche Grundgesetz war durch universelle Allgemeinheit charakterisiert. Dadurch bestimmt sich von seiner Subjektsbezogenheit auch sein Sollengehalt oder Inhalt. Als an jeden vernünftigen Willen sich richtend, kann sein Inhalt, so wenig auch ein Wollen ohne Gewolltes ist, doch durch dieses von Wollen zu Wollen verschiedene Gewollte nicht bestimmt werden. In dem Etwas des Wollens, das ja schon von dem Etwas des Sollens unterschieden wurde, kann also nicht das Etwas des Sollens und damit nicht der Sinn des universellen Gesetzes, ja überhaupt nicht der Sinn eines ethischen Gesetzes liegen. Schopenhauers Unterscheidung zwischen der Frage: „ob ich tun kann, was ich will“, und der Frage: „ob ich auch wollen kann, was ich will“, klingt zwar sehr scharf und klar, ist aber in Wahrheit gerade unscharf und unklar. Sie verschiebt die Unterschiede nicht allein zwischen Objektivität und Allgemeinheit und den verschiedenen Formen der Allgemeinheit, sondern auch zwischen Inhalt und Materie; Unterschiede, an die Schopenhauer freilich auch nicht einmal von ferne gedacht hat. Zu fragen: ob ich auch wollen kann, was ich will, das ist gar keine ethische Fragestellung; das ist auch keine psychologische Tatsachenfragestellung. Es ist in gewissem Sinne geradezu eine sinnlose Frage. Denn wenn ich etwas will, muß ich es auch wollen können. Könnte ich es nicht wollen, dann würde ich es auch gar nicht wollen. Die Kantische Unterscheidung zwischen dem „Ob“ und dem „Wie“ der Möglichkeit, die Kant auf das allgemeine Erfahrungsproblem so tief und sinnvoll anwendet, steht hier für Schopenhauer ja nicht in Frage. Darum bleibt es dabei: Was ich will, muß ich auch immer wollen können. Ich brauche es gewiß darum noch nicht tun zu können. Aber das kennzeichnet ja gerade die Verfehltheit der Frage: ob ich auch wollen könne, was ich will, daß zu ihr gar nicht die Frage: ob ich auch tun könne, was ich will, in Parallele zu setzen wäre. Der Frage: ob ich auch wollen könne, was ich will, könnte allein die Frage entsprechen: ob ich auch tun könne, was ich tue. Und mit

Gesetzesinhalt
nicht das
Gewollte.

Objektivität,
Allgemeinheit,
Inhalt, Material.

der Sinnlosigkeit dieser Frage wird auch die Sinnlosigkeit der ersten Frage offenbar.

Allgemein und
individuell.

Das allein kann also die Frage sein: Wie muß ich wollen, um so zu wollen, wie ich wollen soll. Ohne Rücksicht auf das Material also muß gefragt werden, wenn die material nicht tangierte Allgemeinheit erreicht werden soll. Denn das Material ist nie allgemein, sondern immer individuell. Ein allgemeines Gebot kann also an den als solchen immer individuellen Willen nur ergehen, indem es ihn in seiner Individualität zugleich überindividualisiert, es von ihm fordert, nicht bloß individuell zu bleiben, sondern sich auch zum überindividuellen Allgemeinen zu erheben und zu erweitern. Der wahre und echte Inhalt des allgemeinsten ethischen Grundgesetzes kann darum in der Tat nichts anderes besagen, als so zu wollen, daß mein Wollen als Wollen (nicht das Gewollte) zum allgemeinen Prinzip erhoben werden könnte, so, wie Kant in der Form des „kategorischen Imperativs“ tatsächlich das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ ausgedrückt hat. In diesem guten Sinn ist das Gesetz nicht inhaltlos, aber sein Inhalt ist selbst „formal“, weil er nicht „material“ ist, und das Gesetz selbst ist nicht in dem falschen Sinn „bloß formal“, weil es nicht material ist.

Zweck und
Motiv.

V. Sittlicher Zweck und sittliches Motiv. Die Antwort auf die Frage: wie muß ich wollen, um so zu wollen, wie ich wollen soll, hat als Inhalt des Gesetzes die Forderung an mein Wollen, zum allgemeinen Prinzip zu taugen, ergeben. Damit ist das Gesetz als Ziel oder als Zweck meines Wollens selbst erkannt. Um des Gesetzes als Zweckes willen, um des Gesetzes als seiner selbst willen muß ich wollen, um sittlich zu wollen. Mein Wollen hat sich nach dem Gesetze zu bestimmen, wenn es Anspruch auf sittlichen Wert soll erheben dürfen. In diesem Gedanken vereinigen sich zwei Momente, die um so schärfer in ihrer Eigenbedeutung zu unterscheiden sind, je häufiger sie in der ethischen Diskussion vermengt werden. Auf der einen Seite steht das Gesetz als Zweck, auf der anderen Seite steht die Willensbestimmung als Motiv. Beide stehen in ethisch-notwendiger Subjekts-Objekts-Korrelation. Aber darum fallen doch in dieser Korrelation das subjektive und das objektive Korrelat nicht zusammen. Weil beide sich mit demselben Worte als „Grund“ bezeichnen lassen, weil die Frage: aus welchem Grunde man handelt habe, sich ebenso von dem Gesetze oder Zwecke aus wie von dem Motive her beantworten läßt, darum wird ihr Unterschied leicht durch die Sprache verdeckt. Aber „Grund“ bedeutet in beiden Fällen ganz Verschiedenes, so eng es auch aufeinander bezogen ist. Das Gesetz als Zweck ist der objektive Rechtsgrund, nach dem gewollt werden soll; das Motiv ist der subjektive Beweggrund, aus dem tatsächlich gewollt wird. Ist dieser subjektive Beweggrund nach dem objektiven Rechtsgrunde gerichtet, dann ist er im ethischen Sinne richtig, also sittlich. In der Sittlichkeit gehen also Zweck und Motiv eine konkrete Verbindung ein. Aber die Glieder der Verbindung werden darum nicht identisch. Die Darstellung oder Erfüllung der Gerichtetheit des subjektiven

„Grund“ als
Rechtsgrund und
„Grund“ als
Beweggrund.

Motivs im Wollen nach dem Zwecke heißt: Pflicht. Das Motiv in des Gesetzes Richtung richten, heißt: im vernünftigen Bewußtsein sich das Gesetz zum Richtmaß der Pflicht machen. In dem so sich richtenden Willensmotiv gewinnt das Gesetz also Achtung im Subjekte. Das Motiv nach dem Zwecke richten heißt: das Gesetz achten, heißt: das Bewußtsein der Pflicht zum Beweggrunde, weil das Gesetz zum Rechtsgrunde haben. Die Achtung oder das Bewußtsein der Pflicht ist darum die spezifisch ethisch determinierte Triebfeder oder das sittliche Motiv. Und in seiner Korrelation auf dieses angesehen besagt das sittliche Grundgesetz als Zweck: „Handle aus Achtung für das Gesetz“ in der Kantischen, oder: „Handle aus dem Bewußtsein der Pflicht“ in der Fichteschen Formulierung.

VI. Die Einseitigkeit in der Universalität des ethischen Grundgesetzes. Man hat mit Recht die Größe von Kants Leistung auf ethischem Gebiete darin gesehen, daß er gerade das als sittliches Grundgesetz erkannte, was als Sollensforderung, weil es keine einzelnen empirischen Materialien als Sonderforderungen herausgreift, selbst als schlechthin allgemeine Forderung auf alle empirischen Materialien anwendbar ist, sich auf sie und sie auf sich beziehen kann. Daß es „nicht auf die äußeren Handlungen, die man sieht, sondern auf die inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht, ankommt“, das entspricht auch dem schlichten, täglichen, gesunden Bewußtsein. Auch dieses muß ja an der sittlichen Forderung gemessen werden, sich auf sie beziehen, sich selber an ihr messen. Sittlichkeit ist kein Vorrecht irgendwelcher Klassen und Kasten, sondern eine an alle vernünftigen Wesen sich richtende Gesetzesforderung, ist die Pflicht schlechthin. Es ist darum in der Tat sehr verkehrt gewesen, wenn man, wie Paulsen, gerade darin die Schwäche der Kantischen Ethik gesehen hat, daß sie eigentlich eine Moral „für kleine Leute“ fordere. Gerade darin, daß sie sich nicht allein an „große Leute“ wendet, nicht eine „Herrenmoral“ begründet, sondern einfach der „gesunden Vernunft“ ihr Recht läßt, ohne zur Moralität tiefe philosophische Überlegungen und Untersuchungen zu fordern — die philosophische Ethik und die lebendige Moralität sind ebenso genau zu unterscheiden, wie jene diese zu verstehen und zu begreifen hat —, hat bereits Schiller das „unsterbliche Verdienst des Verfassers der Kritik“ gesehen. Dieses Verdienst Kants liegt nach ihm gerade darin, daß er „die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt“ hat. Die Universalität der Geltung des Sittengesetzes allen empirischen Lagen gegenüber, weil sie gerade keine solche Materialien zum eigentlichen Gesetzesinhalt erhebt und darum ihr eigentlicher Gesetzesinhalt auf alle anwendbar ist, diese Universalität bezeichnet und aufgedeckt zu haben, ist in der Tat das mit Recht von Schiller anerkannte Verdienst Kants.

Und doch spricht gerade Schiller trotz dieser Anerkennung von Kants „einseitiger moralischer Schätzung des Menschen“. Das kann zunächst als Widerspruch erscheinen. In seiner Anerkennung des „Verdienstes“ kommt er mit den Anhängern, in seinem Vorwurf der „Einseitigkeit“ mit den Gegnern

Die Größe von
Kants Leistung
in der Ethik.

Universalität der
Geltung des
Sittengesetzes.

Einseitigkeit der
„moralischen
Schätzung des
Menschen“.

Kants überein. In Wahrheit aber liegt darin kein Widerspruch. Freilich hat Schiller selbst darauf weiter nicht reflektiert, daß in dieser seiner doppel-
 seitigen Stellungnahme kein Widerspruch vorliege, wie auch Anhänger und
 Gegner Kants nicht weiter darauf reflektiert haben. Sie empfinden sich in
 der Tat wohl nur als Gegensätze, ohne eine Möglichkeit der Synthesis ihrer
 Antithesen zu erkennen. Achten wir einmal darauf, daß der Vorwurf der „Ein-
 seitigkeit“ bei Schiller sich mit dem deckt, was die Gegner Kants diesem als
 „Formalismus“ vorwerfen, dann eröffnet sich auch sofort die Möglichkeit,
 auf jene Synthese einen Ausblick zu gewinnen. Denn gerade das „Formale“
 ist das Universelle und Einseitige zugleich. Im Formalen liegt Recht und
 Grenze des Rechtes bei Kant beschlossen. Nur müssen wir uns, um nun nicht
 gegen Kant selbst ins Unrecht zu geraten, davor hüten, das „Formale“,
 wie die Gegner tun, gleich als „formalistisch“ oder gar als inhaltslos zu deuten.
 Demgegenüber haben die Anhänger Kants recht, wenn sie betonen, daß das
 Grundgesetz „formal“ sei gegenüber dem „Material“, als Gesetz aber selbst
 einen Inhalt habe und gerade wegen seiner universellen Geltung für jedes
 „Material“ „formal“ sein müsse. Ebenso aber müssen wir uns hüten, wie die
 Anhänger Kants tun, das Formale des ethischen Grundgesetzes für die ganze
 ethische Gesetzlichkeit auszugeben. Demgegenüber hat Schiller mit seinem
 Vorwurf der „Einseitigkeit“, haben die Gegner Kants mit dem Vorwurfe
 des „Formalismus“ recht. Nur trifft solcher Vorwurf nicht zu auf das Grund-
 gesetz selber, sondern darauf, daß die Ethik als Ganzes „bloß formal“ bleiben
 müßte, wenn sie außer dem allgemeinsten „Grundgesetze der reinen prak-
 tischen Vernunft“ keine besonderen ethischen, inhaltlich spezifizierteren
 Gesetze mehr anerkennen würde, die jenem allgemeinen Gesetze gegenüber
 zwar besonders und spezifiziert, als Gesetze aber jeder konkreten Aufgabe
 gegenüber allgemein sind. In letzter Linie also hat der Vorwurf und Ein-
 wand sein Recht in dem schon hervorgehobenen Fehler Kants, daß er die Be-
 deutung der von ihm so genannten „hypothetischen Imperative“ nicht her-
 auszustellen vermocht hat. Denn gerade auf diese „hypothetischen Impera-
 tive“ kommt, wie sich später zeigen wird, sehr viel an. Sie sind wirklich
 als Gesetze zu erkennen, als welche sie Kant eigentlich nur bezeichnet hat,
 um sie bald wieder fallen zu lassen oder unbestimmt mit den Maximen ver-
 schmelzen zu lassen, während sie zwischen diesen und dem Grundgesetze
 schlechthin stehen.

Einseitigkeit und
 „Formalismus“.

Synthese von
 Universalität
 und Einseitigkeit.

Jetzt kam es nur darauf an, die grundsätzlichen Momente der Univer-
 salität und Einseitigkeit im ethischen Grundgesetze selber aufzuweisen.
 Jene liegt in seinem Verhältnis zum ethischen Material, diese im Ver-
 hältnis zur ethischen Gesetzlichkeit überhaupt. Wir wollen jetzt nur
 einmal darauf achten, zu welchen Schwierigkeiten wir im Konkreten gerade an-
 gesichts der Universalität und Einseitigkeit des praktischen Grundgesetzes ge-
 führt werden, solange wir nicht auf das Ganze ethischer Gesetzlichkeit reflek-
 tieren. Hans Pichler, der das Problem der „Einseitigkeit der Gedanken“ ganz
 allgemein erörtert hat, entwickelt es auch für die „Grundzüge der Ethik“.

Sowenig sich nun das, was ich über Universalität und Einseitigkeit des ethischen Grundgesetzes, seine „formale“ Bedeutung und sein Verhältnis zu Material und „hypothetischen Imperativen“ ausgeführt habe, mit den Gedankengängen Pichlers berührt (er würde wahrscheinlich nur seine Einseitigkeit, nicht seine Universalität, gelten lassen), so hat er trotzdem die Schwierigkeiten im Konkreten, die sich zunächst für die ethische Bestimmung ergeben, mit besonderer Klarheit und Schärfe aufgedeckt. Er weist z. B. darauf hin, daß die pazifistische Gesinnung im sittlichen Sinne ebensogut wie geradezu ein sittliches Verbrechen sein kann, je nachdem ein Volk „unter freundlichen oder schwachen Nachbarn lebt“, oder „von gefährlichen Nachbarn bedroht ist“. Weiter: Sittlich „gut“ handeln ebenso die Soldaten, „die im guten Glauben an die Brüderlichkeit der Nationen die Waffen wegwerfen und ihr Vaterland so an die Erbarmungslosigkeit der Feinde ausliefern“, die also ihr Vaterland verraten, wie diejenigen, die für ihr Vaterland Leib und Leben opfern. Beide können aus dem Bewußtsein der Pflicht, die einen im Glauben an die ehrenhafte Gesinnung der Feinde, die anderen in Treue fürs Vaterland handeln. Indem wir aber das eine Bewußtsein als ein irrendes, das andere als ein erkennendes ansprechen, treten wir im Ethischen selbst über die Sphäre des ethischen Grundgesetzes hinaus und lassen doch in beiden Fällen, sofern es nur auf „innere Prinzipien der Handlung, die man nicht sieht“, nach dem ethischen Grundgesetze ankommt, diese als sittlich gut gelten. Pichler stimmt weiter auch dem Satze Schopenhauers bei, wonach „ebensogut wie der Bandit, welcher dadurch seinen Lohn erwirbt“, auch der ein „Mörder sei, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert“, um sich dadurch „einen Platz im Himmel zu erwerben“. Freilich liegt darin noch nicht die Schwierigkeit. Denn daß der, der um seines eigenen Plätzchens im Himmel willen seinen Nächsten dem Flammentode überantwortet, ein Mörder ist, daran wird niemand zweifeln. Denner handelt ja nicht „aus Pflicht“, sondern um seines eigenen Vorteils willen. Die Schwierigkeit beginnt erst dann, wenn er ohne Rücksicht auf eigenen Lohn im Himmel, aber gerade im Bewußtsein, seine Pflicht zu tun, sein Ketzerrichteramt ausübt. Daß das geschehen kann, zur Zeit der Ketzerverprozesse wirklich geschehen ist, und daß der Ketzerrichter bei seiner Tat vom Bewußtsein geleitet sein kann, mit ihr seine Pflicht zu erfüllen, daran kann wiederum kein Zweifel sein. Seine Tat ist also sittlich gut. Und dennoch werden wir sie auch als sittlich verwerflich bezeichnen. Denn sie ist ein Verbrechen gegen die Forderung der sittlichen Freiheit, gegen die Freiheit des Gewissens, da auch das Opfer des Ketzerrichters, wie dieser selbst, im Bewußtsein der Pflicht in eben dem Handeln gehandelt haben kann, für das ihn nun der Ketzerrichter den Flammen opfert. Wie nach dem vorigen Beispiele Pichlers der Vaterlandsverräter sowohl als auch der vaterlandstreu sich opfernde Verteidiger sittlich „gut“ handeln, ohne Frage aber doch dieser sittlich höher steht wie jener, so handeln nach diesem im Anschluß an Schopenhauer gewählten, aber in entgegengesetzter Richtung modifizierten Beispiele sowohl der Ketzerrichter wie sein Opfer

Erläuterung der
Kompliziertheit
sittlicher „Güte“
an Beispielen.

sittlich gut, aber dieses steht sittlich unzweifelhaft höher als jener. Ja, man könnte im ersten Falle den sittlich guten Vaterlandsverräter, im zweiten Falle den sittlich guten Ketzerrichter zugleich als sittliche Verbrecher bezeichnen, um die Schwierigkeit und Kompliziertheit des ethischen Problemverhalts besonders deutlich zu machen. Ihre Gegenstücke wären auf der einen Seite der Märtyrer seiner Überzeugung, auf der anderen der Held. Es bliebe richtig, daß es für die rein moralische Beurteilung, wie Kant sagt, nicht „ankommt auf die Handlungen, die man sieht, sondern auf die inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“, und daß „nichts in der Welt, noch außerhalb derselben zu denken möglich ist, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. Zugleich aber würde deutlich, daß diese rein moralische Beurteilung noch nicht die ganze ethische Beurteilung ist, daß die Güte zwar der einzige moralische Wert, aber noch nicht die ethische Werttotalität und damit auch, daß das ethische Grundgesetz zwar Grundgesetz, aber noch nicht die Totalität der ethischen Wertgesetzlichkeit überhaupt, sondern trotz seiner grundlegenden Universalität nur eine Seite von dieser ist. Ohne sich auf ihm zu gründen, ist freilich sittliches Handeln nicht möglich. Alles sittliche Handeln muß auf ihm gegründet sein, um gut sein zu können. Aber es braucht nicht allein auf ihm gegründet und darum nicht allein gut zu sein, wenn es, um sittlich zu sein, auch immer gut sein muß. Das ging ja schon daraus hervor, daß wir im Falle des Vaterlandsverrätters und des Vaterlandstreuen gewiß von Pflichtbewußtsein, das eine Mal aber von irrendem, das andere Mal von erkennendem Pflichtbewußtsein sprechen konnten. Dasselbe Verhältnis und denselben Unterschied kann der Fall des Ketzerrichters und seines Opfers deutlich machen. Mögen wir beide Male auch allein an dem ethischen Grundgesetze messend die Handlungen, weil nach diesem gerichtet, auch als rein moralisch richtig beurteilen können, so zeigt sich doch, daß die Richtigkeit, so universell sie ist, doch noch nicht die Totalität der ethischen Richtigkeit ist, daß diese noch andere Richtgrundlagen fordert, noch andere Richtgesetze als allein das ethische Grundgesetz. Die Notwendigkeit der Unterscheidung, die wir zwischen den beiden Formen der Allgemeinheit ethischer Gesetzlichkeit bereits gemacht haben, wird so von neuem deutlich. Ebenso wird deutlich, daß der gute Sinn der „formalen“ Allgemeinheit des ethischen Grundgesetzes nicht auch den schlechten Sinn einer „bloß formalen“ Ethik selber mit sich zu führen braucht.

Damit ist eine grundsätzlich bedeutungsvolle Stellung gewonnen, die sich auch im Konkreten deutlich bekundet. Es kommt nun vor allem darauf an, den Zusammenhang zwischen dem Grundsätzlichen und dem Konkreten zu erschließen.

VII. Die sittliche Persönlichkeit. Im Sollen bestimmte sich der Charakter der ethischen Gesetzlichkeit in einer der Seinsgesetzlichkeit gegenüber deutlich abgehobenen Form. Darin kam freilich auch schon die Subjektsbezogenheit der ethischen Gesetzlichkeit zum Ausdruck. Aber nur gänzlich Unverständnis, das aus eigenen Subjektivismen und Anthropomor-

Moralischer Wert und ethische Werttotalität.

Allgemeinheit und Konkretheit.

phismen nicht herauszukommen vermöchte, könnte darin eine „Subjektivierung“ oder gar „Anthropomorphisierung“ der ethischen Gesetzlichkeit sehen. Deren Geltung als Gesetzlichkeit besteht von aller Subjektivität unabhängig und wird als Geltung von keiner Subjektivität berührt. Vielmehr empfängt diese von der Geltung des Gesetzes erst Sinn und Bedeutung. Und sie empfängt sie gerade dadurch, daß das Gesetz von sich aus die Subjektivität fordert. Aber es fordert sie nicht in dem Sinne, daß es seine Geltung in dieser gründete. Es fordert sie nicht für seine Geltung, sondern für seine Darstellung derart, daß in seiner Geltung sich erst die Gültigkeit, der Sinn und die Bedeutung der Subjektivität gründet. Das Gesetz bleibt nicht in abstrakter Leerheit und die Subjektivität nicht in leerer Abstraktheit, gerade weil die objektive Geltung des Gesetzes sein Dargestellt-Werden-Sollen besagt. Die Geltung des Gesetzes bliebe als Geltung auch ohne Subjekt bestehen. Aber weil sein Gesetzescharakter Sollenscharakter ist, so fordert er ein auf ein Sollen sich beziehendes könnendes Wollen, das das Gesetz zur Darstellung bringe. Sich auf ein Sollen beziehen kann aber nur ein Wollen, das von sich und dem Sollen weiß, sich von diesem unterscheiden muß, um sich auch auf dieses beziehen zu können, also ein seiner selbst und des Sollens bewußtes Wollen, oder kurz ein vernünftig wollendes Selbstbewußtsein. Selbstbewußt, weil von sich wissend, vernünftig, weil von Gesetz, Wert und Sollen wissend und sich auf dieses beziehend kann nur von ihm, als Wollendem, das Gesetz zur Darstellung gebracht werden. Ein sich auf das Gesetz als Sollensgesetz in seinem Bewußtsein beziehen könnendes, es durch seinen Willen zur Darstellung bringen könnendes Selbstbewußtsein aber heißt sittliche Persönlichkeit. Ihre spezifisch sittliche Bedeutung liegt darin, daß sie sich, des Gesetzes und ihrer selbst bewußt, also selbstbewußt, auf das Gesetz beziehen kann und es im Wollen zur Darstellung bringen kann, gleichviel, ob sie sich darauf tatsächlich bezieht und es tatsächlich zur Darstellung bringt. Tut sie es durch die Tat, dann ist auch eben diese Tat sittlich. Aber sie selbst ist immer schon Möglichkeitsbedingung der Handlung. Und darin gerade liegt ihr eigener sittlicher Charakter. Sie hat, wie ich dies früher einmal formuliert habe, ethischen Potentialcharakter. Diese sittlich-personale Potentialität ist Voraussetzung aller sittlichen Realität. Darum ist auch die sittliche Persönlichkeit nicht mit dem realen Individuum zu verwechseln. Dieses als solches, das Individuum bloß als Individuum, ist sowenig sittlich wie das Reale überhaupt, das als solches immer individuell ist, sittlich ist. Dem Individuum gegenüber bleibt die Persönlichkeit selbst Aufgabe. Das Individuum ist sittliche Persönlichkeit nur der Möglichkeit nach, wie die Persönlichkeit Darsteller des Gesetzes nur der Möglichkeit nach ist. Weil das Gesetz aber nicht das Individuum, sondern gerade die Persönlichkeit fordert, so hat nicht jenes, sondern allein diese ethischen Potentialcharakter. Wie ihm gegenüber das Sittengesetz, so bleibt dieser selbst dem Individuum gegenüber Aufgabe in der Klimax einer teleologischen Abhängigkeit, die der entelechetischen Entwicklung bei Aristoteles entspricht. Mag sich im Realen die Persönlich-

Bedeutung der ethischen Subjektivität.

Persönlichkeit als ethischer Potentialcharakter.

Persönlichkeit und Individuum.

keit also auch immer als Individuum darsteller, so stellt sich doch das Individuum noch nicht als Persönlichkeit dar. Möchte man also auch immer dem Individuum personalen Potentialcharakter beilegen, so hat doch nur die Persönlichkeit als solche ethischen Potentialcharakter.¹⁾ Denn gerade sie, nicht schon und nicht bloß das Individuum, ist zur Darstellung des Gesetzes gefordert.

Hier finden nun zwei Gedankenreihen, die wir früher verfolgt haben, eine weitere Ergänzung. Wir unterschieden bei der Erörterung der beiden Formen der Allgemeinheit ethischer Gesetzlichkeit zwischen dem Gewollt-Werden-Sollen als solchen und seiner möglichen Geknüpftheit an Bedingungen des Erfüllt-Werden-Könnens; damit auch zwischen allgemeiner Anerkennungsnotwendigkeit und Erfüllungsnotwendigkeit, welche letztere durch Bedingungen der Erfüllungsmöglichkeit begrenzt sein könnte. In der Sphäre der Subjektsbezogenheit würde dieser Unterscheidung die Unterscheidung zwischen dem Wollen als Wollen und dem Vollbringen, sowie zwischen der Persönlichkeit als Persönlichkeit und der Persönlichkeit, insofern diese, wie vorhin bemerkt, sich im Realen immer auch als Individuum darstellt, eben als Individuum entsprechen. Damit aber wird nun keineswegs etwa der verfehlten und bereits abgelehnten Schopenhauerschen Unterscheidung zwischen der Frage: „ob ich tun kann, was ich will“ und der Frage: „ob ich auch wollen kann, was ich will“ nun nachträglich wieder ein Recht eingeräumt. Dabei bleibt es, daß ich, was ich nun einmal wirklich will, auch wollen kann. Aber hinsichtlich des Tun-Könnens ergibt sich ein Unterschied. Soweit das Wollen selber ein Tun ist, und sich die eine Form der Allgemeinheit ethischer Gesetzlichkeit lediglich an das Wollen als Wollen richtet, richtet es sich ausschließlich auch an die Persönlichkeit als Persönlichkeit. Insofern diese durch das auf das Sollen sich beziehen könnende Selbstbewußtsein bestimmt ist, ist sie eben selbst bereits der Garant dieses Könnens und kann die eine Form ethischer Allgemeinesetzlichkeit sich an „jedes vernünftige Wesen überhaupt“ richten und Erfüllung fordern. Man müßte also Schopenhauers metaphysische Frage: „wieweit die Wurzeln der Persönlichkeit ins Metaphysische reichen“, als zu Recht bestehend gelten lassen, wollte man seine Frage: „ob ich auch wollen kann, was ich will“ ihrer sowohl ethischen wie psychologischen Sinn-

Wollen und
Vollbringen.

1) Man wird darauf gewissen Versuchen gegenüber zu achten haben, die aus einer gewiß anerkennenswerten Gutmütigkeit, aber zugleich auch aus Mangel an scharfem Denken, tierischen Individuen gegenüber eine gänzlich verfehlte Stellung einnehmen. Bedenkt man die Unterschiede, die wir im Texte bezeichnet haben, dann wird man z. B. begreifen, daß Vivisektion keine willkürliche Tierquälerei ist, daß man die Vivisektion vertreten und die Tierquälerei verwerfen kann, und zwar, wie Paul Hensel betont, dieses nicht aus Pflicht gegen die Tiere, sondern aus Pflicht gegen uns selbst. Wer aus vermeintlich sittlichen Gründen die Vivisektion verwerfen wollte, der müßte konsequenterweise auch die animalische Nahrung ablehnen, und um konsequent zu bleiben, dürfte er sich auch nicht vegetabilisch ernähren, ja nicht einmal einen Schluck Wasser trinken und die Luft einatmen. Seine vermeintlich sittlichen Gründe würden also alle Möglichkeit eigentlich sittlichen Lebens unterbinden.

losigkeit entkleiden, die nun doppelt sinnlos würde, weil sie jetzt auch auf die andere Sinnlosigkeit der Frage: „ob ich tun kann, was ich tue“ hinausliefe. Insofern aber ethisch die Personalität bereits Voraussetzung der Realität ist, läßt sich die vom allgemeinen ethischen Grundgesetze aufgegebene Forderung an jede Persönlichkeit richten und von jeder Persönlichkeit erfüllen. Soweit nun aber nicht bloß das Wollen ein Tun, sondern das Tun ein Vollbringen bedeutet, treffen wir innerhalb der Gesetzessphäre auf jene Bedingungen der Erfüllungsmöglichkeit, die in der Sphäre der Subjektsbezogenheit dadurch bezeichnet sind, daß im Realen die Persönlichkeit zugleich Individuum ist. Die zweite Form ethischer Allgemeingesetzlichkeit hat zwar die gleiche Gesetzesgeltung wie das universelle Grundgesetz. Sie hat auch dem Subjekte gegenüber, soweit dieses Persönlichkeit ist, die gleiche Anerkennungsnotwendigkeit wie dieses. Aber insofern im Realen das Subjekt ja nicht allein Persönlichkeit, sondern auch Individuum ist, hat an seiner Individualität die Erfüllungsmöglichkeit auch ihre bestimmten Grenzen und Bedingungen.

Personalität und Individualität.

VIII. Die sittliche Gemeinschaft. Die Geltung ethischer Gesetzlichkeit besteht also zwar unabhängig von aller Subjektivität. Aber ihre Darstellung kann sie nur finden durch die auf sie sich beziehen könnende Subjektivität, durch die Persönlichkeit. Diese also ist, wie Kant es ausgedrückt hat, „Subjekt der Darstellung des Sittengesetzes“. Als solchem erwächst ihr nun selbst ein Wert vom Sittengesetze her durch Wertübertragung. Scharf und klar ins Bewußtsein erhoben ward dieser zum ersten Male in der geschichtlichen Entwicklung, als das Christentum „vom unendlichen Werte der Menschenseele“ sprach. Denn „Menschenseele“ bezeichnete hier mehr als bloß das menschliche Individuum als Individuum, sondern dieses gerade weil und insofern es Persönlichkeit ist. Es ist darum nichts anderes, als eine besonders glückliche Form, auf die Kant den bereits vom Christentum entdeckten Gedankengehalt gebracht hat, wenn er sagt: „der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein“, oder „in der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes“. Kant hat selbst auf den Unterschied zwischen dem Menschen als Individuum und dem Menschen als Persönlichkeit nicht ausdrücklich hingewiesen. Und doch darf man ihn gerade in diesen Sätzen bezeichnet finden. Die Gegenüberstellung von „Mensch“ und „Menschheit in seiner Person“ drückt ihn aus, und es wird deutlich, daß es gerade auf die Menschheit „in der Person“ ankommt, daß der Mensch gerade als „vernünftiges Geschöpf“ nicht „Mittel“, sondern „Zweck an sich selbst“ ist, weil er eben „das Subjekt des moralischen Gesetzes“ ist.

Persönlichkeit und Christentum.

Er ist „Subjekt des moralischen Gesetzes“ in dem vorhin bezeichneten Sinne des ethischen Potentialcharakters der sittlichen Persönlichkeit. Diese ist die Bedingung der Möglichkeit spezifisch sittlichen Handelns. Sie geht, wie Luther sagt, als „Werkmeister“ immer dem „Werke“ voran. Weil sie

Persönlichkeit
als Subjekt sitt-
lichen Han-
delns und als Ob-
jekt sittlichen
Behandelns.

„Achtung“ und
„Liebe“.

allein sittlich handeln kann, darum hat sie als Persönlichkeit selbst einen Wert, gleichviel ob sie sittlich handelt oder nicht. Denn daß sittlich gehandelt wird, das setzt immer schon sie voraus; und gerade sie als Persönlichkeit, nicht bloß als Individuum. Weil sie Subjekt des sittlichen Handelns ist, darum ist sie auch, und eben das bezeichnet ihren eigenen Wertcharakter, daß sie „Zweck an sich selbst“ ist, zugleich Objekt sittlichen Behandelns, mögen wir sie als solches nun wie immer auch bezeichnen wollen, sei es als „Gegenstand der Achtung“, als „Gegenstand der Liebe“, oder wie immer sonst. Vielleicht ist der unter religiösem Gesichtspunkte gefaßte Name der „Liebe“ der geeignetste Ausdruck auch für das in ethischer Beziehung jetzt in Frage kommende Verhältnis von Persönlichkeit als Subjekt ethischen Handelns und als Objekt ethischen Behandelns. Nur hat man sich dann des ursprünglichen Sinnes, in dem etwa das christliche Liebesgebot die „Liebe“ faßte, bewußt zu bleiben, und in dem etwa Luther die „Christenliebe“ von der „Weltliebe“ unterschied. Wenn man, wie Nietzsche, gegen diese Forderung geltend macht, sie sei sinnlos, weil sich Liebe eben nicht fordern lasse, so ist Liebe hier eben als „Weltliebe“, als Neigung, Zuneigung verstanden. Sie zu fordern, ist in der Tat sinnlos. Sie läßt sich nicht fordern und gebieten. Sie ist immer abhängig von den individuellen Bestimmtheiten, die wir bald lieben, bald nicht lieben, bald hassen können. Im Sinne der „Weltliebe“ können wir z. B. unsere Feinde nicht lieben. Das hat, wie je ein Mensch, gerade Luther mit besonderer Lebhaftigkeit erfahren. Und doch kann er der christlichen Liebesforderung ihren tiefen und echten Sinn zuerkennen, ja in seinem tiefsten Grunde diesen erst aufdecken, indem er sie gerade der nicht zu fordernden „Weltliebe“ gegenüberstellt. Während diese immer bestimmt und abhängig ist von ihrerseits individuellen Bestimmtheiten, bezieht sich die „Christenliebe“ unabhängig von allen individuellen Unterschieden rein auf die Persönlichkeit als Persönlichkeit. Sie ist eine „quellende Liebe“, eine „tätige Liebe“ zum Unterschiede von der „Weltliebe“ als einer Liebe, die das Individuum durch die Eindrücke des anderen Individuums erleidet. Jene „quellende Liebe“ geht nicht auf „die Unterschiede der Person“, im Sinne des Individuums, sondern auf die Heilighaltung der Persönlichkeit als Subjekt ethischer Handlungsmöglichkeit und erkennt sie, weil sie dieses ist, auch als Objekt ethischen Behandelns an, ja sie ist eben dieses ethische Behandelns, das die Persönlichkeit rein als Persönlichkeit fordert.

Rein weil die Persönlichkeit Persönlichkeit, d. h. Subjekt der Möglichkeit sittlichen Handelns ist, darum ist sie schon als Persönlichkeit auch Objekt sittlichen Behandelns. In ihrer spezifischen ethischen Persönlichkeitsseite ist auch ihre ebenso spezifische ethische Objektsseite gesetzt. Beide stehen in unlöslicher Wechselbeziehung. Und diese Wechselbeziehung heißt sittliche Gemeinschaft. Es ist darum kein Zufall, daß das Christentum nicht allein den Gedanken vom „unendlichen Werte der Menschenseele“, sondern mit ihm zugleich den Gedanken der Gemeinschaft und der Liebe, die das gemeinschaftsstiftende, gemeinschaftsbildende Band ist, aufgedeckt hat. Die Persönlich-

keit fordert als Persönlichkeit „Liebe“, „Heilighaltung“, „Achtung“ und damit die Gemeinschaft, und die Gemeinschaft fordert die Persönlichkeit. Persönlichkeit und Gemeinschaft sind Wechselbegriffe. Personalismus und Sozialismus im ethischen Sinne schließen sich nicht aus, sie fordern einander wechselseitig und schließen sich ein. Es ist keine sittliche Gemeinschaft möglich, die nicht Gemeinschaft zwischen sittlichen Persönlichkeiten wäre. Ebenso ist keine sittliche Persönlichkeit möglich, die nicht in eine sittliche Gemeinschaft einbezogen wäre, weil sie in sich selbst sittliches Handeln und sittliches Behandeln aufeinander in Beziehung setzt.

Personalismus
und Sozialismus
im Ethischen.

Wie wir aber früher Persönlichkeit und Individuum voneinander unterscheiden mußten, so dürfen wir nun die sittliche Gemeinschaft nicht mit der realen Gesellschaft verwechseln. Individuum und Persönlichkeit verhalten sich zueinander wie Gesellschaft und Gemeinschaft. Wie dem Individuum gegenüber die Persönlichkeit selbst Aufgabe bleibt, so bleibt auch die Gemeinschaft der Gesellschaft gegenüber Aufgabe. Auch die Gesellschaft ist sittliche Gemeinschaft nur der Möglichkeit nach, wie das Individuum sittliche Persönlichkeit nur der Möglichkeit nach ist. Wie allein die Persönlichkeit spezifisch ethische Möglichkeitsbedingung der Darstellung des Sittengesetzes ist, so ist es auch die Gemeinschaft. Und das ethische Gesetz fordert nicht schon das Individuum, sondern gerade die Persönlichkeit zu seiner Darstellung und darum ebenso nicht schon die Gesellschaft, sondern die Gemeinschaft. Darum hat gerade diese, wie die Persönlichkeit, nicht Gesellschaft und Individuum, spezifisch ethischen Potentialcharakter. Im Realen mag sich gewiß die Gemeinschaft immer nur als Gesellschaft darstellen, so stellt sich doch die Gesellschaft noch nicht als Gemeinschaft dar, wie sich im Realen auch die Persönlichkeit immer nur als Individuum darstellte, ohne daß sich das Individuum schon als Persönlichkeit darstellte. Wie das Individuum personalen Potentialcharakter, die Persönlichkeit ethischen Potentialcharakter hat, so hat die Gesellschaft Gemeinschaftspotentialcharakter, die Gemeinschaft selbst aber ethischen Potentialcharakter. Auch dieser Unterschied wird wie derjenige der beiden Formen ethischer Gesetzesallgemeinheit von weittragender Bedeutung, und zwar in genau demselben Sinne, in dem das schon vom Gedanken der sittlichen Persönlichkeit aus bezeichnet wurde.

Gemeinschaft
und Gesellschaft.

IX. Das sittliche Wertgesetz und das System der Werte. Das Sollen hatte das ethische Grundgesetz in seiner Subjektsbezogenheit charakterisiert. Dadurch war es als Wertgesetz deutlich geworden. Nicht aber konnte das bedeuten, daß damit seine Geltung als objektive Geltung verflüchtigt und ins Subjektive verwischt werden müßte. Wie nach Rickerts klarer und scharfer Unterscheidung der Wert in seiner Subjektsbezogenheit sich zwar als Sollen darstellt, in seiner Geltung als Wert aber auch durchaus „subjektsunbezogen“ bestehen bleibt, so bleibt auch das ethische Grundgesetz, mag es sich auch im Sollen subjektsbezogen darstellen, als Wert doch in durchaus subjektsunbezogener Geltung seinem eigentlichen Gesetzesinhalt nach objektiv bestehen.

Der ethische
Forderungs-
charakter.

Wie wenig es durch das Sollen subjektivistisch verflüchtigt wird, das kann man gerade an den subjektiven Mißverständnissen deutlich machen. Während die einen meinen, mit dem „Sollen“ wollten wir befehlen und fordern, wenden die anderen dagegen gerade ein, mit dem Sollen des ethischen Grundgesetzes sei ja noch gar nicht gesagt, was man nun tun oder nicht tun solle. Beide fassen, um eine treffende Schopenhauersche Unterscheidung in diesem Zusammenhange aufzunehmen, das „Moralbegründen“ als ein „Moralpredigen“. Nur nehmen sie sodann eine entgegengesetzte Stellung dazu ein. Die einen lehnen es ab. Ihnen muß man recht, aber auch gleich zu bedenken geben, daß es in der Ethik als Wissenschaft nicht auf „Moralpredigen“ ankommt. Die anderen können nun aber gerade von der Ethik nicht genug bekommen, weil sie von ihr eben keine Moralpredigt bekommen. Gegen beide ist also zu sagen, einmal daß „Gesetz“, „Wert“, „Imperativ“, „Sollen“ nicht bedeutet, daß „wir“ etwa „fordern“ und „befehlen“, daß der „Ethiker“ nicht „Moralgesetze“ erläßt, sondern daß das Gesetz als Wertgesetz in seiner Subjektsbezogenheit eine „Forderung“, einen „Imperativ“ zum Inhalte hat, den nicht „wir“ als Subjekte „befehlen“, sondern lediglich in der Wissenschaft der Ethik mit dem Gesetze selber aufdecken und aufzeigen, der aber, wie das Gesetz selbst, dessen subjektsbezogener Inhalt er eben ist, von aller wissenschaftlichen Aufdeckung und Aufweisung unabhängig besteht. Sodann ist zu sagen, daß das Gesetz als ethisches Grundgesetz gar nicht besagen will, was man nun tun oder nicht tun solle, sondern allein, wie man wollen solle. Man möge sich also, ehe man seine eigenen Forderungen an die Ethik als Wissenschaft richtet, sich zunächst einmal erst darüber klar werden, was man ihrer wissenschaftlichen Aufgabe und ihrem Gegenstande gemäß von ihr eigentlich zu fordern hat, und was nicht, und was man, sei es um es zu wünschen, sei es um es zu verwünschen, bei ihr auch nicht suchen darf, weil man es doch nicht finden kann.

Ethisches Grund-
gesetz und
ethische Wert-
ganzheit.

Immerhin ist doch auch unter rein ethisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkten bereits deutlich geworden und wird nun von neuem deutlich, daß das ethische Grundgesetz als solches nicht die Totalität des ethischen Gesetzes- und Wert-Gehaltes darstellt oder erschöpft, nicht etwa weil es nicht besagt, was man tun oder nicht tun solle. Dieses „Was“ gerade ist nicht objektiv, sondern subjektiv und muß subjektiv bleiben. Und es ist gerade die charakteristische Bedeutung, daß jede Subjektivität durch das Gesetz ihre Sanktion empfangen kann. Aber trotz der unendlichen subjektiven Materialität, trotz der Inhaltlichkeit des ethischen Grundgesetzes bleibt dennoch eine Leerheit bestehen, die auszufüllen, die zu beseitigen ist, sofern überhaupt von einer sittlichen Bestimmung zu reden ist. Das ist das Eigenartige, daß diese zwar auf dem ethischen Grundgesetze ruht, von ihm allein aber nicht begründet werden kann. Und was wir soeben als Leerheit bezeichneten, das ist zwar nicht Inhaltslosigkeit, aber doch das, was man bei Kant „Formalismus“ genannt und bisher mehr gefühlt als begriffen hat, weil man nicht begriffen hat, daß damit nichts gegen Recht und Notwendigkeit des ethischen

Grundgesetzes als solchen gesagt sein kann, sondern nur gegen die Versuche, dieses mit der Totalität ethischer Wertgesetzlichkeit gleichzusetzen.

Grundsätzlich war die Synthese von Universalität und Einseitigkeit im ethischen Grundgesetze selbst bereits der bezeichnende Ausdruck für die Notwendigkeit, von der Einseitigkeit zu einer ethischen Werttotalität fortzuschreiten. Diese Notwendigkeit wurde uns sodann im Konkreten des sittlichen Lebens deutlich. Die Ideen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft bezeichneten bereits Stufen jenes notwendigen Fortgangs. Aber nun gerade kann deutlich werden, daß dieser selbst noch weitergeführt werden muß, und in welcher Weise diese Weiterführung zu erfolgen hat. Gerade die Idee der Gemeinschaft kann das zeigen. Sie liegt, so sahen wir, in der Wechselbeziehung der Persönlichkeit als Subjekt sittlichen Handelns und als Objekt sittlichen Behandlens. Aber worin liegt nun wiederum diese Wechselbeziehung? Gewiß ist die Gemeinschaft geradezu diese Wechselbeziehung als Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten. Aber gerade weil diese Wechselbeziehung noch nicht voll bestimmt ist, ist es auch die Gemeinschaft nicht. Auf dem ethischen Grundgesetze gründen sich zwar Persönlichkeit und Gemeinschaft, aber es läßt die Richtung in der Gemeinschaftsbeziehung der Persönlichkeiten noch unbestimmt. Daher ist es möglich, daß eine Persönlichkeit sittlich handeln kann, ohne doch in dieser selben Handlung eine andere Persönlichkeit auch schon als Objekt sittlichen Behandlens zu behandeln, daß sie also gerade im Konkreten die in der Idee gesetzten Momente, die die Idee der Gemeinschaft konstituieren, nicht beide, sondern nur eines erfüllt, also eigentlich zugleich sittlich und unsittlich handelt, wie wir das früher am Beispiele des Ketzerrichters verdeutlicht haben. Daß der Ketzerrichter aus Achtung für das sittliche Grundgesetz, also aus dem Bewußtsein der Pflicht und damit sittlich handeln können, das haben wir eingeräumt. Und doch haben wir diese selbe Handlung auch als sittlich verwerflich bezeichnet, weil sie auch ein Verbrechen gegen die sittliche Freiheit des Gewissens sein kann, indem auch das Opfer des Ketzerrichters in eben dem Handeln, für das es geopfert wird, sittlich gehandelt haben kann. Wir können nun sagen: in derselben Handlung hat die Persönlichkeit des Ketzerrichters zwar als Subjekt sittlichen Handelns, also sittlich gehandelt, aber doch nicht die Persönlichkeit ihres Opfers als Objekt sittlichen Behandlens behandelt, darum also unsittlich gehandelt. Wir können im Kantischen Sinne ihre Handlung zwar als „gut“, aber diese Sittlichkeit zugleich doch als leer bezeichnen. Vielleicht könnte man auch sagen: sie sei zwar moralisch wertvoll, weil sie dem ethischen Grundgesetze entspreche, aber sie sei darum noch nicht überhaupt ethisch wertvoll. Damit wird der Grundwert des ethischen Grundgesetzes wiederum für das Wollen als Wollen deutlich. Ebenso aber wird deutlich, daß für die Richtung auch des Wollens noch andere Richtmaße als Werte gefordert sind als allein der für das Wollen als Wollen bestehende, die aber zugleich von ethischer Relevanz sein müssen, um das Ethos des Willens selbst zu bestimmen, so daß die ethische Relevanz reicher sein muß als die der reinen Moralität,

Verrichtung
der Gemein-
schafts-
beziehung.

moralisch und ethisch der Sache nach nicht dasselbe besagen, obwohl sie terminologisch dasselbe zu bezeichnen scheinen, daß der ethische Grundwert noch nicht ohne weiteres der ethische Wert ist.

Die Gemeinschaft als Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten und als Gemeinschaft von gemeinsamem Wertinhalt.

In diesem Sinne gründet der ethische Grundwert als sittliches Grundgesetz zwar die Gemeinschaft, aber er läßt, wie wir vorhin sagten, die Richtung in der Gemeinschaftsbeziehung noch unbestimmt, er erfüllt die Gemeinschaft nicht mit einem Inhalt, sowenig auch das ethische Grundgesetz etwa ohne Inhalt ist. Zwar ist, wie wir sahen, die Gemeinschaft eine Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten. Aber um Gemeinschaft zu sein, muß sie doch noch etwas mehr sein. Es muß den Persönlichkeiten als Gliedern der Gemeinschaft auch etwas gemeinschaftlich sein, die Gemeinschaft muß also als Gemeinschaft notwendig nicht bloß Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten, sondern auch Gemeinschaft von einem gemeinsamen Inhalt sein. Auf die Frage nun, was dieser Inhalt sei, scheint man antworten zu können, er sei das ethische Grundgesetz selbst. Aber diese Antwort wäre richtig und falsch zugleich, je nach der Beziehung, in der sie gehalten ist. Und das wiederum beweist, daß das ethische Grundgesetz zwar die Gemeinschaft gründet, aber sie noch nicht in einem vollkommenen Sinne erfüllt. Es wäre gewiß richtig, zu sagen, das ethische Grundgesetz ist das, was den Gliedern der Gemeinschaft gemeinschaftlich ist, so daß diese eben auch, wie es in ihrem Begriffe liegt, Gemeinschaft von einem gemeinsamen Inhalte ist. Aber falsch wäre es doch, zu meinen, daß damit nun auch ein Inhalt der Gemeinschaft in dem Sinne umschrieben wäre, in dem allein eine Richtungsbestimmtheit der Gemeinschaftsbeziehung verstanden werden könnte. Der Inhalt des ethischen Grundgesetzes für sich allein besagt für die Gemeinschaft ja nur, daß die Persönlichkeit als Subjekt sittlichen Handelns und die Persönlichkeit als Objekt sittlichen Behandeln in unlöslicher Wechselbeziehung miteinander in der Gemeinschaft verbunden sind. Aber gerade weil, wie wir im Konkreten gesehen haben, im sittlichen Handeln das sittliche Behandeln, trotz ihrer unlöslichen Wechselbeziehung in der Idee, verfehlt werden kann, besagt jener noch nichts über einen Inhalt in dem Sinne, daß sie zu ihm in der Gemeinschaft verbunden sein kann, mag sich in der Subjektsbezogenheit auch das Band, durch das sie verbunden sind, sich genauer als „Achtung“, als „Liebe“, oder wie immer sonst bezeichnen lassen. Der Inhalt des ethischen Grundgesetzes würde also doch nur die Gemeinschaft als Gemeinschaft von Persönlichkeiten, nicht auch schon als Gemeinschaft von einem gemeinsamen Inhalt charakterisieren. Und es ist für ihn gerade selber charakteristisch, daß er den Unterschied zwischen jenem „Zwischen“ und diesem „Von“ aufzutut, jenes „Zwischen“ erfüllt, dieses „Von“ unerfüllt läßt, aber auch schon von sich aus diese Erfüllung fordert.

Das „Bewußtsein der Pflicht“ ethisch nicht allein entscheidend.

Bloß auf das Bewußtsein der Pflicht, dem ethischen Grundgesetze entsprechend, kann sich nach den Pichlerschen Beispielen ebenso der berufen, der sich für sein Vaterland opfert, wie der, der es aus Pazifismus verrät, ebenso das Opfer des Ketzerrichters, wie der Ketzerrichter selbst. Aber wir konnten angesichts dieser Beispiele zwischen erkennendem und irrendem Pflicht-

bewußtsein unterscheiden. Eine Unterscheidung, die sich mit einer solchen des täglichen Lebens deckt, dessen Sprache ja zwischen „erkennendem und irrendem Gewissen“ unterscheidet. So richtig es darum auch bleiben mag, daß das ethische Grundgesetz das ethische Wertzentrum ist, daß der Handlung „innere Prinzipien, die man nicht sieht, nicht die äußeren Handlungen, die man sieht“, die erste und ursprüngliche sittliche Wertentscheidung bringen, daß, populär gesprochen, das „Gewissen“ über den Wert des Tuns entscheide, Gesichtspunkte, die alle Goethe in wundervoller Form dahin zum Ausdruck gebracht hat:

Sofort nun wende dich nach Innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag;
Wirst keine Regel da vermissen,
Das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag!

so richtig also alles dies sein mag, so wird doch auch mehr und mehr deutlich, daß das noch nicht das All der ethischen Wertbestimmung ist. Das ethische Grundgesetz ist zwar das „Zentrum“ des „Ethos“, aber noch nicht das ganze Ethos; subjektsbezogen heißt das: die „inneren Prinzipien“ der Handlungen sind zwar die „Prinzipien“ des sittlichen Handelns, aber noch nicht das ganze sittliche Handeln, das „selbständige Gewissen“ zwar die „Sonne“ unseres „Sittentags“, aber noch nicht der ganze Sittentag selbst. Das „Zentrum“ fordert von sich aus, mag es auch eben Zentrum sein, das Gefüge mit seiner ganzen Figuration und Peripherie, dessen Zentrum es ist, die „inneren Prinzipien der Handlungen“ fordern die Handlungen, deren Prinzipien sie sind, das „selbständige Gewissen“ als „Sonne“ unseres „Sittentags“ eben den „Sittentag“, dessen „Sonne“ es ist. Wenn wir von erkennendem und irrendem Pflichtbewußtsein reden können, so bemerken wir, daß das ethische Grundgesetz sofort über sich selbst hinausweist und übergreift auf den Erkenntniswert, wie es, etwa im Falle unseres Beispiels vom Ketzerrichter, übergreift auf den religiösen Wert, in dem politischen Beispiele auf den Rechts- und Staats-Wert usw. Alle diese Werte sind als solche zwar keine ethischen Werte. Aber gerade weil sie als solche nicht isoliert zu bleiben brauchen und in den ethischen Grundwert einbezogen werden können, erweitern sie zugleich dessen Sphäre. Sie sind Wertrichtungen, in die jener eigentlich ethische Grundwert sich weitet und ausstrahlt, und die er so zugleich in sich und sich in sie einbezieht, und durch die nun Persönlichkeit und Gemeinschaft selbst ihre wertinhaltliche Richtung erhalten. Das ethische Grundgesetz fordert von sich aus als ethischer Zentralwert seine Einbezogenheit in das Ganze und das System der Werte überhaupt. Und in ihrer Verbindung mit dem ethischen Grundgesetze sind diese, so selbständig und eigenbestimmt auch der Inhalt eines jeden für sich sein mag, selbst von ethischer Bedeutung. Freilich, ihres selbständigen objektiven Eigeninhaltes wegen können sie sich nun in ihrer Subjektsbezogenheit nicht an „jeden vernünftigen Willen überhaupt“ wenden. So anerkennungsnotwendig ihr objektiver Wertgehalt auch in seiner Sub-

Ethischer Wert
und Wertsystem.

Wertcharakter
der „hypo-
thetischen
Imperative“.

jektsbezogenheit ist, so ist in dieser doch die Vollbringungsmöglichkeit an bestimmte Bedingungen gebunden, die innerhalb der Gemeinschaft, der sie selbst erst ihren bestimmten Richtungs- und Beziehungsgehalt zwischen den Persönlichkeiten geben, am Individuellen der Persönlichkeit und am Gesellschaftlichen der Gemeinschaft ihren bestimmten Ausdruck finden. Damit gewinnt die zweite Form der Allgemeinheit ethischer Gesetzmäßigkeit, von der wir früher sprachen, und die wir mit Kants „hypothetischen Imperativen“ in Beziehung setzten, ihren bestimmten Gehalt. Darauf beruht in der Tat die von Kant mehr geahnte als klar erkannte Zwischenstellung der „hypothetischen Imperative“ zwischen den „kategorischen Imperativen“ und den „subjektiven Maximen“, daß diese in ihrem Wertcharakter als Gesetze objektiv, aber in ihrer Subjektsbezogenheit nicht universell, sondern, weil aufs Vollbringen durch die „äußere Handlung“, nicht allein auf das Wollen als Wollen bezogen, in der Vollbringungsmöglichkeit subjektiv bedingt sind. An einigen Stellen, an denen Kant in den „hypothetischen Imperativen“ die ethische Bestimmung mit der „Kultur der Geistestalente“ gelegentlich, aber nur eben ganz gelegentlich, in Verbindung bringen zu wollen scheint, scheint auch jene seine Ahnung bestimmtere Gestalt gewinnen zu wollen. Denn in der Tat sind jene Werte, die wir in ihrer Bezogenheit auf das ethische Wertzentrum des ethischen Grundgesetzes nun von Rechts wegen als „hypothetische Imperative“ bezeichnen können, die Werte, auf Grund deren wir überhaupt erst von Kultur sprechen können, und auf denen der Wertcharakter auch in dem, was wir Kulturwerte nennen, beruht. Freilich gleitet Kant gerade in seinen wenigen Bemerkungen über die „Kultur der Geistestalente“ wieder so ganz ins Subjektive, daß er auf das objektive Wertmoment in dieser „Kultur“ überhaupt nicht achtet, nur auf die subjektive Bedingtheit der „Geistestalente“ reflektiert und gar nicht bemerkt, daß sich auch von subjektiven „Geistestalenten“ gerade als Talenten ohne die Voraussetzung objektiver Werte gar nicht reden läßt. Merkwürdig genug bei einem „Geistestalente“ vom Range Kants, das sein ganzes persönliches konkretes Leben ganz in den Dienst der Idee der Pflicht stellte, entgeht, ganz im Gegensatz etwa zu Goethe und Schiller, zu Fichte und Hegel, seiner Theorie der eigentlichen ethischen Aufgabencharakter jener „Kultur der Geistestalente“ und damit auch der objektive Wert-Sinn der „hypothetischen Imperative“ so sehr, daß sich ihm an die Stelle des eigentlichen Aufgaben- und objektiven Wert-Charakters ein bloßer Gegenstand „feinerer Freuden und Ergötzungen“ unterschiebt.

Hypothetische
Imperative
und Kultur.

Allgemeines
Pflichtbewußt-
sein und
konkrete
Pflichten.

Durch die Verflechtung des Zentralwertes des ethischen Grundgesetzes in ein System der Werte überhaupt können dem allgemeinen Pflichtbewußtsein erst konkret bestimmte Pflichten erwachsen, kann die Persönlichkeit ins Individuum eingehen, individuelle konkrete Wertgestalt gewinnen und das Individuum Persönlichkeit werden, wie die Gemeinschaft in die Gesellschaft eingehen und die Gesellschaft Gemeinschaft werden kann. Gewiß bleibt die Persönlichkeit Aufgabe für das Individuum, wie die Gemeinschaft Aufgabe

für die Gesellschaft bleibt, und ebenso gewiß fordert die ethische Grundgesetzlichkeit noch nicht bloß Individuum und Gesellschaft, sondern gerade Persönlichkeit und Gemeinschaft für ihre Darstellung. Aber nicht etwa nur, weil, wie wir sagten, im Realen die Persönlichkeit sich nur als Individuum und die Gemeinschaft sich nur als Gesellschaft darstellt, sondern weil sich die Gemeinschaft auch ihrer Idee und ihrem Gesetze nach nur als Gemeinschaft von Werten darstellt und damit auch die Persönlichkeit erst bestimmte Aufgabegegenstände erhält, verflechten sich in der subjektsbezogenen Sphäre auch Individuum und Persönlichkeit, Gesellschaft und Gemeinschaft. Nicht das Individuum als Individuum, nicht die Gesellschaft als Gesellschaft, sondern das Individuum, gerade soweit sich in ihm im Realen die Persönlichkeit darstellt und das Individuum selber Persönlichkeit werden kann, und die Gesellschaft, gerade soweit sich in ihr im Realen die Gemeinschaft darstellt und sie selber Gemeinschaft werden kann, sind in den ethischen Grundwert und das System der Werte einbezogen. Diese gehen in sie und sie gehen in diese zu lebendiger Darstellung ein.

Individuum,
Persönlichkeit,
Gesellschaft,
Gemeinschaft
und das System
der Werte.

X. Geschichte und Freiheit. Die lebendige Darstellung der Werte durch individuelle konkrete Persönlichkeiten innerhalb der wiederum konkret gesellschaftlich bestimmten Gemeinschaft vollzieht sich im geschichtlichen Leben und Werden und ist selber geschichtlich lebendiges Werden. Der Wertinhalt als „Form“ und der Erlebnisinhalt als „Material“ gehen hier ihre konkrete Einheit ein. Das kann und soll nicht heißen, daß die Geschichte schon als Geschichte wertvoll oder werterfüllt wäre, wohl aber, daß sie, um Rickerts grundlegende Unterscheidung hier anzuwenden, wertbezogen ist. Es ist nicht notwendig, daß jeder Ketzerrichter auch nur aus dem Bewußtsein der Pflicht gehandelt hat, obwohl mancher auch so gehandelt haben mag. Die überwiegende Mehrzahl wird ihre Opfer um des eigenen Plätzchens im Himmel willen verbrannt haben. Notwendig aber steht die ganze Geschichte der Ketzerprozesse in Beziehung auf einen Wert, den Wert der Religion. Wir werden, die Religion in ihrem tiefsten Sinne gefaßt, diese Beziehung sogar als eigentlich religionsfeindlich auffassen können. Aber diese Feindlichkeit gegen echte Religion ist und bleibt eben doch eine Beziehung auf den religiösen Wert. Weil aber im geschichtlichen Leben überhaupt Wert und Wirklichkeit aufeinander bezogen sind, darum ist die Geschichte die Stätte, in der Werte in die Wirklichkeit eingepflanzt werden können, nicht schon naturnotwendig eingepflanzt sind oder eingepflanzt sein müssen.

Synthese von
Wert und
Wirklichkeit in
der Geschichte.

Diese Verpflanzung der Werte in die Wirklichkeit bleibt eine Aufgabe, die nur gerade in der Form geschichtlichen Lebens die Bedingung ihrer Möglichkeit hat. Sofern ja die Gemeinschaft nicht allein eine Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten, sondern auch eine Gemeinschaft von Werten ist, erwachsen aus den Werten der Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft Aufgaben. Sie geben der Persönlichkeit in der Gemeinschaft erst ihre konkret bestimmte Stelle, verbinden die Persönlichkeiten zur Gemeinschaft selbst erst in einem konkreten Sinne und geben jener Beziehung von Persönlichkeit

zu Persönlichkeit, die allgemein als „Liebe“ oder als „Achtung“ zu bezeichnen ist, selbst erst eine bestimmte Gestaltung. Insofern sie auf objektiven Werten gründen, sind sie von subjektivem Nutzen und Interessen scharf zu unterscheiden. Diese lägen in der Sphäre des Individuums bloß als Individuums und der Gesellschaft bloß als Gesellschaft. Auch sie haben im geschichtlichen Leben ihre bestimmte Bedeutung. Als Inbegriff der Realisationsbedingungen der eigentlichen Wertdarstellungen bildet das Wirtschaftsleben mit ihnen den Unterbau des Kulturlebens im eigentlichen Sinne, im Sinne der Kultur des ganzen Geisteslebens. Im Verhältnis zu diesem ist jenes aber nur Mittel zum Zweck. Und nur durch dieses Mittel-Zweck-Verhältnis ist es selbst wertbezogen und kann Aufgaben darbieten, die ihrerseits ihre letzten Grundlagen in den objektiven Werten haben, die als solche niemals Mittel, sondern immer Zweck an sich selber sind. Diese Rangordnung bestimmt alles geschichtliche Leben, wenn und sofern es überhaupt geschichtlich ist. Und dieses müßte sich selber aufgeben, wenn es jene Rangordnung aufgäbe oder umkehrte. Wie also zuletzt alle echten Aufgaben als Bindungen der Persönlichkeiten an objektive Werte und zur Gemeinschaft damit eigentlich bei der Wechselbeziehung von Persönlichkeit und Gemeinschaft die Persönlichkeit erst zur Persönlichkeit und die Gemeinschaft zur Gemeinschaft machen, so führen sie auch erst das Individuum ein in die Region der Persönlichkeit und die Gesellschaft in die Region der Gemeinschaft. Aufgaben aber fordern Arbeit und Tätigkeit. Und so können wir von der Arbeit sagen, daß sie es im konkretesten Sinne ist, die Persönlichkeiten zur Gemeinschaft verbindet, indem sie beide an Aufgaben und durch Aufgaben an Werte bindet und im geschichtlichen Leben Individuum und Gesellschaft in die Region von Persönlichkeit und Gemeinschaft emporführt und Persönlichkeit und Gemeinschaft in die Region von Individuum und Gesellschaft verflößt.

Wertordnung
und geschicht-
liches Leben.

Der Sinn
der Arbeit.

Hier erwachsen dem ethischen Grundgesetze und subjektiv dem Pflichtbewußtsein nicht bloß die von Augenblick zu Augenblick wechselnden Materialien, sondern im System der Werte überhaupt Richtpunkte, auf die jedes Material vom Pflichtbewußtsein, dem ethischen Grundgesetze entsprechend, bezogen werden kann. So sehr also das ethische Grundgesetz für sich selber auch nicht besagen kann, was man tun solle, sondern nur, wie man wollen solle, so werden nun ethisches Grundgesetz wie Pflichtbewußtsein und damit Tun und Wollen nicht durch das Material, in dem auch jetzt nie Objektivität liegen kann, sondern durch das ganze Gefüge der Werte inhaltlich objektiv bestimmt, und die Pflicht bleibt nun nicht mehr bloß eine Pflicht gegen wen, sondern wird eine Pflicht wozu. So beständig ihr Material wechselt, so konstant werden nun ihre Richtungen bestimmt. Der Persönlichkeit kann nun erst das erwachsen, was Schiller im Gegensatz zur „einseitig moralischen Schätzung“ die „Totalität des Charakters“ nannte. Sie ist es, die auch in die Gemeinschaft selbst erst Inhalt und Fülle bringt.

Wollen, Worte,
Pflicht.

„Charakter“ ist also kein konstantes Ding. Das ist er ebensowenig, wie die Persönlichkeit. Er ist, wie diese, selbst eine Aufgabe, und soweit er nicht Auf-

gabe ist, ist er doch kein Ding, sondern die Richtungsbezogenheit von Tun und Wollen auf Werte, konstante Richtungsbestimmtheit des Tuns und Wollens durch Werte bei beständigem Wechsel und Wandel im Werke, im Material, die damit zugleich den Fortgang zu immer und immer wieder Neuem der Wertgestaltung des Wirklichen bestimmt. Im Charakter vereinigen sich Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, und gerade diese Vereinigung „prägt“ ihn zum „Charakter“. Denn damit werden „Sein“ und „Wirklichkeit“ der Vollendetheit und Starrheit entrückt und bleiben doch konstant als zum Wollen sich entwickelndes, werdendes Sein, als nach Werten wirkende Wirklichkeit, nicht als ruhendes Sein, nicht als bewegungslose Wirklichkeit: der Charakter ist im Wechsel des Gewollten konstant bleibender Wille zum Wert und als solcher das Strukturkonstitutiv der Gemeinschaft, so daß nicht in einem Beharrungszustande, sondern im unvollendbar stetigen Fortgange zu immer wieder Neuem auch deren Konstanz liegt.

Daraus begreift sich zweierlei: Einmal ist der Wandel und Wechsel im geschichtlichen Leben keine Instanz gegen die Ethik, wie es einer oberflächlichen Ansicht scheinen könnte. Im Gegenteil, er ist selbst ethische Forderung. Gerade weil Wert und Sollen von sich aus nicht ruhendes, sondern tätiges Sein, Tun und Wollen fordern, fordern sie auch keine Phase des Tuns als letzte und endgültige festzusetzen, sondern sie wiederum für neues Tun zum Ausgange zu nehmen. Zweitens wird damit nun aber eine Phase, soweit sie wahrhaft geschichtlich ist, nicht durch die folgende entwertet. Sofern sie zeitliche Darstellung eines überzeitlichen Wertes ist, stellt sie innerhalb der Geschichte selbst einen kulturellen Wertgehalt dar. Alle allgemeinen Kulturwerte gründen im System der Werte schlechthin, und ohne dieses wäre Kultur nicht möglich. Jede im eigentlichen Sinne kulturelle Leistung innerhalb des geschichtlichen Lebens, die einem bestimmten Kulturgebiete angehört, ist ein Ausdruck dieses Kulturwertes und hat in ihrer Zeitlichkeit selbst den überzeitlichen Gehalt eines objektiven Wertes zur Darstellung gebracht, mag sie als wissenschaftliche Leistung dem Kulturwerte Wissenschaft angehören und im Wahrheitswerte gründen, als künstlerisches Werk dem Kulturwerte Kunst angehören und im ästhetischen Werte gründen, als religiöse Tat dem Kulturwerte Religion angehören und im religiösen Werte gründen, oder wie immer sonst wertbestimmt sein. Mag sie im geschichtlichen Prozesse auch von einer anderen „überwunden“ werden, so bedeutet solche „Überwindung“ nicht ihre Verungültigung und Nichtigkeitserklärung, sondern im guten Sinne Hegels ihr „Aufgehoben“-Werden in und durch die folgende, so daß sie in diese selbst mit eingeht: „Im Gebirge der Wahrheit“, so macht Nietzsche das am Erkenntnisbeispiele deutlich, „kletterst du nie umsonst: entweder du kommst schon heute weiter hinauf, oder du übst deine Kräfte, um morgen höher zu steigen“. Aber auch ganz abgesehen von solchem „Überwunden“- und „Aufgehoben“-Werden hat jede Kulturleistung in der Geschichte ohne Rücksicht auf das, was auf sie und aus ihr folgt, ihren unüberwindbaren und unaufhebbaren Wert in sich selbst, sofern sie überhaupt zeit-

Zeitlicher
Wandel und
überzeitlicher
Wert in der
Geschichte.

Zeitlicher
Kulturwert und
überzeitlicher
Wert.

licher Ausdruck eines überzeitlichen Wertes ist. Mag sie immerhin auch eingliedert sein in den geschichtlichen Zusammenhang, nie eine Vollendung und immer über sich hinausweisend, so ist sie zugleich doch auch in sich selbst geschlossen. Sie stellt, wenn sie nur eine echte Leistung ist, immer auch die zeitliche Lösung eines überzeitlichen Aufgabegehaltes dar, einer Aufgabe, die nur einmal gelöst zu werden braucht und auch bei der Einmaligkeit alles Wirklichen nur einmal gelöst werden kann. Diese Bedeutung bliebe ihr, auch wenn nichts aus ihr und auf sie folgte, und wenn mit ihr aller geschichtlicher Zusammenhang abrisse, die Kultur abbräche und verlöschte, sie selbst also die letzte Kulturerscheinung wäre. Sie wäre ein Ende, aber doch keine Vollendung, ein Ende in der Zeit, aber keine Vollendung im Gehalt. Im Gehalte ist ja jede echte Leistung in sich geschlossen und doch nicht abgeschlossen. Denn sie hat ihre Bedeutung in sich, indem sie über sich hinausweist, nicht so notwendig auf etwas, das auf sie zeitlich folgt, wie auf etwas, das ihr zeitlich vorangeht, immer aber auf etwas, das ihr zeitlos vorangeht, einen Wert.

Die Geschichte
und die Be-
stimmung von
Persönlichkeit
und
Gemeinschaft.

Persönlichkeit und Gemeinschaft erhalten also in der Geschichte ihre Bestimmung, insofern sie durch diese in den Dienst von übergeschichtlichen Werten treten, weil ihnen in dieser allein konkrete Aufgaben erwachsen. Und das ist, so sagten wir, der Sinn der Arbeit und ihr Segen, ihre Weihe und Würde, daß sie die Persönlichkeiten zur Gemeinschaft verbindet, indem sie sie an Aufgaben und durch Aufgaben an Werte bindet. Diese Bindung aber ist im tiefsten ethischen Sinne zugleich die Freiheit, so daß die Geschichte, in der allein die Darstellung und Erfüllung der Aufgaben in der Wertgestaltung der Wirklichkeit durch Persönlichkeit und Gemeinschaft auf Grund ihres Strukturkonstitutivs des Willens zum Wert möglich ist, zugleich das Reich der Freiheit ist. Aber es gilt auf gerade diesen Sinn der Freiheit zu achten. Nicht alles, was man Freiheit nennt, ist wahre Freiheit. Nicht auf Freiheit in jedem Sinne kommt es an. Nicht nur ist Freiheit nicht immer höher als Gebundenheit, sondern Freiheit ist im höchsten und tiefsten Sinn gerade Gebundenheit, nicht die Gebundenheit der Knechtesseele freilich, sondern die Selbstbindung an Aufgabe und Wert, die aber auch die Gebundenheit der Knechtesseele, die die Selbstbindung nicht kennt und nicht achtet und nach bloßer Willkür verlangt, nicht zu verneinen und aufzuheben braucht, weil diese ja nur die echte und wahre Freiheit durch Willkür stören müßte.

Freiheit.

Nach seinem Sinne leben, ist gemein;
der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz.

So hat Goethe, der wußte, daß „nur das Gesetz uns Freiheit geben kann“, die beiden Bedeutungen der „Freiheit“ unterschieden, die dem gewöhnlichen Denken durcheinandergelassen: die Scheinfreiheit des „nach seinem Sinne Lebens“ und die echte und wahre Freiheit des „nach Ordnung und Gesetz Strebens“. In der Geschichte des deutschen Idealismus von Leibniz und Kant über Fichte und Hegel bis zu Nietzsche und die unmittelbare Gegenwart sind diese beiden Bedeutungen der Freiheit als negative Freiheit und als positive Freiheit immer schärfer und bestimmter geschieden worden. Die negative Freiheit

versteht sich selbst bloß als ein Freisein von einem Zwange. Sie ahnt nicht, daß der Zwang selbst ein Mittel sein kann im Dienste der positiven Freiheit. Sie bleibt Willkür des bloßen Individuums und damit Sklaverei unter Launen und Trieben, unter bloßen Nützlichkeitsrücksichten und Interessen. Diese will sie in „Freiheit“ setzen. Aber sie sind es gerade, die im konkreten lebendigen Gemeinschaftsleben des Zwanges, des Zaumes und Zügels bedürfen, um in den Dienst von Ordnung und Gesetz, in den Dienst der positiven Freiheit gestellt zu werden. Diese positive Freiheit ist gerade das Freisein zu Gesetz und Ordnung innerhalb des Gemeinschaftslebens. Der negativen Freiheit als einem bloßen Freisein vom Zwange tritt diese gegenüber gerade als ein Freisein zum Ziele, zu Aufgaben und Wert. Sie ist nicht Willkür des Individuums bloß als Individuum, sondern der Wille zum Werte selbst, Wille der Persönlichkeit, auch in ihrer individuellen Besonderheit und durch ihre individuelle Besonderheit Wertfülle und Wertleben zu bringen in das Leben der Gemeinschaft. Denn das bezeichnet Inhalt und Fülle des geschichtlichen Lebens selber, daß die Besonderheit durch den persönlichen Willen bezogen ist auf objektive Werte und die Allgemeinheit und diese auf sie. Ohne diese Beziehung wäre die Allgemeinheit leer und die Besonderheit nichtig und die Werte blieben abgesondert von der Wirklichkeit, dieser fremd. Das Wertewollen, das in der individuellen Besonderheit die Werte zur Darstellung-bringenwollen bezeichnet, historisch gesprochen, die Bestimmung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft. Wie diese konkrete geschichtliche Gestalt nur gewinnt durch die Persönlichkeit, so gewinnt diese konkrete geschichtliche Bestimmung nur durch die Gemeinschaft. Ihre unlösliche und unaufhebbare Wechselbeziehung findet in der Geschichte also derart ihren Ausdruck, daß die Gemeinschaft nicht etwa nur die besondere Bestimmung der Persönlichkeit gewähren lassen darf, sondern sie geradezu fordern und gewährleisten muß, und daß die Persönlichkeit ihre besondere Bestimmung nicht bloß innerhalb der Gemeinschaft darstellen darf, sondern gerade allein innerhalb der Gemeinschaft darstellen kann. Das Freisein zu dieser Darstellung ist eben das Freisein zu Ziel und Aufgabe, zu Sinn und Wert, die Freiheit im positiven und echten Sinne. Hier findet auch das „Glück“ in der Form von „Lust und Liebe“, die „die Fittiche zu großen Taten“ sind, seine ethisch berechtigte Stelle. Kant hat in allem recht, was er gegen das „Glück“ als Ziel und Zweck, also gegen den Eudämonismus sagt. Nur darin hat er unrecht, daß er alles nur gegen, nichts für das „Glück“ zu sagen weiß, weil er zu wenig über das Ethos der Geschichte und die hypothetischen Imperative als Kulturimperative zu sagen weiß, obwohl ihn darauf deren von ihm bereits vorgeahnte Mittelstellung zwischen „kategorischem Imperativ“ und „Maxime“ hätte hinweisen können. Gerade in der Lust und Liebe zu Aufgabe und Tat wirkt sich auch die Freiheit im echten und positiven Sinne aus.

Sie ist zugleich der Wille zur Selbstverantwortlichkeit gegenüber der Allgemeinheit der Werte, durch die das Wollen im Sollen auch das konkret Gesollte ergreift. Nicht soll das heißen, daß das konkret Gesollte auch als

Negative
Freiheit der
Willkür.

Positive Freiheit.

„Glück“.

Selbstverant-
wortlichkeit.

gesollt erkannt sein müßte. Diese Erkenntnis ist lediglich Sache der Ethik als Wissenschaft; und wie die Wissenschaft nur ein Kulturwert unter Kulturwerten, so ist der objektive Wahrheitswert als ihr Grund und Ziel nur ein Wert unter den Werten im System der objektiven Werte überhaupt. Die subjektsbezogene Erkenntnis des Gesollten zum Alleinbestimmenden machen, hieße nicht nur einem einseitigen Intellektualismus verfallen, sondern zugleich auch verkennen, daß der Logos der Werte inhalts- und umfangreicher ist als irgendeiner der Werte für sich. Wohl aber wird in jenem Willen zur Selbstverantwortlichkeit vor der Instanz der Allgemeinheit der Werte überhaupt noch einmal deutlich, daß das ethische Grundgesetz im Zentrum der Werte überhaupt steht, aber, weil es eben nur Zentrum des ganzen Wertgefüges ist, durch dieses Gefüge erst selbst bestimmte Wertgehalte empfängt. Im subjektsbezogenen, konkreten, geschichtlichen Leben bedeutet das, daß die konkrete Sittlichkeit ihre konkreten Inhalte immer nur empfangen kann aus konkreten kulturellen Wertgehalten selber, daß aber umgekehrt auch solche ihrerseits nur zur Darstellung gelangen können durch konkrete sittliche Selbstverantwortlichkeit zum allgemeinen Wertleben. Die wahrhafte sittliche Freiheit als Freisein zum Ziele ist nichts ohne das Ziel, wie das Ziel nichts ist ohne die sittliche Freiheit, die es sich eben als Ziel setzt in sich selbst bestimmender Verantwortlichkeit und verantwortlicher Selbstbestimmung nach einem Werte. Der selbstverantwortliche Wille zum Werte wird auf dem Wege zu immer Neuem innerhalb des geschichtlichen Lebens auch oft genug als im engsten Sinne sittlicher Neuerer auftreten müssen. Ob er gegen das Alte, ob das Alte gegen ihn im einzelnen Falle recht hat, darauf kommt es nicht an. Aber das ist das Entscheidende in der Geschichte als dem Reiche der Freiheit im positiven Sinne, daß ohne sittliche Selbstverantwortlichkeit ein Gesamtleben der Kultur überhaupt unmöglich und jene ohne dieses leer ist. Beide stehen geschichtlich in so unlöslichem Zusammenhange wie die übergeschichtlichen subjektsunbezogenen Werte selbst.

Konkrete
Sittlichkeit:

Gegenwart.

Beachten wir das, so verstehen wir auch unsere unmittelbare Gegenwart. Diese „Kultur der Gegenwart“ ist so leer an kulturellem Gehalt, wie und weil sie leer ist an ethischem Gehalt, und sie ist so leer an ethischem Gehalt, wie und weil sie leer ist an kulturellem Gehalt. Wie im positiven Sinne Wechselwirkung besteht zwischen konkret geschichtlichem sittlichen Leben und Kulturleben, so besteht auch Wechselbeziehung in ihren Negationen.

Pflicht und
Kultur.

Kulturpflichten gibt es konkret nicht ohne die Pflicht, und die Pflicht kann sich nur darstellen in Kulturpflichten.

XI. Pflicht und Recht. Gleich als das philosophische Denken sich auch auf das geschichtliche Bewußtsein zu beziehen begann, da faßte es die Geschichte als eine „Geschichte der Freiheit“. Welcher Sinn diesem Gedanken bleibt, wird nun deutlich geworden sein. Er kann nicht besagen, daß die Freiheit selber geschehe, wohl aber, daß das Geschehen, soweit es nun gerade im besonderen geschichtlich ist, ein Geschehen zur Freiheit ist. Dies freilich wiederum nicht, als ob auch in allem Geschichtlichen notwendig mehr als

überhaupt eine Beziehung auf die Freiheit läge, wohl aber so, daß diese Beziehung, soweit sie im positiven Sinne eine wertbestimmte Bedeutung hat, ein Freisein zur Erfüllung der jedem aus dem geschichtlichen Leben „anhebenden“, d. h. erwachsenden, in übergeschichtlichen Werten „entspringenden“, d. h. begründeten Aufgaben ist. Sie sind es, in denen die Pflicht in Pflichten konkrete Gestalt gewinnt. Freisein zur Pflichterfüllung in dem zugleich umfassenden wie konkreten Sinne, in dem wir das jetzt bezeichnet haben, ist nun im letzten und tiefsten Sinne selber Recht. Dieser tiefste und letzte Sinn des Rechtes fließt also selbst aus der Idee der Pflicht. Alles Recht ist in seinem tiefsten und letzten Sinne „Recht auf Pflichterfüllung“. So ist der eigentliche Rechtssinn gerade juristischerseits von Radbruch im engen Anschluß an Kant treffend gekennzeichnet worden. Und dieser Gedanke verliert an seiner Kraft und Bedeutung, genau wie der Kantische Gedanke der Pflicht selber, auch dadurch nichts, daß er, wie dieser, auch dem gemeinen Bewußtsein leicht einleuchtet, ohne darum auch schon leicht befolgt zu werden. Mag mancher auch auf seine sogenannten „Rechte“ einfach pochen wollen, er weiß dennoch, daß sie, wenn sie nicht bloß sogenannte „Rechte“ bleiben wollen, sich selber erst rechtfertigen müssen, und daß es Rechte im eigentlichen Sinne nur so weit gibt, als es Pflichten gibt, daß ohne Pflicht auch kein Recht besteht. Und in der Tat erhält das Recht seine eigene Rechtfertigung allein aus der Idee der Pflicht. Es steht in deren Dienste, insofern es als Recht auf Pflichterfüllung die Pflichterfüllung, das Freisein zur Pflichterfüllung zu gewährleisten hat. Es stellt, wie Kant richtig hervorgehoben hat, den Inbegriff der Bedingungen dar, unter denen die Freiheit eines jeden mit der aller übrigen zusammen bestehen kann.

Rechtfertigung
des Rechts
aus der Pflicht.

Darin liegt zugleich seine gemeinschaftsregelnde Bedeutung. Darin liegt aber auch der eigentümliche Charakter der Rechtsgesetzgebung als Zwangsgesetzgebung, der das Recht von der eigentlich ethischen Gesetzgebung ebenso unterscheidet, ihm, wie Fritz Münch sagt, seinen „Eigen-Sinn“ gibt, wie seinen Zusammenhang mit dieser bezeichnet. Der Zwangscharakter, die Erzwingbarkeit des Rechtes ist gerade das, was auch schon dem unbefangenen, weder philosophisch noch juristisch vorgebildeten Denken als der bestimmendste Grundzug des Rechtes erscheinen mag. Es wird aber, so sehr es auch seine Beziehung zur Pflicht anerkennen mag, doch zunächst eine gewisse Schwierigkeit darin finden, daß die Rechtsgesetzgebung als Zwangsgesetzgebung nun gerade das Freisein zur Pflichterfüllung gewährleisten soll. Allein diese Schwierigkeit besteht nur scheinbar. Um das zu verstehen, müssen wir uns nur daran erinnern, daß Freiheit nicht Freisein vom Zwange, sondern Freisein zum Ziele, zu Aufgabe und Wert ist. Freiheit und Zwang stehen nicht ohne weiteres in Gegensatz, der Zwang kann selbst der Freiheit dienen, ein Mittel zum Zwecke der Freiheit sein, insofern er sich nicht gegen die Freiheit, sondern gegen alles das richtet, was die echte Freiheit, als Freisein zur Pflichterfüllung, zu Aufgabe, Ziel und Wert stört und hindert. Und das nun ist in der Tat das Verhältnis von Recht und Pflicht. Als Zwang unter-

Zwangs-
gesetzgebung.

Zwang als Mittel
zum Zwecke der
Freiheit.

scheidet es das Recht von der eigentlich ethischen Gesetzlichkeit. Als Zwang, der sich gegen die Störung und Hinderung der sittlichen Freiheit richtet, steht es mit der ethischen Gesetzgebung im engsten Zusammenhang. Der Zwang hebt nicht die Freiheit auf. Wohl aber schränkt er die bloß subjektive Willkür ein, und indem er diese behindert, dient er gerade der echten und wahren Freiheit in dem von uns bezeichneten Sinne. Wenn Kant darum das Recht bestimmt als „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“, und wenn er sagt, es sei „mit der Befugnis, zu zwingen, einerlei“, so sind das Bestimmungen, die an Präzision schlechterdings nicht übertroffen werden können. Das Recht ist nicht nur ein Zwingherr, sondern der Zwingherr schlechthin zur Freiheit.

Recht und
Gemeinschaft.

Das Recht ist kein Zwang gegen die Freiheit, sondern gegen die bloß individuelle Willkür, indem es diese gerade im Dienste der Freiheit beschränkt. Damit aber wird deutlich, daß es zugleich der eigentliche Hebel ist, der das bloße Individuum in die Sphäre der Persönlichkeit und die bloße Gesellschaft in die Sphäre der Gemeinschaft emporhebt. Sahen wir früher, daß allein auf Grund der Verflechtung des Zentralwertes des ethischen Grundgesetzes in ein System der Werte überhaupt dem allgemeinen Pflichtbewußtsein erst konkrete Pflichten erwachsen können, durch die die Persönlichkeit selbst individuell konkrete Wertgestalt gewinnen und das Individuelle persönlich werden, die Gemeinschaft in die Gesellschaft eingesenkt, die Gesellschaft ihrerseits Gemeinschaft werden kann, woraus sich dieses Werden in der Geschichte als ziel- und aufgabebestimmtes Wert-Werden in der Richtung auf das ganze System der selber nicht werdenden, sondern zeitlos geltenden Werte entwickelt, so wird innerhalb dieses Systems der Werte die Stellung des Rechtswertes und zugleich seine Bedeutung für die Geschichte deutlich. Wie im Gefüge der Werte das ethische Grundgesetz der Zentralwert, so ist der Rechtswert die Wertzentralisation, die Wertfügung im Gefüge der Werte. Und im geschichtlichen Leben ist er zugleich die Zentralisation der Wertverwirklichungen. Erwies sich im geschichtlichen Leben die Arbeit als das, was Persönlichkeit und Gemeinschaft an Aufgaben und Ziele und durch diese an Werte bindet, dadurch die Wechselbeziehung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft selbst erst zur konkreten Darstellung bringt und sie mit der Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft wertbestimmend verpflichtet, so erweist sich nun das Recht als das Leitmaß, das die ordnungstiftende Regelung der Arbeit selber vollzieht im geschichtlichen Rechtsleben selber. Um wahrhaftes Rechtsleben zu sein, hat es in stetigem geschichtlichen Wandel gerichtet zu sein auf die Idee des Rechts selber, die sich aus der Idee der Pflicht rechtfertigt. Und ist es danach gerichtet, dann allein ist auch das Recht nicht tot in Paragraphen gebannt, sondern eben lebendiges Recht und gerechtes Recht. In der Wägung von Sein und Sollen, von werdendem, tätigem Sein als einer Leistung nach Werten, liegt seine Gerechtigkeit. Das Maß des Seins nach dem Sollen, der Leistung nach ihrem Werte ist die Gerechtigkeit selbst. Ihre Maße sind Wertfernen und Wertnähen: die Distanzen zwischen

Der Rechtswert
als Wert-
zentralisation.

Gerechtigkeit.

Wirklichkeit und Wert, und damit auch zwischen Individuum und Persönlichkeit, zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. Wenn wir schon einmal von der Rangordnung des geschichtlichen Lebens sprechen konnten, als wir im Individuellen und Gesellschaftlichen, sofern es sich im Wirtschaftsleben darstellt, den Unterbau zum Persönlichen und Gemeinschaftlichen bezeichneten, insofern es sich im eigentlichen Kulturleben darstellt, durch das allein auch jenes wertbezogen sein und Aufgaben darbieten kann, so stand der Gedanke der Gerechtigkeit schon in jenes früheren Gedankens Hintergrund. Gerechtigkeit fordert diese Rangordnung für das ganze Gemeinschaftsleben: das Unterscheiden des individuellen Wirklichen nicht bloß als Wirklichen, da ja alles Wirkliche sowieso individuell verschieden ist, sondern nach seinem Wertgehalt. Die Phrase von der ausgleichenden Gerechtigkeit kehrt allen Wertesinn in dem Maße um, daß man von Rechts wegen gerade nur von ausgleichender Ungerechtigkeit und ungerechtem Ausgleich reden darf. Die rangordnende Differenzierung der Glieder innerhalb des sozialen Ganzen und demnach ihre Zusammenfassung eben als Glieder des sozialen Ganzen, das gerade ist zugleich die Forderung der Gerechtigkeit, die in der Idee des Rechtes selber und damit in der Pflicht ihre eigene Rechtsgrundlage hat.

Nun wird auch deutlich, in welchem Sinne Recht und Gerechtigkeit der Geschichte selber immanent sind, die Geschichte wirklich das „Weltgericht“ ist: nicht in dem Sinne, als ob jene Rangordnung in allem differenten Einzelnen durchgeführt wäre, wohl aber in dem Sinne, daß, wie der Charakter der bei allem Wechsel des Gewollten konstante Wille zum Werte ist, so alles eigentlich geschichtliche Leben als Ganzes der bei allem Wechsel im Geordneten konstante Wille zur Wertordnung überhaupt ist, daß gerechterweise geschichtliches Leben nur so lange lebt, als der gerechte Wille zur Rangordnung lebt, zur Differenzierung nach Recht und Pflicht, daß die Kultur zu sterben beginnt, wenn der Wille zur Differenzierung nach Recht und Pflicht zu sterben beginnt, und daß der Tod dieses Willens zugleich der Tod der Kultur ist. Mit dem Urteil über Sein und Nicht-Sein solchen Willens wäre auch das Urteil über Leben und Tod der Geschichte und Kultur gesprochen. Würde erst einmal der wirkliche Wille zur Differenzierung nach Recht und Pflicht sich in das Gegenteil des illusionären Willens zur Gleichheit des Rechtes und der Pflicht aller verkehrt haben, dann wäre an die Stelle wirklichen geschichtlichen Lebens Illusion und Tod, Recht- und Pflicht-Widrigkeit getreten. Bei der Verschiedenheit aller, die schon der durchgängigen Individualität alles Wirklichen nach, notwendig bestehen muß, kann die zum Willensziel erhobene „Gleichheit der Rechte und Pflichten aller“ nur Illusion bleiben und lediglich zur Entrechtung und Pflichtwidrigkeit aller führen. Die vollendete Demokratie wäre auch das Ende wahrer Geschichte und Kultur. Zugleich aber schwebt jene demokratische Gleichheitsillusion als notwendiges Schicksal über aller kulturellen Differenzierung. Das Kulturleben trägt in sich selbst auch den Keim seines Todes, wie in der Natur der Keim des Lebens auch der Todeskeim ist. Und auch diesen KulturTod will das Recht, denn er ist nichts

Gerechtigkeit,
Geschichte,
Kultur.

anderes als eine Folge des Abfalls von der Pflicht. Darin liegt die Gerechtigkeit der Geschichte in Leben und Sterben der Kultur, die Gerechtigkeit der Geschichte nach Pflicht und Recht als Wägung und Messung vom Sein am Sollen.

XII. Die ethische Bedeutung des Staates. Ist das Recht im tiefsten Grunde Recht auf Pflichterfüllung, so fordert es auch, und das liegt in seinem Charakter, Zwinger und Zwingherr zur Freiheit zu sein, auch die Macht, das Recht durchzusetzen. Alle rechtliche Regelung zum Gemeinschaftsleben ist also nur durchzuführen und im Wirklichen darzustellen durch den Staat, durch staatliche Regelung des Gesellschaftslebens als durch erzwingende Macht zum Recht. Nur ein politisches Kind oder ein kulturloser Wilder kann bei dem Worte „Machtpolitik“ erschrecken und meinen, Politik könne je etwas anderes als „Machtpolitik“ sein. Denn Ohnmachtpolitik ist lediglich ein von Gedankenohnmacht begangener Widerspruch in sich selber. Aber auch nur ein Barbar kann glauben, daß die Macht an sich selber schon Zweck sei. Sie muß sich erst rechtfertigen aus der Idee des Rechtes, wie dieses sich rechtfertigen mußte aus der Idee der Pflicht. Und sein Recht empfängt die Macht allein im Dienste des Rechts, wie das Recht sein Recht empfängt im Dienste der Pflicht. Die Macht als gerechtfertigte Macht ist immer die Macht, das Recht durchzusetzen, wie das Recht als gerechtfertigtes Recht das Recht auf Freisein zur Pflichterfüllung ist. Nie also kann von Rechts wegen Macht vor Recht gehen. Wann und wo sie es auch immer tun möge, tut sie es zu Unrecht. Nur wo und wann sie ihren Grund im Rechte hat, besteht sie zu Recht.

Wenn das Recht sich systematisch als Wertfügung und Wertzentralisation im Gefüge der Werte und historisch als Zentralisation der Wertverwirklichungen und damit als Hebel erwies, der das bloße Individuum in die Region der Persönlichkeit und die Gesellschaft in die Region der Gemeinschaft emporhebt, so ist die Macht als staatliche Ordnung die Kraft am Hebelarm, die die Arbeit leistet, aller Einzelnen Arbeiten im Staate zum geordneten Ganzen zu fügen und so jener Arbeit Freiheit zu bahnen, die wir als Bindung der Persönlichkeiten zur Gemeinschaft durch Aufgaben und Ziele an Werte erkannten. So tritt durch den Staat in sichtbare Erscheinung, was als unsichtbare Bestimmung uns eint im Geiste einer Wertgemeinschaft. Er ist, im religiösen Bilde gesprochen, die sichtbare Gemeinde als Bild und Ausdruck der unsichtbaren Gemeinde wertvollender Willen. Das ist seine Idee und seine sittliche Bestimmung, daß er die Glieder der Gemeinde zur Einheit bilde und füge nach der besonderen Bestimmung eines jeden zum allgemeinen Ganzen, so daß diesem alle Besonderheit diene und jede Besonderheit jede andere Besonderheit als ihre eigene und sich selbst als deren Ergänzung eben zum Ganzen verstehe. Die kulturelle Differenzierung und Rangordnung nach Wertfernen und Wertnähen, die das Recht als Gerechtigkeit fordert, hat die staatliche Ordnung darzustellen. Damit der wirkliche Staat diese seine eigene Idee und Bestimmung erfülle, dazu gehört, daß er es als zu dieser Bestimmung

selber gehörig erkenne, jene Rangordnung auszuprägen, seine Ordnung zu empfangen nur aus der Hand der Besten, die die Gerechtigkeit als des Staates oberstes Leitmaß für die Stufenleiter und den geschichtlich stetigen Gang zu den Werten in Kultur und Geschichte am sichersten verbürgen und die dem bloßen Individuum und der bloßen Gesellschaft am fernsten, aber der Persönlichkeit, der Gemeinschaft und dem Werte am nächsten sind. Unter ethischem Gesichtspunkte wird für das soziale Leben des Staates hier auch der tiefe Sinn dessen deutlich, was Nietzsche die „Fernstenliebe“ nennt. Zugleich aber wird auch deutlich, daß diese nicht, wie Nietzsche meint, der Gegensatz der „Nächstenliebe“ ist, der diese zu verdrängen und zu entrechteten habe. Im Gegenteil, die in ihrem tiefsten Sinne verstandene „Nächstenliebe“ ist gerade auch „Fernstenliebe“. Dieser Einsicht hat sich Nietzsche nur darum verschlossen, weil er in der „Nächstenliebe“ nicht selber die tätige Liebe zum Wert und in ihrem Gebot nur den Widersinn gebotener Neigung zu sehen vermochte. Auf die gerecht differenzierende Ordnung nach dem Leitmaß der Werte kommt aber auch alles für den Staat an. Diese in der Aristokratie der Gesinnung und der Bildung eingebettete kultursoziale Gerechtigkeit ist des Staates höchste Bestimmung. Sie war erstmals von Platon gefordert worden und der tiefste Sinn seiner ethisch-politischen Forderung, wie sehr sie auch zu seiner Zeit mißverstanden worden sein mag und noch heute mißverstanden werden mag. Und immer und immer wieder ist sie ihrem Gehalte nach von allen Geistern hoher Rangordnung auf politischem und philosophischem Gebiete wiederholt worden, in wie verschiedene Form sich auch der Gehalt jener Forderung gekleidet haben mag. Und mag auch der wirkliche Staat vielleicht nie weiter von dieser seiner Bestimmung entfernt gewesen sein als der Staat der Gegenwart in allen gegenwärtigen Staaten, so besagt das nichts gegen die Bestimmung des Staates, aber alles gegen den gegenwärtigen Staat, in dem die Politik dem Werte fremd geworden ist, ebenso wie der Wirklichkeit.

Darin freilich liegt ihre ungeheure Schwierigkeit, der nur die Besten gewachsen sein können, daß es nicht allein darauf ankommt, die Werte im Denken zu erfassen, sondern sie durch Wille und Tat in die Wirklichkeit zu versenken, daß in dieser Wirklichkeit aber nicht nur die „Menschheit in der Person des Menschen heilig“, sondern der Mensch als Mensch „unheilig genug“ ist. Ja, der Mensch, dem die Menschheit in der Person heilig sein soll, ist so unheilig, daß er einen heiligen Menschen in Person nach dem Urteile Kants auch nicht einmal zu ertragen und zu dulden vermöchte. Ist er zwar ein „Vernunftwesen“, so mißbraucht er doch oft genug die Vernunft, um „tierischer als jedes Tier zu sein“. Darin bekundet sich die echte staatsmännische und zugleich philosophische Größe eines der größten Staatsmänner aller Zeiten, daß er sich im Bewußtsein der „Humanität“ selber mit Recht als den „ersten Diener seines Staates“ bezeichnen durfte und doch einem seiner Professoren, dessen Auffassung vom Menschen in Abstraktionen hing, mit gleich starkem Recht sagen durfte: „Er kennt die Kanaille nicht.“ „Humanität“ und „Kanaille“, das sind in der Tat die Pole, zwischen die in der Spannung zwischen Wert und Wirk-

Staat und Kultur.
soziale Ge-
rechtigkeit

Wert-
verwirklichung
im Staate.

Freiheitsregelung. lichkeit die staatliche Wirksamkeit selber eingespannt ist, und zwischen denen die rechtliche Freiheitsregelung durch den Staat, hingegeben an den Wert und zugleich fußend in der härtesten Wirklichkeit, sich bewegen muß. Das Recht hatte sich erwiesen als Zwinger zur Freiheit. Auch die Freiheit hat ihre Stufen. Um gegen die Willkür auch nur ein Minimum von positiver Freiheit zu sichern und durchzusetzen, wird der Staat oft genug ein Maximum von Zwang anwenden müssen, damit seine Macht das Recht durchsetze. So wenig ist nach Schiller schon jede Sprengung von Ketten und Fesseln wahre Freiheit, daß im Gegenteil wahre Freiheit oft nur durch Ketten und Fesseln erzwungen, daß sie manchmal nur durch diese überhaupt ertragen werden kann.

Staat und Volk. XIII. Das Ethos des Volkes. Die Bedeutung des Staates für Sittlichkeit, Kultur, Geschichte und das ganze Wertleben der Freiheit ist offenbar geworden. Aber trotzdem ist er nur die Form und das Gefäß für das Wertleben, das in der Geschichte der Freiheit konkrete Gestalt gewinnt. Der Gehalt aber in jener Form, das, was innerhalb der Form des Staates das lebendige Leben in der Geschichte lebt, an dem sich die Geschichte als Vermittlerin von Wert und Wirklichkeit erweist, ist das Volk. In ihm allein ist jenes Wachstum des Wirklichen den Werten entgegen möglich, das wir Kultur nennen, so daß jede echte und wahre Kulturleistung vom Charakter des Volkes, aus dessen Schoße sie gewachsen ist, ihre eigene Prägung empfängt; und daß sie überhaupt gezeugt und gewachsen, nicht bloß gemacht ist, das zeigt auch schon diese ihre eigentümliche Prägung an. Daß man sich Goethe nur auf deutschem, Shakespeare nur auf englischem, Dante nur auf italienischem Boden überhaupt denken kann, versteht sich schon daraus, daß jeder in der Sprache seines Volkes geschrieben und diese Sprache zu seinem Werke selbst gehört. Das Volk ist die konkreteste Gestalt, die die Gemeinschaft in der Geschichte gewinnt. Hier erwachsen dem Einzelnen überhaupt erst konkrete Aufgaben und Ziele und Pflichten, durch deren Darstellung im menschlichen Leben das Übermenschliche, Göttliche der Werte durchbricht. Darum kann Fichte das Volk bestimmen als ein „Ganzes der in Gemeinschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen Gesetze der Erzeugung des Göttlichen aus ihm steht“.

Wert, Wertverwirklichung und Volkstum. Die Werte als Werte sind gewiß von allem Volkstum unabhängig. Aber die subjektsbezogene Wertverwirklichung hat allein in diesem ihre erste Verwirklichungsgrundlage. Weil aus ihm dem Einzelnen überhaupt erst Pflichten erwachsen, darum und gerade darum hat er auch gegen dieses Pflichten; nicht nur gegen seine einzelnen Glieder, wie gegen jeden Menschen, welchem Volke er auch angehören möge, sondern gerade gegen das Volk als Volk in seiner Ganzheit und in der allgemein geschichtlichen kulturellen Sonderbestimmung seiner Ganzheit. Nennen wir die sittliche Grundbeziehung zwischen den Gliedern der Gemeinschaft überhaupt Liebe, so können wir die Grundbeziehung zwischen den Gliedern der Volksgemeinschaft, soweit sich in ihr die Pflicht zu geschichtlich inhaltlich bestimmten Pflichten verdichtet, Vaterlandsliebe

nennen. Diese ist also, als was wiederum Fichte sie bestimmt hat, „das Erfassen seines irdischen Lebens als eines ewigen und des Vaterlandes als des Trägers dieser Ewigkeit“.

Hier liegen die Wurzeln unserer Kraft, aus denen zugleich die Ziele unserer Kraft emporsprossen. Hier münden Natur und Kultur zusammen. Von Natur in unsere Nation, wie schon dieser Name sagt, hineingeboren, erschließt uns die Familie schon in der Kindheit das Bereich unserer sittlichen Bestimmung, führen uns Erziehung und Bildung dieser entgegen, damit wir sie dereinst uns in freier Selbstverantwortlichkeit selbst und mit ihr einen Sinn unseres Lebens erarbeiten können. Hier wird die Pflicht in der konkreten Fülle ihrer Bezüge auf die Kulturwerte auch ihrerseits Bedingung sowohl wie Ziel allen Gemeinschaftslebens der Persönlichkeit.

XIV. Menschheit. Die Gemeinschaft aber ist doch mehr, ist größer als allein die nationale Gemeinschaft. Die Persönlichkeit hat ja doch nicht bloß Pflichten gegen ihre „Mitgeborenen“, ihre „cognati“, die Glieder ihrer Nation, sondern, das charakterisierte sie ja gerade als Persönlichkeit, in der als Subjekt sittlichen Handelns und als Objekt sittlichen Behandelns bereits die Gemeinschaftsbeziehung liegt, gegen die Gemeinschaft als Ganzes der Persönlichkeiten. Und die Werte gelten doch nicht bloß für diese oder jene Nation, sondern weil sie in sich und an sich selber gelten, auch für alle Nationen. Konkreter gewendet faßt man den Menschen als den uns einzig bekannten Repräsentanten des „vernünftigen Wesens“ überhaupt und sagt: der Mensch hat Pflichten gegen jeden Menschen, und über der gesamten Menschheit und für sie erhebt sich das Reich der Werte, um von der Menschheit in den Gebieten der Kulturwerte als Kulturwerke in die Wirklichkeit überführt zu werden. Die „Menschheit“ ist es ja, die uns „heilig“ sein soll.

Aber was ist diese „Menschheit“ selbst? Die menschliche Gattung im bloß biologischen Sinne kann es nicht sein. Diese ist nicht allein „unheilig“. Der Mensch bloß als biologisches Lebewesen ist das furchtbarste aller Raubtiere. Er opfert seinem Leben mehr Lebewesen anderer Gattung, als jede dieser anderen Gattungen das ihrerseits tut. Er vernichtet nicht allein, wie manche von diesen, fremdes Leben, das er zu seiner Nahrung braucht. Auch um sich kleiden zu können, muß er fremdes Leben dem seinigen opfern. Und nicht allein raubt er, was er zur Nahrung und Kleidung an anderen braucht, alles was ihn stört, in seiner Behaglichkeit hindert oder beunruhigt, beseitigt er rücksichtslos. Und kein Tier sonst kann furchtbarer gegen seine eigene Gattung wüten wie das biologische Tier Mensch, so daß biologisch betrachtet das homo homini lupus geradezu als schönfärberische Abschwächung, als ein verhüllendes Schonwort für die wirkliche Schonungslosigkeit erscheinen muß. Der Mensch bloß als Lebewesen ist dem Menschen durchaus nicht heilig, und die menschliche Gattung kann ihm bei ihrer Unheiligkeit ebensowenig heilig sein, wie sie sich selber heilig sein kann.

Die Menschheit muß also in einer ganz anderen Sphäre liegen als die biologische Gegebenheit Mensch. Sie kann nicht dessen Gattung sein. Sie

ist keine Gegebenheit, sondern eine Aufgegebenheit, ein Ziel. Und nur dieses als solches kann dem Menschen heilig sein, aber auch nur, soweit er nicht bloßes biologisches Lebewesen ist, sondern bereits die Anlage zu seinem Ziele in sich trägt und darum „die Menschheit in seiner Person“ ihm selber heilig sein kann. Sie kann als solches Ziel also nur der Inbegriff der aus den objektiven Werten erwachsenden Aufgaben sein, die der Pflicht die Inhalte der Pflichten und dem menschlichen Leben selber Sinn und Inhalt geben.

Wertgemein-
schaft von Volk
zu Volk.

Aber konkretes Leben in der Geschichte gewinnt die Menschheit doch nur in der Sonderbestimmung der Völker. Ohne die konkrete geschichtliche Gestaltung des Volkstums ist und bleibt die Menschheit leerer Name, Abstraktion. Erst in der Beziehung von Volk zu Volk hat sie lebendiges, geschichtliches Leben. Keine Beziehung aber von Volk zu Volk ohne lebendiges Volkstum, ohne die Völker, kein inter nationes ohne die nationes ipsae. Und so übervölkisch die Werte als solche sind, so doch konkretes Wertwerden, Wertdarstellung immer nur durch die Geschichte und in der Geschichte der Kulturen der besonderen Völker. Zwischen diesen Kulturen lassen sich gewiß Brücken bauen, weil die Werte, auf denen sie ruhen, in sich selber und an sich selber Geltung haben unabhängig von den einzelnen Nationen. Aber diese Brücken liegen so hoch über dem Durchschnittsmaß, daß dieses von ihnen aus gesehen als Abgrund erscheint und es selbst sich weder zu ihrem schwindelerregenden Hochbau aufraffen noch auch nur die Brücken selber betreten kann. Nur die Wertnächsten und Wertvertrautesten, die fest im eigenen Volkstum wurzeln, zugleich aber auch die Eigenart anderer Völker verstehen und die Eigenart ihrer geschichtlich werdenden Kulturen kennen, die wenigen Besten, können diese Beziehungen inter nationes, die wirklich Wertgemeinschaftsbeziehungen sind, gewinnen und auf ihren Wegen Führer sein.

Menschheitsziel
und Volkstums-
ziel.

Wiederum erkennen wir jene Rangordnung der Gerechtigkeit als Messung vom Sein am Sollen, die Wertordnung von Rechten und Pflichten auch im Sinn der „Menschheit“ eingeschlossen. Daß der Mensch die Werte über sich erkennt und seine Aufgaben und Ziele, daß er der Menschen Distanzen nach diesen Aufgaben und Zielen, nach Pflichten und Rechten anerkennt, das gehört so sehr zum Sinn der Menschheit, daß die Illusion von gleichen Pflichten und gleichen Rechten, die unter dem Namen der „Menschheit“ umgeht und ihr verhängnisvolles Unwesen treibt, das Unmenschlichste ist, das sich ausdenken läßt. Ließe sich diese Illusion in die Wirklichkeit überführen, dann wäre es mit der Menschheit zu Ende. Das Unmenschliche würde dem Menschen seinen Stempel aufdrücken. Und so wenig sich diese Illusion auch in die Wirklichkeit überführen läßt, weil der Versuch einer solchen Überführung schon an der durchgängigen Individualität alles Wirklichen scheitern müßte, es genügt, daß an ihr die Menschen krankten, um den Menschheitstod herbeizuführen. Tödlich ist die Illusion. Und man wird soviel sagen können: sie wird sich zur Krankheit in dem Umfange auswachsen, daß an ihr die Menschheit stirbt, auch wenn noch Menschen leben. Solange sie als echtes Ziel aber über diesen schwebt, wird ihre Darstellung ihren Grund immer nur

finden können im Volkstum, und als Ziel wird sie immer hindurchgehen müssen durch die besonderen Volkstumsziele. Volkstumsgrund und Volkstumsziel sind die Bedingungen für Menschheitsgrund und Menschheitsziel. Hier gründet sich in ihrem ganzen ethischen Umfange die Bestimmung des Menschen in der Geschichte. Aber es ist in dieser Bestimmung der Sinn der „Menschheit“ im ganzen ethischen Umfange und Inhalte zugleich dahin charakterisiert, daß er das bloß „allgemein Menschliche“ unter sich und hinter sich lassen muß.

Literatur.

BAUCH, Ethik (in „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“). — DERS., Luther und Kant. — DERS., Sittlichkeit und Kultur (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik). — DERS., Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie (Zeitschrift für Rechtsphilosophie). — DERS., Fichte und unsere Zeit. — BINDER, Rechtsbegriff und Rechtsidee. — BUCHENAU, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. — COHEN, Kants Begründung der Ethik. — DERS., Ethik des reinen Willens. — DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften. — EUCKEN, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. — DERS., Der Sinn und Wert des Lebens. — HENSEL, Ethisches Wissen und ethisches Handeln. — DERS., Hauptprobleme der Ethik. — LINKE, König Literat und die Ethik (Monatsschrift: Die Tat). — LIPPS, Die ethischen Grundfragen. — MEDICUS, Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung. — MESSER, Kants Ethik. — MÜNCH, Erlebnis und Geltung. — DERS., Kultur und Recht. — NOHL, Pädagogische und politische Aufsätze. — PICHLER, Grundzüge der Ethik. — RADBRUCH, Grundzüge der Rechtsphilosophie. — RENNER, Der Begriff der sittlichen Erfahrung (Kant-Studien). — RICKERT, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. — DERS., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. — DERS., Vom Begriffe der Philosophie (Logos). — DERS., Lebenswerte und Kulturwerte (Logos). — DERS., Über logische und ethische Geltung (Kant-Studien). — RIEHL, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. — SCHUPPE, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. — STAMMLER, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. — DERS., Die Lehre vom richtigen Recht. — VOLKELT, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. — VORLÄNDER, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. — WENDT, Die sittliche Pflicht. — WINDELBAND, Präludien. — DERS., Einleitung in die Philosophie. — M. WUNDT, Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal. — W. WUNDT, Ethik.

PÄDAGOGIK.

VON
THEODOR LITT.

I. Methoden der Pädagogik. Obwohl das Nachdenken über pädagogische Fragen zu den frühesten Betätigungen einer volkstümlichen „Weisheit“ gehört und auf eine entsprechend ehrwürdige Vergangenheit zurückblickt, hat doch bis zum heutigen Tage die Pädagogik es noch nicht zu einer solchen wissenschaftlichen Begründung und Durchbildung gebracht, die es gestattete, hier eine Übersicht über einen gewissen Bestand gesicherter „Ergebnisse“ vorzulegen. Sicherlich wird jede Wissenschaft, die sich selbst recht versteht, es ablehnen, sich in irgendeinem Stadium auf bestimmte Lehrmeinungen dogmatisch festzulegen, vielmehr den Blick ebenso sehr nach vorwärts, auf die der Lösung harrenden Probleme, wie nach rückwärts, auf das Erreichte, gerichtet halten. Für die Pädagogik aber ist dies kennzeichnend, daß sie beim Blick nach rückwärts wohl mancherlei beachtenswertes „Material“ vorfindet, von der Zukunft aber nicht etwa nur Fortführung und Ausbau eines systematisch geordneten Erkenntniszusammenhangs, sondern vor allem einmal Begründung und methodische Festlegung ihres eigenen wissenschaftlichen Charakters zu erwarten hat. Das hat die für unser Vorhaben äußerst unwillkommene Wirkung, daß jeder, der über Pädagogik schreiben will, zunächst einmal mit der Darlegung und Rechtfertigung seines eigenen methodischen Standpunkts anheben muß und auch weiterhin nicht mehr leisten kann, als daß er das Arbeitsfeld in der ihm angemessen dünkenden Weise absteckt und über die Richtung der Lösungen, die ihm denkbar erscheinen, einiges andeutet; hingegen heißt es jedem Anspruch auf systematische Vollständigkeit und inhaltliche Abrundung von vorne herein entsagen. Über diese Unvollkommenheit mag uns dies eine trösten, daß das Nachdenken über den methodischen Charakter der Pädagogik nicht etwa dem eigentlichen Gegenstand gegenüber äußerlich bleibt, vielmehr am schnellsten und wirksamsten gleich in den Kern der Frage selbst hineinführt, und zwar aus dem Grunde, weil das Nachdenken über die Eigenart der pädagogischen Theorie — selbst schon ein Stück pädagogischer Theorie ist.

Möglichkeit
einer pädago-
gischen Wissen-
schaft.

Wie unsicher die Lage auf dem Gebiet dieser Theorie ist, lehrt nicht zum wenigsten die Tatsache, daß von manchen Seiten nicht etwa nur das Vorhandensein, sondern geradezu die Möglichkeit einer pädagogischen Wissenschaft bestritten wird: ja, man kann es nicht selten erleben, daß eben diejenigen, die in Wort und Schrift umfängliche Gedankenreihen pädagogischen Inhalts zu

entwickeln geschäftig sind, in eben diesen Zusammenhang die These einreihen, daß niemals die Pädagogik auf eine wissenschaftliche Theorie begründet werden könne. Insbesondere pflegt man sich dabei auf das irrationale Moment zu berufen, das gerade die wertvollsten Erscheinungen und Leistungen des pädagogischen Wollens und Tuns kennzeichne, sowie auf die unaufhebbare Abhängigkeit, die jedwede pädagogische Gedankenbildung mit den besonderen Bedingungen der jeweiligen Kulturlage verbinde.

Nun kann man die in diesen beiden Einwänden behaupteten Sachverhalte, die ja in der Tat durch die historische und persönliche Erfahrung immer wieder bestätigt werden, vorbehaltlos zugeben, ohne sich deshalb der Folgerung anschließen zu müssen, daß mit ihnen die Möglichkeit einer wirklichen pädagogischen Theorie aufgehoben sei. Vorsichtiger ist es unfraglich, aus ihnen eine andere Folgerung abzuleiten. Denn nicht sowohl ist mit der Anerkennung jener Tatsachen jeder pädagogischen Theorie schlechthin der Boden entzogen, sondern nur einer solchen, die in ihren Aufstellungen für jene Tatbestände keinen Raum hat. Offen bleibt dagegen die Frage, ob nicht eine Theorie der Pädagogik aufgestellt werden könne, die sie als wesentliches Moment umfaßt und in methodischer Besonnenheit dem Ganzen ihrer Überlegungen einordnet.

Freilich muß eine pädagogische Theorie, die die genannten Momente als mitbestimmend in ihren Zusammenhang aufnimmt, eben dadurch aufs deutlichste sich von einer Gruppe von Wissenschaften scheiden, in deren Kreis sie vielfach verwiesen zu werden pflegte und durch deren Nachbarschaft sie gleichsam legitimiert erschien. Weil die pädagogische Theorie nicht in erster Linie Tatbestände als solche ergründet, vielmehr ihre eigentliche Bestimmung darin hat, einem Handeln zu dienen, reiht man sie vielfach den angewandten Wissenschaften ein, deren Eigenart es ist, daß sie die Theorie zu einer Praxis geben. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, durch das sie hervorgerufen werden, verkörpert sich in reinster Form in den Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Technik. Die Technik hat die Aufgabe, in ihrer Welt von Wirklichem gewisse Veränderungen herbeizuführen, die dem wandelnden Menschen notwendig oder wünschenswert erscheinen; die Naturwissenschaften geben ihr die Kenntnis derjenigen Beschaffenheiten und Verhaltensweisen Wirklichen an die Hand, durch deren Benutzung der Mensch seine Zwecke in der äußeren Wirklichkeit realisiert. Genauer gesagt: was die Naturwissenschaft in Gesetzesform als das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung feststellt, das verwandelt sich für die Technik im Einzelfall in das Verhältnis von Mittel und Zweck. Auch die kunstreichste technische Veranstaltung ist nie mehr als die Kombination vorgefundener Stoffe, Beschaffenheiten und Verhaltensweisen der Naturwirklichkeit; die eigentümliche Phantasie, aus der die Höchstleistungen des technischen Geistes entspringen, besteht in nichts anderem als in der erfinderischen Eigenart eben dieser Kombination, nicht aber in einer schöpferischen Kraft des Subjekts, die etwas in seinem inneren Prinzip völlig Neues in den Zusammenhang der

Pädagogik eine
angewandte
Wissenschaft?

werden

turwissen

vom Wirk

des Wirk

Wirklichkeit einführt. Der menschliche Geist gebietet der Natur durch Gehorsam: so hat Bacon das Wesentliche der technischen Leistung treffend gekennzeichnet.

Anteil des
Subjekts.

Ohne den Abwandlungen, die dieses Grundverhältnis im Bereich der einzelnen angewandten Wissenschaften erfährt, weiter nachzugehen, fragen wir uns, ob eine pädagogische Theorie, die in der angedeuteten Weise das individuell-irrationale und das historische Moment in ihren Gedankenzusammenhang einschließt, diesem Typus von Wissenschaften einzuordnen ist. Offenbar nicht. Denn während in ihnen das Subjekt, der handelnde Mensch, die Beschaffenheiten und Zusammenhänge einer ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit so, wie er sie vorfindet, in völliger Objektivität und in Form von allgemeingültigen Gesetzen feststellt, schaltet hier das Subjekt sich selbst als individuelle Wesenheit und gleichzeitig das Ganze seiner ebenso individuell gearteten kulturellen Umwelt in die Gedankenbewegung ein; statt sich gehorsam dem Gegebenen und Vorgefundenen anzupassen, kann es gar nicht anders, als in irgendeiner Art und irgendeinem Maß sich selbst in die Auffassung des Objekts hineinragen. Das hat zur unausbleiblichen Wirkung, daß den Ergebnissen solcher Gedankenentwicklung durchaus der Charakter von Objektivität und Allgemeingültigkeit abgeht, der in den eigentlichen angewandten Wissenschaften stets erstrebt, oft erreicht wird, und es wird von hier aus verständlich, daß man Anstand nimmt, einer so individuell bedingten Theorie noch das Prädikat „wissenschaftlich“ zuzubilligen.

Keine „Allgemeingültigkeit“.

Nun zeigt uns ja die Geschichte des pädagogischen Denkens eine Reihe von Theoremen, die mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgetreten sind und deren Urheber nie dem Gedanken Raum gegeben haben, es möchte am Ende ihre eigene Individualität und die Besonderheit der historischen Umwelt, die sie selbst trug, bestimmend gewesen sein für den Gehalt ihrer eigenen pädagogischen Aufstellungen. Aber, was ihnen selber entging, das lehrt um so deutlicher der Blick, den spätere Geschlechter auf ihr System richten: alsbald rücken Schöpfer und Werk, bedingt wie bedingend, in den konkreten Zusammenhang der kulturellen Entwicklung ein. Und sollten wir selbst Anlaß haben zu der Hoffnung, wir vermöchten uns zu einer Höhe wissenschaftlicher Objektivität emporzuschwingen, die unser pädagogisches Denken über den historischen Horizont hinaushöbe und von der Individualität des Urhebers ganz und gar ablöste?

Freilich fehlt es gerade unserer Zeit nicht an wissenschaftlichen Bestrebungen, die wenigstens bei einigen Voreiligen solche Hoffnung genährt haben. Diejenige Psychologie, die mit den Methoden der Naturwissenschaft arbeitet und insbesondere durch Anwendung des Experiments der exakt-gesetzlichen Bestimmung seelischer Vorgänge zustrebt, scheint nicht wenigen die Aussicht zu eröffnen, daß einmal die pädagogische Praxis in allen ihren Vornahmen sich auf Erkenntnisse stützen könne, so sicher und allgemeingültig wie diejenigen, auf denen die angewandten Wissenschaften fußen. Besonnenere freilich haben längst erkannt, daß diese Richtung der Seelenforschung sichere, sozusagen

technisch verwendbare Ergebnisse nur im Bereich der elementaren, verhältnismäßig leicht isolierbaren und ihres peripheren Charakters wegen auch leicht faßbaren seelischen Vorgänge verspreche, daß sie hingegen um so mehr ihr Recht und ihre Anwendbarkeit verliere, je mehr es von den Elementen zum Ganzen vorzudringen gelte — wobei unter diesem Ganzen ebensowohl die Lebenseinheit der Einzelpersonlichkeit wie die Lebenseinheit der kulturellen Gesamtwelt zu verstehen ist.

Wenn aber die besprochenen Zusammenhänge, von dieser Seite her gesehen, die pädagogische Theorie für alle Zeiten zu einer gewissen Unvollkommenheit und Fragwürdigkeit zu verurteilen scheinen, so wird eine anders gerichtete Betrachtung in ihnen nicht sowohl ein Gebrechen erblicken, dessen Beseitigung von einer künftigen Höherentwicklung der Wissenschaft zu erwünschen oder zu erhoffen wäre, vielmehr wird sie gerade in ihnen den Ausdruck der eigentümlichen Kraft des pädagogischen Denkens erkennen, mit dessen Wegfall dieses außerstande gesetzt werden würde, seine besondere Lebensfunktion auszuüben.

Der Zweckgedanke in der Erziehung.

Wo der Mensch gestaltend in die äußere Wirklichkeit eingreift, da handelt er nach „Zwecken“, die er selbstherrlich aus der Summe der vorgefundenen Möglichkeiten auswählt. Die Zwecke sind als solche nicht in der Naturwirklichkeit gegeben. In ihr stehen alle Stoffe, Zustände, Vorgänge ohne Wertunterschied gleichgültig nebeneinander. Erst der Mensch verleiht denjenigen unter ihnen bzw. derjenigen Kombination von ihnen, die durch die Technik realisiert werden soll, von sich aus einen Wertakzent, der sie vor den anderen in einem bestimmten Fall auszeichnet. Die Naturwissenschaft sagt von sich aus nur aus, daß stets und überall, wenn die Ursache a vorliegt, die Wirkung b eintritt; erst die Technik sagt, daß jetzt und hier, damit b eintrete, a sein soll. Wie man sieht, entstammt dieser Wertakzent, der irgendein Naturgegebenes als Zweck auszeichnet, aus einer ganz anderen Dimension der Wirklichkeit, aus dem Inneren des handelnden Menschen; der äußeren Wirklichkeit als solcher ist er völlig fremd.

Ganz anders aber verhält sich die Zweckbestimmung zu demjenigen Wirklichen, dem der pädagogische Gedanke und die pädagogische Tat gilt. Zunächst nämlich ist es nicht nur ein Seelisches, was den Zweck setzt — das Subjekt des pädagogischen Handelns — sondern nicht minder ist es auch ein Seelisches, an und in dem der Zweck realisiert werden soll: das pädagogische „Objekt“, der Zögling. Hier stehen sich also ihrer Wesensbeschaffenheit nach Subjekt und Objekt des Handelns ganz anders nahe als da, wo der denkende und wollende Mensch seine Zwecke einer seelenlosen Natur auflegt. Was aber die Nähe dieser Beziehung besonders bedeutsam macht, ist ein zweites: derjenige „Zweck“, der an und in dem pädagogischen Objekt verwirklicht werden soll, entstammt ja, wofern wirklich pädagogischer Geist im Geschehen waltet, gar nicht der willkürlichen Setzung des handelnden Subjekts: vielmehr soll er als Zweck im Objekt selbst gefunden werden; gilt es doch, das in diesem selbst Angelegte zur Entfaltung und Vollendung zu führen. Nicht von außen

wird also der Zweckgedanke an ein Wirkliches herangetragen, das an sich von ihm nichts weiß, sondern aus ihm selbst heraus soll der Zweck entwickelt werden. Sahen wir oben, daß die eigentümliche Beteiligung des Subjekts der pädagogischen Theorie den Charakter einer Technologie nimmt, so sehen wir hier durch die Art, wie das Objekt in die Zielbestimmung hineinwirkt, die Vorbedingungen eines eigentlich technischen Verfahrens aufgehoben.

Die Individualität.

Und zwar hängen diese beiden Eigentümlichkeiten des pädagogischen Prozesses, die ihn von jeder Technik scheidet, aufs engste zusammen: sie sind in der Tatsache begründet, daß Subjekt wie Objekt Individuen sind, daß Individualität in ihrer lebendigen Ganzheit eben nur durch eine eben solche Ganzheit, d. h. durch eine andere Individualität, aufgefaßt werden kann, und daß zielstrebige Bewegung recht eigentlich das Wesen solcher Ganzheit ausmacht. Insbesondere ist diejenige Überlegung, die aus dem pädagogischen Objekt selbst heraus das Ziel des pädagogischen Handelns bestimmt, eine Leistung von durchaus persönlichem, nichts weniger als technischem Charakter. Lebendige Innerlichkeit ist zunächst einmal nicht mehr als unbegrenzte Möglichkeit. Je nachdem in welche natürliche, menschliche, kulturelle Umgebung ein und dasselbe junge Menschenwesen hineingesetzt wird, wird es, unbeschadet der „angeborenen“ Grundrichtungen des Charakters, zu ganz verschiedenen seelischen Gestaltungen sich entwickeln. Nie ist dem Menschen seine künftige Seelengestalt derart eindeutig vorgezeichnet, wie etwa der Keim der Pflanze auf eine ganz bestimmte lebendige Form hin prädisponiert ist. Was aber soll die pädagogische Praxis mit einer schlechthin unbegrenzten Zahl von Möglichkeiten der Gestaltung anfangen? Wo soll ihre Arbeit ansetzen? Notwendig muß sie, um mit der konkreten Arbeit beginnen zu können, in das gleichsam ungeordnete Chaos von Möglichkeiten gewisse Grundlinien einzeichnen, sie muß ein ideales Bild des Zöglings zu gewinnen suchen, das ihr die Richt- und Zielpunkte ihres Handelns bietet. Dieses Gesamtbild aber ist nichts weniger als bloßes anpassendes Hinnehmen eines Gegebenen bzw. bloße Kombination von Gegebenem, vielmehr das Werk formender Kräfte im Subjekt selbst, die über das Vorgefundene hinausgreifen und das, was noch nicht ist, vorwegnehmend Gestalt gewinnen lassen. Ohne dieses plastische Vermögen der erziehenden Individualität würde es nie zur Bildung konkreter Erziehungsziele kommen.

Sein und Sollen.

Geht mithin die pädagogische Überlegung in der Bestimmung des Sollens energisch über das Sein hinaus, so will das nicht besagen, daß sie Anlaß oder Möglichkeit hätte, sich vom Sein völlig frei zu machen. Welche pädagogische Idealbildung hätte Aussicht auf Verwirklichung, die sich einfach über den Seinsbefund ihres Objekts hinwegsetzen wollte? Aus dieser Sachlage ergibt sich ein sehr eigentümliches Verhältnis zwischen Seinerfassung und Sollensbestimmung. Auf der einen Seite beschränkt sich die Bestimmung des Sollens nicht auf die Kombination von Vorgefundenem. Sie kann sich nicht darauf beschränken, denn dieses Vorgefundene, die „Seele“, erschöpft sich nicht in einer begrenzten Summe feststellbarer Beschaffenheiten, unter denen

die pädagogische Überlegung bloß zu wählen hätte, sondern ist selbst rastlose Bewegung, Bewegung in unerschlossene Weiten und voll unausschöpfbarer Möglichkeiten. Sie soll sich nicht darauf beschränken, denn Erziehung ist Gestaltung auf Ideale hin, die eben als Ideale noch nicht sind. Auf der anderen Seite aber löst sich auch die Bestimmung des Sollens nicht vom Vorgefundenen ab. Sie kann sich nicht davon lösen, denn ihr Idealbild würde, wenn sie es täte, jedes konkreten Gehalts entbehren; sie soll sich nicht davon lösen, denn nur durch Anknüpfung an das, was ist, kann das Ideal in die Wirklichkeit hinübergeführt werden. Mit der Einsicht in dies eigentümliche Wechselverhältnis vollendet sich die Erkenntnis, wie sehr und wie bedeutsam das pädagogische Denken und Handeln sich von jeder Technik scheidet. Bewährt sich in dieser die Selbsttätigkeit des handelnden Menschen durch praktische Auswahl unter dem theoretisch Festgestellten — derart, daß die Zwecksetzung auf der in sich abgeschlossenen theoretischen Einsicht fußt —, so ist hier zwar die Bestimmung des Sollens nicht unabhängig von der Erfassung des Seins, aber — umgekehrt auch die Erfassung des Seins nicht unabhängig von der Bestimmung des Sollens. Denn nur im Ausblick auf die „ideale Gestalt“ der Seele vermag das pädagogische Subjekt in jene Unendlichkeit der seelischen Bewegung derart ordnend und sichtlich einzugreifen, daß es eine „konkrete Gestalt“ als Objekt des Handelns sich gegenüber findet. Um seinen an sich noch unorganisierten Gegenstand schauend erfassen, handelnd formen zu können, gliedert es ihn im Sinne derjenigen Bestimmtheiten, auf deren Verwirklichung sein ideales Wollen hinstrebt. Es schaut also in ihn gleichsam seine ideale Gestalt hinein, und sowenig das ideale Sollen und das vorgefundene Sein sich decken — sonst bliebe ja der pädagogischen Einwirkung nichts zu tun —, sowenig ist das Bild des Seins ohne die Orientierung auf das Bild des Sollens, das Bild des Sollens ohne die Rückbeziehung auf das Bild des Seins möglich und denkbar. Auch wenn der Erzieher — wie er es soll — zunächst einmal das Sein des Zöglings in voller Objektivität und mit all der Ehrfurcht, die der werdenden Seele gebührt, auf sich wirken lassen will, steht doch sein Geist, sobald das Bild dieses Seins sich in ihm zu deutlichen Linien klärt, unbewußt unter der Herrschaft gewisser Kategorien der Auffassung, die auf eine Zielbestimmung hingeordnet sind. Das Bild trägt also unausweichlich einen teleologischen Charakter.

Hieraus erhellt das Irrtümliche aller der Theorien, die da meinen, man könne das Ziel der Erziehung auf der einen, die Mittel der Erziehung auf der anderen Seite in völlig abgesonderter Betrachtung rein für sich bestimmen — wie denn etwa Herbart jene Aufgabe der Ethik, diese der Psychologie zuweisen wollte. Erwiese sich diese Scheidung als durchführbar, dann würde in der Tat die erzieherische Praxis zur reinen Technik. Aber in Wahrheit ist keine Zielbestimmung ohne Seelenkunde, keine Seelenkunde ohne den Ausblick auf das Ziel möglich. Die wechselseitige Bedingtheit der Leistungen hebt jede Möglichkeit auf, die eine auf die abgeschlossene andere zu begründen. Alles, was innerhalb des pädagogischen Denkens und Tuns „technisch“ ist und wirkt,

alle Feststellung und Verwertung psychologischer Gesetzmäßigkeiten, alles Ersinnen methodischer Formen und Formeln, alle rational-organisatorische Ordnung, alles dies hat doch nur Sinn und Bestimmung dadurch, daß es sich dem Ganzen jener inneren Bildgestaltung dienend einfügt.

In dem teleologischen Charakter des pädagogischen Seelenbildes liegt seine Begrenzung, darin aber auch seine Kraft. Denn eben weil in ihm, wenn auch gedämpft durch den Willen zu objektiver Seinserfassung, der ideale Drang der nach geistiger Gestaltung verlangenden Seele mitschwingt, darum ist es weit mehr als kühle Betrachtung, ist es Ausdruck des geistigen Lebens selbst. In ihm wirkt die eigentümliche Kraft des im Leben wurzelnden, zum Leben drängenden „Verstehens“, das Mensch und Mensch verbindet und das gerade dann zu höchster Aktivität sich steigern muß, wenn die eine Seele mit dem Willen zur Gestaltung der anderen naht.

II. Erziehung und Kulturzusammenhang. In das pädagogische Objekt das teleologische Bild hineinzuschauen ist das Subjekt zunächst einmal deshalb imstande, weil es sich selbst als Träger einer ebensolchen inneren Bewegung auf selbstgesetzte und erfaßte Ziele hin erlebt; individuelles Leben ist eben nichts anderes als dieses ständige Hinausstreben über den jeweils erreichten Zustand, dieses Sein, das mehr ist als bloßes Sein. Erscheinen damit Subjekt und Objekt sich im Innersten wesensverwandt und deshalb befähigt, sich zu „verstehen“, so stehen sie doch immer noch für eine solche Betrachtung einander „gegenüber“, voneinander geschieden gleich zwei Parteien oder zwei Akteuren einer Handlung. Unser Denken ist um so mehr geneigt, in dieser Auffassung eines „Gegenüberstehens“ zu verharren, weil Menschen als naturhafte Lebewesen, als „biologische Subjekte“, in der Tat einer solchen abgeschiedenen Sonderexistenz teilhaftig sind. Aber sind sie es auch als Objekte der Erziehung, d. h. als Wesen geistiger Art? Es ist leicht zu erkennen, daß zur Herstellung derjenigen zwischenmenschlichen Verbindung, die Voraussetzung jeder erzieherischen Einwirkung ist, die festgestellte Übereinstimmung der seelischen Struktur nicht genügt, daß weitere Gemeinsamkeiten inhaltlicher Art vorhanden sein müssen, damit eine Brücke von Mensch zu Mensch überhaupt geschlagen werden könne. Um nur auf das hinzuweisen, was ohne weiteres zutage liegt: wie wäre es denkbar, daß der Zögling sich dem Erzieher offenbarte, der Erzieher auf den Zögling einwirkte, wenn nicht die Sprache ihnen die Selbstdarlegung und Kundgebung ermöglichte? Damit die Bedeutung dieser Tatsache nicht unterschätzt werde, sei erinnert, daß stets und überall die Sprache nichts weniger als bloße, an sich gleichgültige „Form“ für einen bereits in sich fertigen und abgeschlossenen Inhalt, nichts weniger als bloßes „Mittel“ der Verständigung ist, daß sie vielmehr an der Herausarbeitung dieser Inhalte selbst in maßgebender Weise mitbeteiligt ist. Kein entwickeltes Denken ohne Hineinwirken der Sprache. So erfolgt jede, auch die oberflächliche Verbindung zwischen Erzieher und Zögling nicht etwa durch Formen, die eine der beiden Parteien geschaffen hätte, vielmehr durch

ein geistiges Etwas, das beide vorgefunden haben, vorgefunden deshalb, weil es kraft ihrer Eingliederung in den umfassenden kulturellen Zusammenhang gleichsam in sie hineingewachsen ist. Daß und wie weit dieser Zusammenhang über den Bereich des bloß Sprachlichen hinausgreift, daß jeder pädagogische Akt unter Voraussetzungen der bestimmten kulturellen Gesamtlage und Überlieferung steht, ohne die er nie und nimmer gerade diese Gestalt annehmen, gerade diesen Inhalt haben würde — das bedarf nicht der Ausführung. So erweist sich, sobald wir die Struktur des pädagogischen Wirkungszusammenhangs ins Auge fassen, jenes Gegenüber von zwei geschiedenen Parteien als eine verfälschende Vorstellung: an seine Stelle tritt eine im einzelnen noch näher zu bestimmende Lebensverbindung funktioneller Art, begründet in der Eingliederung in eine weitere Gesamtwirklichkeit von geistiger Beschaffenheit.

Insbesondere entwickelt diese Lebensverbindung nach einer Richtung hin sehr bedeutsame Wirkungen. Wir analysierten oben den Denkvorgang, in dem die pädagogische Überlegung das Sein erfaßt und das Sollen bestimmt, gleich als ob er sich rein auf Grund des Erfahrungsbestandes vollendete, den die Berührung zwischen Erzieher und Zögling bietet. Aber in Wahrheit würde es nie zur Gestaltung des pädagogischen Leitbildes kommen, wäre nicht jene Berührung in allen Teilen getragen, ja gleichsam durchtränkt von den Einflüssen jener umfassenden geistigen Welt. Jene Ordnung, Sichtung, teleologische Gliederung des seelischen Rohmaterials, wie wir sie betrachteten, ist einfach nicht anders denkbar als in Anlehnung an die Kategorien und Prinzipien desjenigen Leistungszusammenhangs, den die Gesamtarbeit der kulturellen Gemeinschaft hat entstehen lassen, und im Hinblick auf diejenigen Bewährungen, die er ebensowohl ermöglicht wie fordert. Auch hier bietet wiederum die Sprache die letzten und entscheidenden Grundlagen. Genau so, wie das Innere des Zöglings sich in den Ausdrucksformen und Gestaltungen auseinanderlegt und bezeugt, die die sprachliche Wirklichkeit ihm eingibt, so kann auch umgekehrt der Erzieher, wo immer er ein Inneres in seinen Beschaffenheiten und Möglichkeiten erfassen will, gar nicht anders, als sich an die eigentümliche Schematik der seelischen Wirklichkeit anlehnen, die jede Sprache in ihren Bezeichnungen für seelisches Sein und Werden ihm zur Verfügung stellt, ja aufdrängt. Und wie fern ist diese Schematik davon, etwa bloße Registrierung vorgefundener Beschaffenheiten und Verhaltensweisen zu sein! Damit überhaupt seelisches Leben begrifflich erfaßt und sprachlich ausgedrückt werden könne, bedarf es einer höchst eigenwilligen Formung und Ordnung eines Materials, das seiner eigenen Wesenheit nach jeder solchen Fixierung und reinlichen Zerlegung aufs äußerste widerstrebt. Ohne die hier von der Sprache geleistete Vorarbeit würde das Subjekt nie dazu gelangen, das Sein seines Objekts sich im Bilde nahe zu bringen. Es ist äußerst lehrreich, daß dieser Abhängigkeit von den durch die Kulturgemeinschaft geschaffenen Formungen der seelischen Wirklichkeit selbst diejenige Richtung der Seelenforschung sich nicht entwinden kann, die gerade in der gesetzlichen Exaktheit

Die Schematik
des seelischen
Seins.

des Verfahrens und der Ergebnisse ihr Wesen sieht: auch die naturwissenschaftliche Psychologie kann nicht ein einziges seelisches „Element“ fixieren, ohne sich jener Formen zu bedienen.

Die Schematik
des Sollens.

Verbleibt jede Bestimmung seelischen Seins notwendig im Banne jener gemeinsamen Geisteswelt, deren wesentliches Organ die Sprache ist, so gilt naturgemäß ein Gleiches, wenn das mit jenem in Wechselbeziehung stehende pädagogische Idealbild erschaut und in seine Einzelbestimmungen auseinander gelegt wird. Auch hier kann selbst der eigenwilligste Geist nicht der Mitwirkung der begrifflich-sprachlichen Kategorien entraten, in denen die Kulturgemeinschaft ihre grundlegenden Wertungen und Normen — insbesondere sittlicher Art — niedergelegt hat. Nicht anders als im Anschluß an die in ihnen enthaltenen Weisungen klärt sich das dunkle Streben der Seele zu festen Maßen und Linien. Und wie sehr sind vollends diese Weisungen gebunden an die besondere Seelenstruktur der Kulturgemeinschaft! Im Rahmen der allgemeinsten geistigen Forderungen aber, die in den Wertkategorien der Sprache sich niedergeschlagen haben, erwirken dann weiterhin die besonderen Strebensrichtungen der Kulturgemeinschaft ihre Teilnahme an jeder, sei es auch noch so kühnen und selbständigen, Gestaltung pädagogischer Ideale und Bestimmung pädagogischer Maßnahmen. Keine innere Form und Bildung der Seele, die nicht in allen Teilen von den Inhalten der gemeinsamen Kultur durchwirkt wäre; nur ihre Hilfe gestattet es, aus der verschwebenden Unendlichkeit von Möglichkeiten, als welche das Leben der Seele zunächst sich darbietet, die Gestalt herauszuheben.

Die geistige
Welt.

So zeigt sich also immer wieder: der Strukturzusammenhang, in dem seelisches Sein und Sollen dem pädagogischen Streben vor Augen tritt, kann sich gar nicht anders herausbilden als durch die Eingliederung eines jeglichen Ichs in den umfassenden Strukturzusammenhang der geistigen Welt, die Erzieher wie Zögling umschließt, und nur unter Benutzung der durch diesen Strukturzusammenhang vorgezeichneten Bahnen ist eine pädagogische Einwirkung möglich. Wenn die durch diese Gesamtwelt gegebene geistige Gliederung und Ordnung fehlte, dann würde die Seele des Zöglings in keinem anderen Sinne unbegrenzter Möglichkeiten voll sein wie die des Tieres: ihr inneres Leben würde nicht sein ein Sichstrecken auf harmonisch-zweckvolle Gliederung in einem geformten Ganzen, sondern ein ziel- und planloses Forttreiben in einer Reihe zufällig-unberechenbarer Erlebnisse. Es bietet also die kulturelle Gesamtwelt nicht etwa nur „Förderung“, „Unterstützung“ für die individuelle Gestaltung, sie ist schlechterdings Voraussetzung dafür, daß es überhaupt zu einer solchen kommt — oder, um eine andere Redewendung zu berichtigen, sie bietet diesem Gestaltungsprozeß nicht etwa nur den „Stoff“, sondern sie ist mitenthalten in jeder lebendigen Form, die sich aus ihm herausbildet.

Kollektivistische
und individualistische
Zielsetzungen.

Es ist nichts weniger als Zufall, daß es auch der bewußten pädagogischen Reflexion oft verborgen geblieben ist, in welcher eigentümlicher Weise in jedem pädagogischen Akt ein individuelles und ein kollektives Moment nicht etwa

nur äußerlich zusammentreten, sondern in unlöslicher Einheit sich durchdringen. Dieselben Denkmotive, die die sozialen Theorien immer wieder zu einer sei es einseitig „kollektivistischen“, sei es einseitig „individualistischen“ Deutung des menschlichen Gesamtgeschehens geführt haben, bestimmen auch hier die landläufige Auffassung. Und da naturgemäß in jedem pädagogischen Handeln das „Objekt“, das zu erziehende Individuum, die ganze Aufmerksamkeit so auf sich sammelt, daß es in den Mittelpunkt des Gesichtsfeldes rückt, so stellt sich der Gesamtvorgang in einer Perspektive dar, die das kollektive Gesamtwesen ganz in den Hintergrund drängt. So wird denn das, was an Geistigem diesem Gesamtwesen zugehört, entweder als etwas schlechthin Selbstverständliches, als „zweite Natur“, überhaupt nicht beachtet oder doch, im günstigsten Falle, höchstens als „Mittel“, „Stoff“, „geistige Atmosphäre“ des Erziehungsaktes in Rechnung gesetzt; es wird also in Formen und Vorstellungen aufgefaßt, die ihm, entgegen dem wirklichen Sachverhalt, eine untergeordnete und lediglich dienende Stellung anweisen, derart, daß es höchstens unter dem Gesichtspunkt der technischen Brauchbarkeit gewürdigt wird. So erhält denn auch gerade von seiten dieser Betrachtungsweise her jene „Technisierung“ des pädagogischen Denkens und Handelns wesentliche Unterstützung. Vor ihren Irrungen schützt nur die Einsicht, daß die Kategorie Mittel-Zweck, die für das Verhalten des Menschen gegenüber der außermenschlichen Wirklichkeit die herrschende ist, denjenigen Verflechtungen und Verschränkungen nie und nimmer gerecht werden kann, die denselben Menschen mit der menschlich-geistigen Gesamtwirklichkeit zusammenschließen, am wenigsten aber demjenigen Vorgang angemessen ist, der ebensowohl durch diese Gesamtwelt bedingt ist, wie er andererseits ihre Erhaltung und Fortentwicklung bedingt: dem Vorgang der Erziehung.

Ist aber die wechselseitige Verschränkung und Gleichursprünglichkeit des individuellen und des kollektiven Moments auch für die Erziehungswirklichkeit anerkannt, dann muß auch notwendig der oben entwickelte Gedanke hier gleich seine Gültigkeit bewahren — der Gedanke, daß innerhalb der Welt des menschlichen Geistes Seinerfassung und Sollensbestimmung miteinander und durcheinander gegeben sind: dann heißt es auch die Forderung ins Bewußtsein erheben, die in dieser Einsicht eingeschlossen ruht. Als wir oben den geistigen Prozeß verfolgten, in dem Objekt und Ziel des pädagogischen Handelns Gestalt gewinnen, da war es immer wieder das zu erziehende Einzelwesen, das wir im Auge hatten. Aber damit befanden wir uns, der Perspektive unserer Betrachtung entsprechend, im Banne eben der individualistischen Auffassung, deren Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit uns klar wurde. Sind Erziehungsgemeinschaft und Zögling Momente von gleicher Ursprünglichkeit, gleicher Bedeutung, ja, werden und sind beide in Wahrheit nur miteinander und durcheinander, dann muß auch die ganze Bewegung des pädagogischen Gedankens von Anbeginn an sich auf diese Doppelgebilde hin oder, richtiger gesprochen, auf diese zwei Ansichten eines in sich einheitlichen Lebensprozesses hin einstellen und muß davon abgehen, die ganze Zielbestimmung

Die Verschränkung.

in den Bereich des Individuums hinein zu verlegen. Sie muß vielmehr von der grundlegenden Einsicht ausgehen, daß, wie es kein Sein des geistigen Einzelwesens gibt ohne das Sein der geistigen Gemeinschaft, so auch kein Sollen des Einzelwesens gesetzt werden darf unabhängig von einem Sollen der Gemeinschaft, daß die ideale Gestalt, der es den Zögling entgegenzuführen gilt, bedingend und bedingt zusammengehört mit der idealen Gestalt, der die Erziehungs-gemeinschaft zustrebt — und dies alles nicht etwa so, daß das eine zu dem anderen hinzuträte, auf dem anderen sich aufbaute, aus dem anderen sich herleitete, sondern so, daß, ideal gedacht, in jedem einzelnen Moment der Erziehungswirklichkeit Sein und Sollen wie des Individuums so der Gemeinschaft sich in einem Akt der Auffassung als lebendige Bewegung dem geistigen Auge darbieten müßten. Dächten wir uns einen Erzieher von göttlich umfassendem Geist, er müßte in seinem Zögling allezeit zugleich das geistige Ganze sich gegenüber sehen, er müßte in jeder Regung strebenden Lebens wie die Auswirkung und Verheißung persönlicher Form so auch Bewährung und Gestaltung gemeinsamer Geistigkeit erspüren und aus solch umfassender Einsicht heraus helfend und fördernd eingreifen. Dem beschränkten Menschengestalt ist solche Zusammenschau versagt; er muß, was in Wahrheit lebendige und unauflösbare Einheit ist, in verschiedenen Ansichten stückweise sich zu erschließen suchen. Läßt er diese sich wechselseitig ergänzen und berichtigen, dann bleibt er vor den Irrungen bewahrt, zu denen eine Betrachtung von nur einer Seite her notwendig verführt. So bedarf denn auch jede Festlegung eines individuellen Erziehungsziels der Erweiterung und Ergänzung durch den Ausblick auf das geistige Ganze, das in dem Individuum, in dem das Individuum sich gestaltet, wie umgekehrt keine Ordnung gemeinsamer Erziehungsaufgaben über das Recht der individuellen Besonderheit hinweggehen darf, ohne welche kein gemeinsames Geistesleben sein kann.

Mit der Einsicht in die Struktur der geistigen Welt wird gleichzeitig deutlich, daß die zwei Tatbestände, die nach unserer einleitenden Betrachtung der „wissenschaftlichen“ Begründung der Pädagogik im Wege stehen — das irrationale Element der Persönlichkeit und der konkrete Gehalt der besonderen Kulturlage — in Wahrheit ein und derselbe Tatbestand sind, nur von zwei verschiedenen Seiten her betrachtet. Die unberechenbare Einmaligkeit der Persönlichkeit und die unberechenbare Einmaligkeit des geistigen Gesamtgehaltes, sie sind ja nicht anders als miteinander und durcheinander, und gerade der Kulturakt der Erziehung ist nichts anderes als der immer erneute Dienst an dieser wechselweisen Erfüllung.

III. Pädagogik und Kulturphilosophie. Aber scheint es nicht, als müsse mit der Anerkennung dieser vielverschlungenen Verflechtungen der geistigen Welt, die nun auch noch zwischen dem oben unterschiedenen individuellen und kulturellen Moment eine ganz und gar nicht rationalisierbare Beziehung stiften, jeder Gedanke an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theorie der Pädagogik in sich zerfallen? Verfließt nicht hier alles so ins Un-

faßbare und Unformulierbare, daß schließlich nur ein rein intuitives Verhalten weiter führen kann?

Wäre dem wirklich so, unsere ganze bisherige Erörterung wäre unmöglich gewesen. Denn sie selbst ist doch nichts anderes als der Ansatz zu einem Versuch, die eigentümliche Struktur der für die Erziehungswirklichkeit bestimmenden Zusammenhänge begrifflich zu erfassen. Nicht ein regelloses Nebeneinander oder vielmehr Durcheinander individueller Geistesgestalten ist es ja, das wir erblicken, sondern das organische Ineinanderwachsen geistiger Lebensbewegungen, von denen keine ohne die andere sein kann; was vor unser Auge trat, war nicht ein Chaos des äußerlich und zufällig Zusammengeratenen, sondern ein Kosmos des innerlich und wesenhaft Zusammengehörigen, innerhalb dessen nicht eine einzige Gestaltung rein aus dem Nichts entsprungen dasteht, vielmehr ein jedes nur kraft seiner Eingliederung in den Lebenszusammenhang des Ganzen das ist, was es ist. Freilich: kein wohlgeordnetes Gefüge rationaler und allgemeingültiger, stets wiederkehrender Beziehungen wurde uns kenntlich, vielmehr die eigentümliche Ordnung und Gliederung eines lebendigen Prozesses, innerhalb dessen jede Einzelercheinung ebensowohl aus dem Alten hervorsprießt, wie auch ein Neues zur Wirklichkeit führt. Indem wir diesen Prozeß uns zu vergegenwärtigen suchten, befanden wir uns auch bereits im Umkreis der theoretischen Erwägungen, auf denen nun andererseits die vollbewußte pädagogische Praxis fußt. Denn dies ist ja das eigentümliche Grundverhältnis, daß Erziehung ebensowohl das Bestehen dieses Zusammenhangs voraussetzt, wie er andererseits nur durch ihre Wirkung bestehen kann. Im Gang der pädagogischen Theorie wird diese Wechselbeziehung dadurch bemerklich, daß sie auf der einen Seite, um die Wirkungsmöglichkeiten des pädagogischen Handelns zu ermessen, sich über den Gesamtzusammenhang des geistigen Werdens schauend zu erheben versucht, und dann doch auf der anderen Seite, sobald sie eben diesem Handeln dienen will, sich dem gleichen Zusammenhang als Glied einfügt. Jene erste Aufgabe war es, in deren Verfolgung wir dazu gelangten, den Strukturzusammenhang der geistigen Welt zur Klarheit zu bringen.

Indessen — weil die allgemeine Einsicht, zu der wir auf diesem Wege gelangten, nichts weniger als eine allgemeingültige, allenthalben anwendbare Regel darstellt, vielmehr zunächst einmal das auf konkrete Erfüllung angewiesene Schema einer Gesamtanschauung bietet, darum kann sie als solche noch nicht dem pädagogischen Handeln, das stets einer ganz bestimmten Situation gegenübersteht, Wege weisen. Hier gilt es jene allgemeine Einsicht so weit zu konkretisieren, daß bestimmte, greifbare Ziele hervortreten, und doch in allem jener Grunderkenntnis ihre Auswirkung nicht zu verkürzen. Es gilt mithin Bedacht darauf zu nehmen, daß keiner der in ihrer Wechselbedingtheit erfaßten Seiten des Erziehungsvorgangs ihr Recht geschmälert wird, daß ebensowohl die Individualität des Zöglings wie die Gesamtindividualität des Kulturkreises in Seinserfassung und Sollensbestimmung ihr gebührendes Gewicht erhalten. Dabei ist nun nicht zu verkennen, daß beide Seiten, wenn auch

Die Struktur der geistigen Welt.

Die Konkretisierung.

an ursprünglicher Bedeutung einander gleich, doch keineswegs unter gleichen Voraussetzungen und Bedingungen in der Gesamtanschauung ihren Platz finden. Denn einmal ist, wie wir bereits sahen, die unbefangene Blickeinstellung geneigt, das Kollektive als bloßes Material oder gar als selbstverständliche, der Prüfung nicht bedürftige Voraussetzung in den Hintergrund zu drängen, während umgekehrt der Zögling ohne weiteres sich die ihm gebührende Beachtung erzwingt; es wird also nur eine nachdrückliche und bewußte Berichtigung imstande sein, die beiden Teile ins Gleichgewicht zu setzen. Noch bedeutsamer aber ist ein zweites. Wer in die lebendige Wesenheit eines einzelnen Menschen möglichst tief eindringen will, der wird danach trachten müssen, seine Selbstoffenbarungen in einem solchen Umfange zu ermitteln oder zu beobachten, daß aus ihnen insgesamt das Bild seiner Entwicklung konstruiert werden kann. Genau so wird, wer das Lebensganze einer Kulturgemeinschaft verstehen will, sich nicht damit zufrieden geben dürfen, wenn er einen zeitlich und sachlich begrenzten Bestand von Kulturleistungen vor Augen hat, vielmehr ihre Objektivationen in möglichster Breite und Tiefe, d. h. nach ihrer sachlichen Auseinanderlegung und ihrer zeitlichen Erstreckung vornehmen und den in ihrer Gesamtheit erst sich offenbarenden Lebenszug herausarbeiten müssen. Eine solch umfassende Überschau wird hier genau so unerläßlich sein wie dort: denn genau wie für das Einzelich, so kann auch für die Gemeinschaft ihr ideales Sollen sich nicht zur Klarheit erheben, so lange ihr Sein nicht wirklich erfaßt wird, und nur in dem Maße wird ein ihr gesetztes Sollen Aussicht auf Verwirklichung haben, wie es mit der Ergründung ihres Seins in Wechselbeziehung steht. Nun greift aber die hiermit erhobene Forderung ebensoweit über das im Hinblick auf das Einzelich Notwendige hinaus, wie die Lebenseinheit des Kulturganzen extensiv und intensiv das individuelle Dasein hinter sich läßt. Werden, Wachsen und Sein einer Kulturgemeinschaft offenbart sich nur dem, dem ihre Geschichte offenliegt; so geht der Weg zu ihrem Verständnis von vorne herein durch das Gebiet der Wissenschaft hindurch. Des weiteren aber ist es mit der bloßen Schau des Gewesenen und Geleisteten, sei sie auch noch so umfassend, nicht getan. Auch hier muß, eben weil die Ergründung des Seins der Bestimmung des Sollens zudrängt, so umgekehrt das vorstehende Sollen das Bild des Seienden mit seiner verwirrenden Gestaltenfülle ordnen, gliedern, mit Wertakzenten versehen und auf die gestaltende Tat hin ausrichten — und auch hier bedarf es einer bewußten und methodischen Besinnung auf die Prinzipien, nach denen die Verbindung des schauenden und des schaffenden Geistes sich herstellt. Philosophie als Weisheit des bewußten Lebens, Geschichte als Wissen vom kulturellen Schaffen — sie vermählen sich in der Kulturphilosophie. In ihr besinnt sich der Wille zur Selbstgestaltung im Erschauen dessen, was er war und ist, auf das, was er sein soll, deutet er im Erstreben dessen, was er sein soll, hinwiederum das, was er war und ist. So ergibt sich das, was angesichts des beschränkten Einzelwesens die unreflektierte Zusammenschau lebendiger Selbstbezeugung unmittelbar leistet, gegenüber dem Kulturganzen erst als Frucht reifer, umfassender und höchst

Bedeutung der
Geschichte.

bewußter Besinnung. Und erst wo das hier eroberte helle Bewußtsein vom kulturellen Lebenstrieb des geistigen Ganzen ineinanderfließt mit dem ahnenden Ergründen der in individuellen Menschenwesen sich regenden Gestaltungskräfte — erst da entsteht ein Leitbild pädagogischen Handelns, das durch seinen lebendigen Gehalt den Zusammenhängen der Erziehungswirklichkeit in der Tat völlig Genüge tut.

Aber hebt sich denn nun nicht in einer Gesamtanschauung, der es wirklich gelingt, derart das Ganze der Kulturbewegung in allen seinen Verzweigungen zu umspannen, schließlich doch jene individuelle Bedingtheit auf, in der wir oben eine unaufhebbare Eigentümlichkeit der pädagogischen Gedankenbewegung zu finden meinten? Ist mit ihr nicht eine wirklich „objektive“ Begründung und Sicherung der pädagogischen Theorie erreicht? Verstehen wir „objektiv“ in dem oben festgelegten Sinne, dann ist diese Frage zu verneinen. Denn sei eine solche kulturphilosophische Zusammenschau noch so umfassend und tiefdringend, sie wird erst dann aus einer Anhäufung registrierter Tatsächlichkeiten zu einem in sich einheitlichen, zusammenhängenden und verständlichen Gesamtbilde, sie wird vollends erst dann tauglich, dem Gestaltungswillen zur Klarheit und Sicherheit zu verhelfen, wenn die synthetische Kraft der Persönlichkeit alles einzelne derart zusammenschließt und ordnet, daß es als Teilstrahl einer zielgerichteten Einheitsbewegung kenntlich wird — ja, je verwirrender die Mannigfaltigkeit der Gesichte ist, um so mehr bedarf es der formenden Kraft, die in das bunte Gewirr diejenigen Grundlinien einzeichnet, die vom Vergangenen durch den Andrang des Gegenwärtigen hindurch zur Schöpfung des Zukünftigen hinüberleiten. Zur überindividuellen Lebenseinheit des Kulturganzen findet den Zugang nicht der analysierende, objektivierende Verstand, sondern nur die individuelle Lebenstotalität in ihrer schöpferischen Kraft. Daß aber diese Formung durch selbsteigene Kraft nicht zur Willkür und Vergewaltigung des Objekts werde, dafür bürgt neben der Weite und Tiefe der Ausschau, die selbstverständliche Voraussetzung ist, ein zweites: daß auch der selbstherrlichsten Persönlichkeit doch eben ihr erfülltes Sein nur aus dem weltweiten Zusammenhang heraus erwachsen ist, den sie nunmehr im Bilde sich vor Augen stellt. Wenn das Ich sich schauend über den Strukturzusammenhang der Kultur auszubreiten und zu erheben sucht, schließlich ist es zu solchem Tun doch eben nur kraft seiner Eingliederung in diesen selbst befähigt — und das Ergebnis dieser Schau ist schließlich kein anderes als das vollbewußte Sicheinstellen in das Wirkungsganze dieses Zusammenhangs. Nicht Auslöschung, sondern Vertiefung und Läuterung der Subjektivität ist der Weg, der die pädagogische Besinnung zu den entscheidenden Einsichten führt.

Persönlichkeit
und Kultur-
gemeinschaft

IV. Kultur und Kulturgebiete. Mit der Konkretisierung des allgemeinen Strukturschemas zu dem Lebensganzen einer bestimmten Kulturlage ist die pädagogische Gesamtbetrachtung noch keineswegs am Abschluß derjenigen Erwägungen angelangt, die zur inhaltlichen Erfüllung des Erziehungszieles führen. Soll sie auch stets den Blick gerichtet halten auf das Ganze

des Zöglings wie der Kulturgemeinschaft, so ist doch Erziehung vor allem einmal Handeln, und da Handeln dem Wesen der Sache nach immer in einer konkreten Situation und an einer bestimmten Stelle ansetzen muß, so kann die Pädagogik es nicht genug daran sein lassen, eine wenn auch noch so reiche und lebensvolle Gesamtansicht ihres Objekts gewonnen zu haben. Solches würde nur dann genügen, wenn sie mit der reinen Schau des Seienden und des Sein-sollenden bereits am Ziele wäre. In Wahrheit aber soll sie ja gerade das Sein-sollende aus dem Seienden in tätigem Zugreifen herauswachsen lassen, und da bedarf es notwendig der besonderen Ansatzpunkte für die praktische Arbeit. Solche braucht nun aber die Pädagogik nicht etwa gleichsam aus dem Nichts zu schaffen: sie sind ihr in der konkreten Gestalt des kulturellen Ganzen bereits gegeben. Hatten wir bisher dieses Ganze vorzugsweise im Hinblick auf diejenigen Eigenschaften seines inneren Aufbaus betrachtet, die durch das eigentümliche Ineinandergreifen der Lebenseinheiten bedingt sind, so ist für das pädagogische Tun nicht minder wichtig eine andersartige Selbstgliederung des kulturellen Ganzen, die durch die besondere Art und Richtung der kulturellen Arbeit und das in ihr begründete System der Kulturleistungen hervorgerufen wird — eine Gliederung, die in unserer bisherigen Betrachtung insofern schon bedeutsam hervortrat, als die wesentlichsten unter den teleologischen Ordnungsprinzipien des geistigen Lebens in ihr begründet sind. Die Arbeit an und in der Kultur läßt aus dem an sich einheitlichen Lebensgrunde der Gemein-

Kulturgebiete schaft eine immer reicher sich differenzierende Mannigfaltigkeit von Kulturgebieten hervorgehen, von denen ein jedes durch den sachlichen Gehalt, der es erfüllt, eine nach besonderen Gesetzen und Ordnungen aufgebaute Welt bildet. Religion, Kunst, Wissenschaft, Technik, Sittlichkeit, Sitte, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft — sie alle treiben ihre Gestaltungen und Objektivationen zwar aus demselben unzerlegbaren Grunde des gemeinsamen Lebens hervor, aber scheiden sich doch schließlich durch die Besonderheit der Gegenstände, denen ihr Bemühen gilt, der Lebensbezirke, in denen sie Gültigkeit haben, mit zunehmender Deutlichkeit voneinander und stehen so schließlich der Betrachtung als ein „Nebeneinander“ verschiedener Geistesgestaltungen gegenüber. Notwendig muß jede Einwirkung, sie mag noch so sehr im letzten Grunde der Lebenstotalität gelten, ihren Weg durch diese entfaltete Vielheit der Kulturgebiete nehmen, nach deren Maßgabe und unter deren richtunggebendem Einfluß sich alles konkrete Kulturleben, jede Gemeinschaft und jede Persönlichkeit entfaltet und gestaltet. Somit sieht sich die pädagogische Theorie in ihrem

Kulturgüter. Fortgange an die Mannigfaltigkeit der Kulturgüter verwiesen, in denen der Kulturkreis sein Inneres zerlegt und objektiviert hat. Da sie nicht auf reines Hinnehmen, sondern auf Zielsetzung angewiesen ist, so sucht sie im Kreis der Kulturgüter die in ihm enthaltenen Kulturwerte; sie sucht die Normen, an denen der überkommene Kulturbesitz zu messen wäre, damit seine Bedeutung für die pädagogische Zielbestimmung sich enthülle. Allgemeine Wertphilosophie und die besonderen normativen Wissenschaften wie insbesondere Ethik, Ästhetik, Logik bieten hier ihre Antworten an, sehr oft mit dem An-

spruch auf eine unbedingte Allgemeingültigkeit, wie wir sie im Bereich unserer bisherigen Erörterungen immer wieder ablehnen mußten. Bezieht sich dieser Anspruch auf den konkreten Gehalt der in den verschiedenen Kulturgebieten erarbeiteten Güter des geistigen und sittlichen Lebens, so setzt er sich in einen unlösbaren Widerspruch zu der oben entwickelten Auffassung, nach welcher das Subjekt sich niemals in reiner Betrachtung aus dem konkreten Lebenszusammenhang der Kultur ablösen und von einem Standpunkt außerhalb ihrer aus prüfen und richten kann. In einer bestimmten Einschränkung hingegen kann er sehr wohl mit dieser Auffassung zusammen bestehen. Von allgemeiner Gültigkeit ist einmal die Erkenntnis, das für alles kulturelle Schaffen entscheidend ist die Setzung eines Seinsollenden, dessen Norm als überpersönliches Gebot empfunden wird, das Hinausstreben über das Seiende zu einer Gestaltung im Sinn dieser Norm, oder, wie wir mit gewissen Philosophen sagen können: das stete Sichstrecken des Wirklichen zur „Idee“ als dem im Unendlichen liegenden Ziel der Selbstbewegung des Geistes. Aber auch wenn wir uns bis in die Gebiete hinein begeben, in die sich dieses Streben besonders, fehlt es nicht an gewissen Einsichten allgemeiner Art. Jedes Kulturgebiet verdankt seine Entstehung einer allgemeinen und, soweit wir sehen können, notwendigen Grundrichtung des menschlichen Verhaltens; indem diese Richtung sich an einem „Gegenstand“ erprobt und betätigt, muß sie sich gewissen Voraussetzungen und Notwendigkeiten fügen, unter deren Herrschaft das betreffende Gebiet nach seinem sachlichen Inhalt steht, Voraussetzungen, die, mit Kant gesprochen, den betreffenden Gegenstand erst „möglich machen“. Wer wissenschaftlich forscht, künstlerisch bildet, religiös erlebt, der kann gar nicht anders als in seinem Tun bestimmten Bedingungen genügen, deren Erfüllung erst seinen Gegenstand zu einem wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen macht. Es unterstehen also die jedem Kulturgebiet angehörigen Gebilde einem gewissen Strukturgesetz, dessen allgemeine Formulierung freilich nicht immer leicht ist. Was aber für unseren Zusammenhang entscheidend ist: sei dieses Strukturgesetz auch noch so erschöpfend erfaßt, es bietet nicht nur keinen Maßstab der Bewertung für die konkreten Kulturgebilde, die im Rahmen dieses Allgemeinen sich geformt haben, sondern vor allem auch keinerlei Hinweis, nicht eine einzige Richtlinie für das kulturelle Wollen, das das bereits Geschaffene zu neuer Gestaltung fortzuführen trachtet und das auch die Seele jeder pädagogischen Zielbestimmung bildet. Denn dieses Strukturgesetz — es ist eben kein Gesetz des Lebens, sondern ein Gesetz der Sache. Als wir den Strukturzusammenhang des Lebensganzen zu erfassen suchten, da fanden wir mit der Seinerfassung die Sollensbestimmung untrennbar verbunden, weil ja Leben selbst nichts anderes ist als stete Fortbewegung von dem, was ist, zu dem, was werden soll. Der Strukturzusammenhang des Kulturwerks hingegen ist nicht mehr als das Gesetz des Geschaffenen, des Fertigen und Abgeschlossenen, eben des „Werks“. Wenn im Fortgang der Kulturbewegung das Neue an das Vorhandene sich ansetzt, dann gehorcht es in seinem Entstehen nicht dem Gebot der Sache, sondern den Antrieben, die

Das sachliche
Gesetz.

den Tiefen des Lebensganzen entstammen, während das Gesetz der Sache erst dann, wenn dieser ursprüngliche Drang im Werk sich ausformt, seine Mitwirkung erzwingt.

Sache
und Leben.

Es muß also Bewertung wie Fortführung des Kulturwerks immer wieder aus der Totalität des Lebens entfließen, kann nie auf rein sachlich formulierte und allgemeingültige Normen zurückgeführt werden. Aussichtslos sind deshalb alle Versuche, den Drang zu geistiger Gestaltung, der wie in allem kulturellen Schaffen, so auch im Streben nach Bildung des Geistes lebt, nach allgemeinen Normen zu regeln und auf allgemeingültige Ziele hinzulenken. Sie müßten die Allgemeingültigkeit mit inhaltlicher Entleerung bezahlen. Im gesamten Bereich kulturellen Schaffens bilden nur diejenigen Hervorbringungen eine Ausnahme hiervon, deren eigenes Strukturgesetz gerade die rationale Gesetzmäßigkeit des Inhalts ist: also vor allem diejenigen Inhalte der Erkenntnis und des Denkens, deren Eigenart in eben dieser methodischen Bestimmtheit beruht. Nichts aber könnte lehrreicher sein als die Tatsache, daß selbst innerhalb der hiermit bestimmten sachlichen Grenzen der Fortgang der geistigen Bewegung nur aus dem Grunde der Lebenstotalität heraus sich vollzieht, das Gesetz der Sache hingegen erst in Formulierung und kritischer Beurteilung der Leistung sich bewährt.

Die
Rangordnung.

Wenn also die pädagogische Überlegung sich vom Ganzen der konkreten Kulturlage her in abermaliger Verengerung der Fragestellung den einzelnen Kulturgebieten und den durch sie hervorgebrachten Kulturgütern zuwendet, so hat dies nicht zur Folge, daß nunmehr allgemeine, rein sachliche Maßstäbe an die Stelle der konkreten kulturphilosophischen Gesamtanschauung träten; vielmehr bleibt diese Gesamtanschauung als solche für die Auffassung und Bewertung jedes einzelnen fortgesetzt bestimmend, so zwar, daß sie nun ihrerseits im Eindringen in dieses einzelne und im Erfassen seines sachlichen Gesetzes sich weiterhin klärt, vertieft, unter Umständen auch berichtigt. Und zwar ist es nun, wo immer diese Musterung der Kulturgüter auf pädagogisches Handeln abzielt, mit einem bloßen Durchwandern des Reichs der kulturellen Hervorbringungen nicht getan. Gilt es doch vor allem einmal zu bestimmen, innerhalb welches Kulturgebiets und mit welchen Hervorbringungen dieses Gebiets die Erziehung ihr Werk in Angriff nehmen soll: hier ist also eine Wahlentscheidung ganz bestimmter Art zu treffen. Mit ihr ist dem Subjekt eine Entschlossenheit der persönlichen Stellungnahme zugemutet, zu welcher jene kulturelle Überschau ganz und gar nicht nötigte. In der Wirklichkeit des erzieherischen Handelns spitzt sich eben letzthin alles auf die Tat zu: und so muß sich denn gerade in dem Fortgang der Überlegungen, die dem Erzieherwillen dienen, das persönliche Moment, das jener Überschau von Anbeginn an innewohnte, mit immer mehr wachsender Entschiedenheit herausarbeiten und zum Zielbewußtsein klären. Kommt es zu dieser bewußten Selbstbesinnung, dann ergibt sich also notwendig eine Rangordnung der Kulturgebiete und Kulturgüter, die zunächst einmal nur Ausdruck der Stellung ist, die die erziehende Individualität bzw. die Erziehungsgemeinschaft gegenüber diesen Gütern einnimmt.

V. Kulturgut und Bildungsvorgang. Aber auch eine im einzelnen durchgeführte Rangordnung der verfügbaren Kulturgüter würde der pädagogischen Fragestellung wesentliche Entscheidungen noch offen lassen. Vergessen wir nicht, daß ihr Bildung, und zwar Bildung des ganzen Menschen, am Herzen liegt. Bildung aber ist nie nur Zustand, sondern lebendige Bewegung. Ein Kulturgut mag dem Betrachtenden und Genießenden die höchsten Wertqualitäten offenbaren, damit ist noch nichts über die Frage ausgemacht, was es für den Prozeß der Bildung bedeutet. Mithin fallen die Begriffe Kulturgut und Bildungsgut nicht zusammen: dieser ist enger als jener. Welches aber sind die Kriterien der Scheidung?

Ob ein Kulturgut den Anforderungen des Bildungsprozesses angemessen ist, das wird sich nie aus einer Prüfung seines Gehalts, wie er fertig vorliegt, ermitteln lassen. Es soll sich der inneren Bewegung des lebendigen Ganzen einfügen: zu solcher Bestimmung ist es zunächst grundsätzlich deshalb tauglich, weil es, wie wir wissen, selbst Niederschlag aus der Bewegung eines lebendigen Ganzen, nicht bloße Ausgestaltung sachlicher Notwendigkeiten ist. So wird es das erste sein müssen, daß wir von dem abgeschlossen vorliegenden Ergebnis zurückgehen auf den lebendigen Prozeß, der es entstehen ließ. Dabei werden wir vor allem den Weisungen folgen, die in der sachlichen Struktur des Kulturguts enthalten sind, denn nur unter Berücksichtigung dieser Weisungen hat ja das Kulturgut Wirklichkeit werden können. Nicht nur das Denken, sondern jede Kulturleistung hat ihre innere Logik, aus deren Geboten der Prozeß des kulturellen Schaffens rückwärts erschlossen wird. Aber wer den Bildungsgehalt eines Kulturguts erschließen will, tut nicht genug, wenn er nur am Faden seiner sachlichen Bedingtheit entlang geht. Denn wie dieses Gut aus dem Grunde der Lebenstotalität hervorgegangen ist, so soll es auch umgekehrt im Bildungsprozeß in eine solche Lebenstotalität hinein seine Wirkung entfalten, nicht ein rein sachlich begrenztes Vermögen entstehen lassen. Jedes Kulturgut hat, abgesehen von seinem Sachgehalt, eine Lebensbedeutung, durch die es sich der Ganzheit der inneren Entwicklung einfügt. Für den Techniker ist seine Aufgabe, für den Forscher sein Problem, für den Künstler sein ästhetischer Vorwurf nicht bloße „Sache“, sondern sinngebendes Zentrum der Lebensgestaltung, in dem sich die vielseitigsten Antriebe sammeln und von dem die vielseitigsten Wirkungen ausstrahlen. Leicht erkennt man, daß innerhalb der verschiedenen Kulturgebiete Sachstruktur und Lebensbedeutung keineswegs in gleichem Verhältnis zueinander gelagert sind, daß sie in völliger Scheidung nebeneinander bestehen und bis zur völligsten Durchdringung zusammentreten können. Durchschreiten wir etwa die Reihe: technisches, naturwissenschaftliches, kulturwissenschaftliches, künstlerisches, sittliches, religiöses Kulturgut, so sehen wir Lebensbezug und Sachgehalt von einem wohlgeschiedenen Auseinander her sich immer mehr ineinander verschlingen. Entsprechend wandelt sich denn auch die innere Einstellung, in der der Bildungsgehalt des Kulturguts erschlossen wird. Die Erzeugung des reinen Sachgehalts wird „konstruiert“, der Lebensbezug nacherlebend „verstanden“. In jener Reihe fügt sich zuneh-

Die Erzeugung
des Bildungsguts.

mend die Konstruktion, die zunächst rein in sich vollendet wird, dem verstandenen Erlebnisganzen ein, um sich schließlich in ein Erschauen und Erfühlen des Unaussagbaren aufzulösen. Hier wie dort aber muß, wenn nach Bildungsmöglichkeiten gefragt wird, die Einordnung in das Lebensganze der herrschende Gedanke sein. Denn das Bildungsgut muß vor allem erlebt sein, um zu voller Wirkung zu gelangen.

Die jugendliche
Bildsamkeit

Aber auch mit dieser Verflüssigung der starren Kulturgebilde in den lebendigen Prozeß ist den Erfordernissen des pädagogischen Gedankens noch nicht voll Genüge geschehen. Denn diejenige seelische Wirklichkeit, auf die jene das Kulturgut bezieht, ist die des „Allgemein-Menschlichen“, was hier in Wahrheit bedeutet: diejenige menschliche Schicht, der das Kulturgut entstammt. Damit fehlt dieser Betrachtung die Beziehung gerade auf diejenige menschliche Sondergruppe, der das Kulturgut als Bildungsgut zugeführt werden soll: auf die Jugend. Selbst wenn Sachstruktur und Lebensbeziehung des Kulturguts durchleuchtet sind, ist keineswegs die Frage entschieden, ob diese Sachstruktur auch im jugendlichen Geist, diese Lebensbedeutung auch im jugendlichen Leben zur Entfaltung kommen kann. Es gilt also nunmehr wie probeweise jenen lebendigen Prozeß noch einmal mit den Abwandlungen, Abschwächungen, Hemmungen, Umwegen ablaufen zu lassen, die einerseits das unentwickelte Fassungsvermögen hinsichtlich der sachlichen Abfolge, andererseits die jugendliche Eigenart und Richtung des Erlebens und Verarbeitens hinsichtlich der Lebensbedeutung erwarten läßt: kurz, das Kulturgut ist in Beziehung zu setzen zu dem Ganzen der jugendlichen Seelenentwicklung. Es liegt auf der Hand, wie sehr sich im Lichte einer solchen Seelenlehre die Auffassung und Einschätzung der Kulturgüter modifizieren muß. Ein eigentümlicher Komplex von wechselseitig sich tragenden und erhellenden Erwägungen, dessen Bestandteile sich nur selten zu gesondertem Bewußtsein zu erheben pflegen, führt zur Entscheidung der hier zu lösenden, nichts weniger als einfachen Fragen.

Es bleibe nicht unbeachtet, daß auch mit der zuletzt behandelten Wendung die pädagogische Überlegung sich nicht etwa vom Boden der kulturphilosophischen Gesamtanschauung ablöst und in ein sachlich abgegrenztes Sondergebiet begibt. Denn auch die Jugend, nach deren seelischem Vermögen und Verlangen das Bildungsgut zu bewerten ist, will für diesen Zweck zuerst einmal „verstanden“ sein, und zwar verstanden als eigenartige und eigenwertige Sondergruppe innerhalb der Kulturgemeinschaft, deren geistigen Gehalt sie in ihrer Weise individualisierend spiegelt. Nicht als Summe von Naturwesen, sondern vorgeformt durch die tausendfachen Einflüsse des kulturellen Ganzen tritt die Jugend in die Bildungsarbeit ein, und auch in deren Fortgang untersteht sie unausgesetzt dessen mächtigen Einwirkungen. Auch hier erhellt nichts deutlicher die Sachlage als der Ausblick auf die Art und Weise, wie die jugendliche Seele von ihrer ersten geistigen Regung an sich derart im Bann der Muttersprache entfaltet und gestaltet, daß kein seelisches Trachten sich in völliger Unabhängigkeit von ihren Weisungen fassen und klären kann.

Bleibt demnach jedes Urteil über Bedeutung und Nutzbarkeit eines Bildungsguts abhängig von der Auffassung des konkreten Kulturgutes, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß im Rahmen dieser konkreten Gesamtanschauung gewisse Erwägungen und Tatbestände relativ allgemeiner, regelhafter Art in die Gesamtüberlegung Aufnahme finden. Solches ist zunächst überall da der Fall, wo der „formale Bildungswert“ eines Kulturgutes ermittelt und in Rechnung gesetzt wird, d. h. wo gewisse Bildungswirkungen aus der Gesamtwirkung eines Bildungsgutes herausanalysiert werden, die nicht an dessen inhaltlichen Sondercharakter gebunden sind, sondern über einen weiteren Bereich von Kulturleistungen hinweg gleichmäßig sich fruchtbar erweisen, und zwar deshalb, weil die Arbeit an dem betreffenden Bildungsgut zur „Mitübung“ jener allgemeinen Funktionen führt. Es liegt im Wesen der pädagogischen Fragestellung begründet, wenn jene Analyse unter der Leitung teleologischer Gesichtspunkte, also im Hinblick auf allgemein geforderte „Leistungen“ erfolgt. So hat man in der „Intelligenz“ eine komplexe geistige Funktion herausgehoben, die sich als Fähigkeit der geistigen Anpassung an neue Aufgaben gleichviel welcher Art über eine beträchtliche Breite kultureller Aufgaben hin als gleichmäßig unentbehrlich bewährt. So kann man von einer allgemeinen Übung des „Willens“ sprechen, sofern man unter diesem nichts weiter versteht als das allgemeine Vermögen, die eigenen Entschlüsse auch starken inneren oder äußeren Hemmungen zum Trotz zur Ausführung zu bringen — ein Vermögen, das, wie man sieht, an Aufgaben von inhaltlich verschiedenstem Charakter geschult und gestärkt werden kann. Durch Isolierung dieser formalen Funktionen bzw. derjenigen Wirkungen, die die verschiedenen Bildungsgüter gerade hinsichtlich ihrer Schulung versprechen, gewinnt das Gesamturteil über den Wert eines Bildungsgutes beträchtlich an Klarheit und Sicherheit.

Formale
Bildungswerte.

Während die hiermit gekennzeichneten Einsichten allgemeiner Art immer noch durch eine Analyse des Bildungsvorgangs gewonnen werden, die dessen innerlich-sachliche Struktur zum Ausgangspunkte nimmt, so gesellt sich ihnen eine zweite Klasse von mehr oder minder „gesetzlichen“ Erkenntnissen hinzu, die auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Forschungsweise gewonnen werden. Auch die exakte, „erklärende“ Psychologie muß gehört werden, wo es sich um die allgemeine Beschaffenheit der seelischen Funktionen handelt, die beim Bildungsprozeß ins Spiel treten. Doch darf dabei eines nicht übersehen werden, was besonnenen Vertretern dieser Disziplin nie entgangen ist. Nicht nur bleibt diese Wissenschaft in ihren letzten Fragestellungen — man denke etwa nur an die sprachlich-begriffliche Fixierung der seelischen Funktionen — gebunden an die Besonderheit der kulturellen Lage, innerhalb deren sie entsteht — wie denn die Ausbildung und Pflege dieser Wissenschaft selbst schon ein äußerst kennzeichnendes Kulturphänomen ist —, sondern sie vermag auch im einzelnen nur da befriedigende Antworten zu geben, wo sie verhältnismäßig elementare, isolierbare Erscheinungen zu untersuchen hat; dagegen werden ihre Fragestellungen und Forschungsmittel in demselben Maße

Psychologische
Erkenntnisse.

unzulänglich, ja geradezu unanwendbar, wie die geistigen Vorgänge sich ausdehnen, verwickeln und verinnerlichen. Dies letztere aber ist, wie man sieht, gleichbedeutend mit dem Hervortreten des eigentümlichen Sinns, der die fraglichen Phänomene zusammenschließt, ordnet und damit in eine jeder naturwissenschaftlichen Betrachtung überlegene Sphäre erhebt. Was diese Innenseite des Vorgangs bestimmt, das ist nichts anderes als die Kulturfunktion und der Kultursinn des betreffenden geistigen Gehalts — und somit sehen wir uns auch hier beim Emporsteigen in der Reihe der seelischen Leistungen schließlich unausweichlich in den Bereich der konkreten Kulturlage zurückgeführt, deren Weisungen sich immer wieder als die letztlich maßgebenden erwiesen.

Die Methodik.

Das Ganze der hiernit umschriebenen Untersuchungen gibt aber nicht etwa nur die Entscheidung über den Wertcharakter der Bildungsgüter an sich, es bildet gleichzeitig auch die Grundlage für die Bestimmung derjenigen praktischen Vornahmen, die dazu führen, daß der festgestellte Wertgehalt nun auch wirklich in der pädagogischen Praxis für die Bildung der jugendlichen Seele fruchtbar gemacht wird — kurz, für die Lösung der eigentlich methodischen Probleme, mit denen Erziehung und Unterricht sich auseinanderzusetzen haben. Ihnen in ihre vielfachen Verzweigungen hinein nachzugehen, ist nicht dieses Orts.

Denken wir uns die Gesamtheit der in ihrer sachlichen Bedeutung gekennzeichneten Untersuchungen zu einem idealen Abschluß geführt, dann stände vor unseren Augen eine Mannigfaltigkeit von Bildungsgütern, von denen ein jedes durchleuchtet wäre nach einer sachlichen Struktur und seiner Lebensfunktion im Rahmen des kulturellen Ganzen, in seiner Beziehung zum konkreten Menschen des Kulturkreises überhaupt und insbesondere in seinem möglichen Verhältnis zu den verschiedenen Stufen der jugendlichen Entwicklung, wie sie innerhalb des Kulturkreises vorausgesetzt werden kann — eine Mannigfaltigkeit ferner, innerhalb deren auf Grund eines Ineinanderwirkens von allgemeinen kulturellen und besonderen pädagogischen Wertmotiven eine Rangordnung hergestellt wäre.

VI. Zögling, Erzieher und Kulturgemeinschaft. Könnte eine mit dieser Erkenntnis ausgerüstete pädagogische Einsicht alsbald ans Werk gehen? Sobald sie ein konkretes Menschenkind und nicht das allgemeine Schema des Jugendlichen schlechthin vor sich hat, muß sich neuer Zweifel regen. Ist das Bildungsgut, dessen allgemeine Eignung für eine gewisse Altersstufe der jugendlichen Entwicklung ermittelt ist, nun auch diesem so und so gearbeteten Zögling angemessen und einem anderen, das vielleicht der gleichen Stufe zugeordnet ist, unbedingt vorzuziehen? M. a. W.: Besteht die Rangordnung der Bildungsgüter, wie sie auf Grund allgemeiner Erwägungen hergestellt werde, in dem Sinne unbedingt zu Recht, daß sie für jeden Einzelfall der Erziehung maßgebend sein müßte? Und besonders peinigend wird dieser Zweifel in dem Falle werden, wenn die Summe der einer bestimmten Stufe zugeordneten Bildungsgüter zu groß ist, als daß das jugendliche Umfassungsvermögen

sie alle insgesamt zu bewältigen vermöchte, wenn also notwendig ein Teil von diesen aus dem Erziehungsgang ausgeschaltet werden muß — wie solches im Bereich einer ausgereiften Kultur nur zu oft der Fall zu sein pflegt. So tritt zu der Aufgabe, aus den Kulturgütern die Bildungsgüter auszulesen, die weitere Pflicht hinzu, aus den einer bestimmten Entwicklungsstufe angemessenen Bildungsgütern überhaupt die für einen bestimmten Menschen tauglichen auszusondern. Auch hier gilt es, genau wie in den vorausgegangenen Betrachtungen, das Kulturgut zu dem Ganzen der Seele in Beziehung zu setzen: nur eben mit der doppelten Verengerung des Problems, daß das Kulturgut bereits in seinem Sondercharakter als Bildungsgut festgelegt und das seelische Ganze nunmehr ein bestimmtes Ganzes, nicht das der jugendlichen Seele schlechthin ist.

Aber mit dieser einen Frage verschlingt sich ohne weiteres eine zweite. Sobald die Summe der für die Entwicklungsstufe des Zöglings grundsätzlich tauglichen Bildungsgüter das Umfassungsvermögen des einzelnen übersteigt, sobald also eine Auswahl unter dem Verfügbaren zu treffen ist, muß diese nicht etwa nur im Lichte der Frage erfolgen, ob tatsächlich dieses oder jenes Bildungsgut an und für sich der Eigenart des Zöglings sich vermähle, sie wird vor allem auch das Augenmerk darauf richten müssen, ob denn nun die ausgewählten Bildungsgüter mehr sind als ein bloßes Aggregat, ob sie sich nach ihrem konkreten Gehalt zu einer wirklichen inneren Einheit zusammenschließen. Ist doch der Fall sehr wohl denkbar, daß von verschiedenen Bildungsgütern ein jedes für sich einen bedeutsamen Wertgehalt aufweist und, doch ihr Zusammenwirken auf eine sich entwickelnde Seele ein wertwidriges ist, weil sie nicht aufeinander abgestimmt sind, weil ihre Wirkungen nicht harmonisch ineinandergreifen, sondern einander fremd bleiben oder gar widerstreiten. Und gerade diese innere Einheit des Bildungsstoffs hintanzusetzen ist deshalb durchaus unzulässig, weil ja doch immer wieder ein Ganzes, nicht eine vereinzelte Teilfunktion zu innerlicher Durchbildung geführt werden soll, hierfür aber ein als Ganzes sich zusammengliedernder Bildungsstoff erste Voraussetzung ist. Im Gange solcher Erwägungen wird dann unter Umständen das an sich Vortreffliche einem an sich weniger Vortrefflichem weichen müssen, weil das letztere sich leichter mit dem Übrigen zu einem wohlineinandergreifenden Organismus vermählt. So muß denn diese Bemühung um die Bildungstotalität sich mit jener auf die Brauchbarkeit der einzelnen Bildungsgüter gerichteten Untersuchung auseinandersetzen. Wir sehen, wie sich hier von neuem die Fragestellung gegenüber der oben festgelegten spezialisiert: galt es dort, die Eignung der verschiedenen Bildungsgüter an und für sich für einen konkreten Menschen zu ermitteln, so steht hier die Tauglichkeit einer bestimmten auswählenden Zusammenstellung aus eben diesen Gütern für eben diesen Menschen in Frage: die inhaltliche Einheit des Bildungsguts gilt es mit der dispositionellen Einheit des Zöglings in ein derart harmonisches Verhältnis zu bringen, daß diese an jener sich zu einer möglichst vollkommenen Gestalt entwickelt.

Die Einheit der
Bildungsgüter.

Die
Persönlichkeit.

Die pädagogische Theorie hat die letzte und höchste Aufgabe der Bildung, die hier in Frage steht, im Sinn, wenn sie den Erzieher anweist, den Zögling zur „Persönlichkeit“ oder zur „sittlichen Persönlichkeit“ — „sittlich“ hier in umfassendstem Sinne verstanden — heranzubilden. Es ist dies eine der Zielbestimmungen, die den Vorzug der Allgemeingültigkeit mit dem Nachteil ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit bezahlen. Man wird den schwierigen Begriff der Persönlichkeit in Kürze dahin umschreiben dürfen, daß er die Aufforderung bedeutet, die stets „gegebene“ Einheit des individuellen Lebens zur stets „aufgegebenen“ Einheit des um Kulturwerte zentrierten Lebens emporzuentwickeln. Konkreten Gehalt gewinnt diese Aufgabe erst dann, wenn man inhaltlich bestimmte Kulturwerte in die Formel einsetzt, die immer nur aus der Weite gemeinsamen Lebens und Schaffens in den Gesichtskreis des Individuums treten können. Eben weil die konkrete Erfüllung erst dem Streben der Persönlichkeit Halt und Festigkeit verleiht, bildet die Auswahl und Zusammenstellung der Bildungsgüter eines der ernstesten Anliegen jeder pädagogischen Theorie. Inhaltliche Angemessenheit und innere Einheit bilden die Voraussetzung dafür, daß am konkreten Bildungsgut die Persönlichkeit sich zum Bewußtsein ihrer selbst, d. h. ihrer unendlichen Aufgabe, erheben könne.

Der Erzieher.

Nur allzu leicht wird vergessen, daß der Blick, der sich vom Ganzen der Bildungsgüter her auf das Ganze der zu bildenden Seele richtet, zwar die wesentlichste Seite des Problems, aber eben doch nur eine Seite ins Auge faßt. Das Bildungsgut, das auf die werdende Persönlichkeit des Zöglings abgestimmt ist, ist seiner Wirkung nicht sicher, solange es nicht auch nach einer anderen Seite hin einen Widerhall weckt: nämlich in der Seele des Erziehers, der aus dem Bildungsgut den Bildungsgehalt durch sein Tun entbinden soll. Ein lebendiger Strom soll vom Erzieher durch das Bildungsgut zum Zögling hinübergehen: er würde schon an der Quelle versiegen, wenn der Erzieher zum Innersten des Bildungsguts nicht den Zugang fände. Nach beiden Seiten hin stellt also das Kulturgut, sofern es als wirkliches Bildungsgut wirken soll, die Forderung des steten Strebens zu persönlicher Selbstgestaltung in der von ihm gewiesenen Wertrichtung. Und wie es beim Zögling nur dann im Sinne dieser Forderung wirkt, wenn es in dessen seelische Struktur sich einfügt, so ist ein entsprechend harmonisches Verhältnis zur Sonderart des Erziehers eine ebenso unerläßliche Voraussetzung. Denken wir uns den reinsten Idealfall des Erziehungsprozesses, so müßte dieselbe Kombination von Bildungsgütern, die den Ansprüchen und Wertanlagen des Zöglings am vollkommensten gerecht wird, auch dem im Erzieher wirksamen Ganzen von Wertrichtungen zur vollkommensten Aktualisierung verhelfen.

Das Verstehen.

Sachlich ist es freilich durchaus verständlich, wenn das hier vorliegende Problem nach der Seite des Zöglings hin mehr den Blick auf sich gezogen hat. Die Beziehung zwischen Erzieher und Bildungsgut — als dem Gegenstand seiner erzieherischen Tätigkeit — pflegt sich normalerweise erst dann herzustellen, wenn dieser einen gewissen Stand persönlicher Reife erreicht hat und deshalb selbst die Wahlentscheidung aus den empfundenen und erlebten

Wertrichtungen des eigenen Selbst heraus zu treffen in der Lage ist. Hingegen den Willensäußerungen und Neigungen des Zöglings wird in vielen Fällen zwar wohl mancher Hinweis auf die Grundrichtung des persönlichen Gestaltungsdrangs, nicht aber die Bestimmung von Bildungsgut und Bildungsweg im einzelnen entnommen werden können. Während also der Erzieher in seiner Stellung zum Bildungsgut sich selbst „versteht“ oder verstehen soll, muß doch zunächst die Individualität des Zöglings in ihrem wertbezogenen Sein und Sollen von außen her „verstanden“, von außen erschlossen und erdeutet werden. Feinfühligkeit für die Regungen des jugendlichen Lebens ist deshalb eine Eigenschaft, die dem Erzieher nicht minder nottut als das aufgeschlossene Verständnis für die Güter des Geistes, an denen dieses Leben sich nähren soll. In welchem Zusammenhang dieses „Verstehen“ mit den innersten Lebenskräften der Persönlichkeit steht und wie es sich insbesondere in Wechselbeziehung zum Verstehen des Lebenszusammenhangs der Gesamtkultur zu seinen höchsten Leistungen erhebt, das wurde bereits oben entwickelt.

Wenn nun auf Grund solchen Verstehens einer bestimmten Individualität ein bestimmter Komplex von Bildungsgütern zugeordnet werden soll, dann scheint unvermeidlich eine ernste Schwierigkeit sich daraus ergeben zu müssen, daß wir auf der Seite des Lebens eine schlechthin unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Erscheinungen vor uns sehen — denn nie sind zwei Individuen einander gleich — während auf der Seite der Hervorbringungen nur ein beschränkter Bestand von kulturellen Gebilden sich anbietet. Eine eindeutige Zusammenordnung je eines Individuums mit einem ihm und nur ihm zugehörigen Komplex von Bildungsgütern ist demnach von vorne herein ausgeschlossen. Streng genommen müßte also nur eine Minderheit der jeweils zu erziehenden Individuen einen auf sie abgestimmten Bildungsstoff sich gegenüber finden, die weitaus überwiegende Mehrzahl dagegen gleichsam ins Leere greifen. In der Tat indessen stellen sich Unstimmigkeiten solcher Art nur ganz ausnahmsweise heraus. Ein vollentwickeltes Verstehen findet durchweg keine Schwierigkeit, Individualität und Kulturgut so zusammenzuführen, daß kein Gefühl einer Vergewaltigung oder Verkümmern sich einstellt. Woher diese überraschend glatte Lösung?

Die verstehende Auffassung der Individualität erfolgt, wie wir sahen, unter ^{Typen} der Herrschaft bestimmter teleologischer Kategorien, und diese Kategorien sind, wie sich ebenfalls zeigte, bestimmt durch die Struktur und Differenzierung der Kulturleistungen, in deren Erfüllung die Kulturgemeinschaft sich entfaltet. Eben diese Struktur ist es aber nun auch, aus deren Gliederung die Kulturgüter in dieser bestimmten sachlichen Beschaffenheit hervorgegangen sind — diese Kulturgüter, aus deren Gesamtheit nun wiederum die Bildungsgüter auszulesen sind. Und so zeigt sich: die gleichen Kategorien und Ordnungsprinzipien walten in der kulturbedingten Auffassung individuellen Lebens und in der sachlichen Auseinanderlegung der Werte, die dies Leben hervorbringt. Ist der Erzieher bemüht, die unendliche Mannigfaltigkeit individuellen Lebens mit einem begrenzten Bestande von Bildungsgütern zu befriedigen, so

braucht er nicht jene nachträglich künstlich auf wenige Grundformen zusammenzudrängen — er braucht nur die Typen klar herauszuarbeiten, die in Wahrheit von Anbeginn an den Kern seines „Verstehens“ bildeten: dann wird der Ausgleich beider Seiten sich wie selbsttätig vollziehen. Eben darum bildet in jeder Pädagogik eine Lehre von den Typen des seelischen Lebens einen unentbehrlichen Bestandteil. Sie bildet als Gliederung in die Breite die unentbehrliche Ergänzung zu jener anderen Betrachtung, die wie im Längsschnitt die aufeinanderfolgenden Stadien der jugendlichen Entwicklung überhaupt ermittelt. Und zwar muß auch diese Lehre das seelische Leben eben in seiner charakteristischen Verschränkung mit dem kulturellen Gesamtleben und seinen besonderen Wertgebieten erfassen und vereinfachend ordnen.

Differentielle
Psychologie.

Wie nun die generelle Auffassung des jugendlichen Seelenlebens Unterstützung findet an einer mit naturwissenschaftlichen Methoden vorgehenden Psychologie der seelischen „Elemente“, so arbeitet auch dieser Lehre von den seelischen „Typen“ eine gleichfalls exakte Ergebnisse anstrebende „Psychologie der individuellen Differenzen“ in die Hand. Auch sie nimmt den Ausgang von den letzten durch isolierende Abstraktion zu gewinnenden Bestandteilen und Eigentümlichkeiten seelischen Lebens und bemüht sich, deren eigentümliche Zusammenstellung in typischen Seelenstrukturen zu ermitteln. Was wir aber oben hinsichtlich des Zusammenwirkens einer „erklärenden“ Psychologie mit einer kulturphilosophischen Seelenkunde feststellten, das tritt in sinngemäßer Abwandlung auch hier in die Erscheinung: nicht nur bleibt jede „differentielle Psychologie“ in ihren Begriffen, Kategorien, Fragestellungen in der Blickrichtung der Kulturwelt befangen, aus deren Schoß sie erwächst, sie muß auch in eben dem Maße, wie sie von einer äußerlichen Zusammenfassung von Elementarfunktionen sich zu erheben trachtet zu einem gegliederten Ganzen von ineinandergreifenden, sinnvollen und zweckgerichteten Leistungen, sich der Herrschaft solcher Gedankenformen unterwerfen, die nur auf dem Wege einer dem Ganzen der Kultur zugewandten Betrachtung gewonnen werden können. Denn wie der Sinn der Leistung überhaupt, so ist auch die typische Zusammenordnung sinnvoller Leistungen nur in Wechselbeziehung zu dem Sinnzusammenhang des kulturellen Ganzen zu begreifen und zu vollziehen.

Das individuelle
und das kollektive
Moment.

Eine solche Typisierung der seelischen Mannigfaltigkeit nach Maßgabe der kulturellen Schaffensrichtungen bringt aber nicht nur der Lebenseinheit des Individuums den Vorteil, daß sie für dessen Verbindung mit dem Stoff der Kultur Richtlinien gibt — sie hat gleichzeitig auch nach der anderen Seite hin, nämlich in der Richtung auf die Lebenseinheit des kulturellen Ganzen, eine heilsame, ja für dessen Bestand schlechthin unentbehrliche Wirkung. Denn wenn, wie wir sahen, die natürliche Blickeinstellung geneigt ist, in dem gesamten erzieherischen Tun nur die Individualität des Zöglings zu sehen und das kulturelle Ganze, das jeden Erziehungsakt trägt, mehr oder minder unbeachtet zu lassen, so hebt sich diese unleugbare Einseitigkeit zum Teil durch die Tatsache auf, daß jene unwillkürliche Typisierung des Einzelindividuums gleichbedeutend ist mit dessen Einstellung in den geordneten Kulturzusammen-

hang und seine Forderungen, die also auf diesem Umwege schließlich doch sich ein Mitbestimmungsrecht erzwingen. Freilich möge nicht verkannt werden, daß dieses Maß von Mitbestimmung nicht mehr ist als das Minimum, von dem schließlich jede Möglichkeit der Erziehung wie jede Möglichkeit des Bestehens für den Kulturzusammenhang abhängt. Kulturphilosophische Besinnung vermag sich gerade deshalb so weit über dieses Minimum zu erheben, weil sie das, was als ungeprüfte Voraussetzung auf dem Grunde der pädagogischen Überlegung ruht, ins helle Bewußtsein hebt. Eben darum weckt auch sie erst den Sinn und das Verantwortungsgefühl für dasjenige Ziel der erzieherischen Bemühungen, das bei einer individualistischen Zuspitzung auf die Person des Zöglings so leicht mißachtet wird: daß wie der Zögling zur „Persönlichkeit“, so die Gemeinschaft gleichsam zur „Gesamtpersönlichkeit“ emporgeläutert werden soll, nicht im Sinne zweier gesonderter, nebeneinander zu erfüllender Pflichten, sondern aus einem Grundgebot des strebenden Geistes heraus, der Individuum und Gemeinschaft nicht anders als durcheinander in die Höhe führen kann.

Wo immer volle Klarheit darüber gewonnen ist, in welcher Weise die Struktur der individuellen und die der kollektiven Lebenseinheit sich verschränken, da ist — kraft jener Wechselbedingtheit von Seinerfassung und Sollensbestimmung — eine prinzipiell neue Grundeinstellung gegenüber allen Bildungsproblemen damit notwendig verbunden. Nicht aber ist in dieser grundsätzlichen Einsicht nun auch schon die eindeutige Entscheidung darüber eingeschlossen, in welcher Weise die pädagogische Zielsetzung jene beiden Aufgaben zum Ausgleich zu bringen habe. Denn wenn diese auch in ihrer Erfüllung sich wechselseitig bedingen oder, besser gesagt, Teilausdruck eines einzigen Lebensproblems bedeuten, so fallen sie eben doch ganz und gar nicht inhaltlich zusammen. Auf der Grundlage und unter vollinhaltlicher Anerkennung jener Einsicht sind sehr verschiedenartige Formen denkbar, in welchen Ansprüche und Leistungen auf beide Seiten verteilt werden können. Nehmen wir etwa jene beiden sooft einander entgegentretenden pädagogischen Grundanschauungen, von denen die eine die Emporzüchtung einer Minderzahl von höchstwertigen Individuen, die andere eine möglichst weitgehende Hebung des Gesamtniveaus der Vielen als vornehmstes Ziel der Bildungsarbeit bezeichnet, so würde die eine wie die andere auf der Grundlage jener prinzipiellen Einsicht sich verteidigen können. Denn auch die erste von ihnen braucht keineswegs, wie es den Anschein haben könnte, eine einseitig „individualistische“ zu sein, sofern sie nämlich gerade in diesem Emporheben einzelner Gipfelscheinungen auf der einen Seite den eigentümlichen Sinn und Wert, die Krönung und Vollendung des geistigen Ganzen als eines Ganzen erblickte, auf der anderen Seite gerade von ihm als schließliches Endergebnis sich auch die tatsächliche Höchstentwicklung und vollkommenste Auswertung der Gesamtheit verspräche. Erst dann würde diese Auffassung den Boden jener Grundeinsicht verlassen und dem von uns gerügten Irrtum verfallen, wenn sie die aristokratische Minderheit höchstentwickelter Individuen an und für sich als alleinigen,

letzten Selbstzweck, als in sich erfülltes Sein wertete und demgemäß das Ganze zum bloßen „Mittel“, zum „Material“ für diesen Zweck herabwürdigte, oder wenn sie vollends diesen Zweck im Selbstgenuß jener in sich vollendeten Persönlichkeiten fände. Schließen wir diese in der Tat völlig „individualistische“ Auffassung aus, so sind in jeder der beiden von uns gegenübergestellten Ansichten je eine bestimmte Auffassung von der Entwicklung und der Bedeutung des einzelnen und je eine bestimmte Auffassung von der Bewegung und dem Wert des Ganzen derart ineinandergeschlungen, daß jede nur mit der anderen und durch sie bestehen kann, keine eine bloße Ableitung aus der anderen ist — daß mithin hier wie dort die tatsächliche Verschränkung der Strukturen in einer entsprechenden ideellen Verschränkung der Teilaufgaben sich spiegelt. Es sind eben, wie man sieht, innerhalb des Gesamtzusammenhangs die Teilmomente zwar niemals derart voneinander abzulösen, daß das eine von ihnen als beherrschender Zweck dem anderen als dienendem Mittel einseitig übergeordnet werden dürfte, wohl aber sind sie in der mannigfachsten Weise gegeneinander verschiebbar. Die erstgenannte Tatsache spricht sich in dem von uns entwickelten Grundprinzip aus, die zweite bedingt den Reichtum möglicher Konkretisierungen, die sich auf diesem Grundprinzip aufbauen. Jene Grundeinsicht ist deshalb nicht mehr als dasjenige Mindestmaß von Erkenntnis, ohne dessen Anerkennung keine als Ganzes haltbare pädagogische Gesamtanschauung sein kann, mit dessen Anerkennung aber noch nicht eine befriedigende Lösung der pädagogischen Zielfragen auch nur im Ansatz gegeben ist.

Daß nun die Möglichkeit besteht, die Teilaufgaben und Teilleistungen in sehr verschiedenen Formen und Abmessungen auf die beiden Seiten des Strukturzusammenhangs zu verteilen, das erweist sich als besonders bedeutungsvoll aus einem Grunde. Der Bildungsarbeit am Einzelindividuum sind unaufhebbare Grenzen gesetzt durch die beschränkte Kraft und die beschränkte Lebensdauer des Menschen: es gibt hier ein Maximum, das unter keinen Umständen überschritten werden kann. Die kollektive Lebenseinheit dagegen kennt, grundsätzlich betrachtet, überhaupt keine Grenze, weder hinsichtlich ihrer zeitlichen Erstreckung, im Nacheinander, noch hinsichtlich der Menschenzahlen, die sie gleichzeitig umfaßt, im Nebeneinander. Die Ablösung der Generationen und die Vermehrung der Menschenzahlen gestattet also eine extensive Steigerung der kulturellen Gesamtarbeit, die gleichsam ins Unendliche geht. Das ist ein Umstand, der die Erfüllung der verschränkten Bildungsaufgaben aufs ernstlichste gefährden kann. In demselben Maße nämlich, wie der Umfang der im Schoße der Gemeinschaft erzeugten Bildungsgüter die Aufnahmefähigkeit des einzelnen Menschen übersteigt, wird auch dem Individuum wie dem geistigen Ganzen die Aufrechterhaltung jener inneren organischen Einheit, die das Wesen echter Bildung ausmacht, zunehmend erschwert: denn das Individuum findet alsdann nur noch Bruchstücke und Teilleistungen des kulturellen Schaffens in seinem Gesichtskreise, das geistige Ganze lockert und zersplittert sich in seinen Inhalten, weil diese nicht mehr durch die synthetische Kraft der Einzelpersönlichkeiten zusammengeführt werden — wiederum zwei Seiten eines

Die Gefährdung
der geistigen
Einheit.

und desselben geistigen Prozesses. Diese verhängnisvolle Entwicklung hintanzuhalten und in ihren Wirkungen wenigstens teilweise aufzuheben ist nur deshalb möglich, weil die Aufgaben und Leistungen in so mannigfacher Weise zwischen dem Ganzen und seinen Teilen verschoben werden können. Eben hier entspringen die Möglichkeiten und Forderungen, denen sich die pädagogische Überlegung bei der Auswahl und Zusammenstellung der Bildungsgüter gegenüberübersieht: ist doch diese vor allem berufen, mit Bewußtsein auf die Erhaltung oder Wiederherstellung der Einheit hinzuwirken, die eine sich selbst überlassene Kulturentwicklung ständig zu zerstören droht.

Freilich ist dies nur die eine Seite der Sache. Ihr gegenüber sollte nicht übersehen werden, daß jenes Anschwellen des Kulturguts wie eine Gefahr so auch eine Bereicherung bedeutet, und zwar nicht nur für das Ganze der Kulturgemeinschaft, die dies alles in sich sammelt, sondern auch für den einzelnen, der im Schoße dieser Gemeinschaft sich entwickelt. Denn wenn er auch niemals dazu gelangt, den Kulturgehalt des Ganzen in vollinhaltlicher Entfaltung in sich aufzunehmen und neu zu erzeugen, so steht es doch immer noch im funktionellen Zusammenhang mit dem mächtigen Gesamtleben seines Kulturkreises, und dieser Zusammenhang bedingt, daß unter Umständen auch solche geistige Gehalte, die in ihrer Eigengestalt vielleicht nie vor sein Auge treten, trotzdem auf die Form seines inneren Lebens nicht ohne Einfluß bleiben. Denn zur Bildungswirkung jeglichen Kulturguts gehört doch vor allem die Dynamik der inneren Bewegung, durch die es von neuem erzeugt wird, und diese pflegt sich vermöge der Wechselbezogenheit innerhalb der Gesamtstruktur weiter und weiter fortzutragen bis zu solchen hin, denen die direkte Berührung mit dem fraglichen Kulturgut versagt ist. Auf diese Weise kann der ganze Zusammenhang der Kulturarbeit auch dann, wenn sein Gehalt extensiv nicht mehr in den Horizont des Einzelichs hineinfallen kann, trotzdem in der Intensität der inneren Bewegung auch für den einzelnen sich wirksam erweisen: derart, daß mit dieser Verstärkung der inneren Dynamik gleichsam die Schranken hinausgerückt erscheinen, deren Bestehen den scheinbar unüberbrückbaren Abstand zwischen individueller und kollektiver Lebenseinheit bedingte.

Der Reichtum
der Kultur.

VII. Die Organisation der Bildungsarbeit. Ist das Bildungsgut derart ausgewählt und zusammengestellt, wie die Rücksicht auf die Individualität des Zöglings einerseits, auf die Ausgestaltung des Kulturganzen andererseits es gebietet, so bedürfte es an sich nur noch gewisser praktischer Vorhaben und Zurichtungen, damit die eigentliche Erziehungsarbeit in Angriff genommen werden könne. Es muß, kurz gesagt, die Bildungsarbeit nach einem wohlgedachten Gesamtplan „organisiert“ werden. Gerade diese verhältnismäßig äußerliche Regelung des erzieherischen Handelns aber kann nun nicht umhin, einem im Verhältnis zu der zentralen Bildungsangelegenheit ebenfalls relativ äußerlichen und doch darum nicht minder zwingenden Gebot der Wirklichkeit derart Einfluß auf die Praxis der Erziehung zu gestatten, daß die

unter rein ideellem Gesichtspunkt erfolgten Festlegungen empfindlich in Mitleidenschaft gezogen werden müssen. Unsere bisherigen Überlegungen haben die ganzen Bildungsprobleme so betrachtet und geordnet, als ob der Einzelmensch sowohl wie auch die Gemeinschaft nichts anderes zu tun habe, als der möglichst harmonischen, kulturgemäßen Ausgestaltung der geistig-sittlichen Welt zu leben. Aber das ist keine Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern eine um der reinlichen Scheidung der Probleme willen erfolgte Fiktion. In Wahrheit stehen Mensch und menschliche Gemeinschaft inmitten einer Wirklichkeit, innerhalb deren sie nicht anders sich behaupten und entfalten können als auf Grund gewisser teils von jedem für sich, teils in wechselseitiger Unterstützung vorgenommener Handlungen und Leistungen. Wo nicht ein Mindestmaß dieser Leistungen erfüllt ist, da ist von Bildung der Innerlichkeit keine Rede: keine innere Selbstentfaltung ohne äußere Selbsterhaltung. Nun ist aber die Mehrzahl der um dieser Notwendigkeiten willen erforderlichen Leistungen durchaus nichts Naturegegebenes, sondern kommt erst auf Grund von planmäßiger Schulung der Kräfte zustande. So lassen die Forderungen der äußeren Wirklichkeit neben die eigentlichen Bildungswerte die „Vitalwerte“ der Erziehung treten. Und hier wie dort gewahren wir eine Verschränkung der im Sinne des Einzelichs und der im Sinne der Gemeinschaft zu stellenden Forderungen. Unter dem Druck der Lebensnotwendigkeit hat die menschliche Gemeinschaft sich „organisiert“, sich in staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung sowie in wirtschaftlicher Produktion gewisse Regeln und Formen des gemeinsamen Lebens und der gemeinsamen Arbeit geschaffen, die auf der einen Seite um der Erhaltung dieses wohlgefügtten Ganzen willen bestimmte Anforderungen an den einzelnen stellen und auf der anderen Seite es dem einzelnen um seiner persönlichen Existenz willen nahelegen, sich zur Bekleidung einer „Stelle“ in diesem Ganzen fähig zu machen. Beides sind Notwendigkeiten, denen selbstverständlich jede Erziehung jugendlicher Menschen Rücksicht schuldig ist. Besonders folgeschwer ist diese Pflicht nun deshalb, weil diejenige Gestaltung der Ausbildung, auf welche die Lebensforderungen gebieterisch hinweisen, nicht im entferntesten mit derjenigen harmonisch zusammenzuklingen oder gar sich zu decken braucht, auf die die inneren Triebkräfte des geistigen Lebens hindrängen. Denn ein großer Teil der Einflüsse, die jene erste bestimmen, entstammen einer mehr oder minder äußerlichen, dem Bildungsleben gegenüber zufälligen Konstellation. Nichts bürgt dafür, daß die durch die arbeitsteilige Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung erzwungene Verteilung der Einzelleistungen auch nur notdürftig harmonisiert mit dem Ganzen von inneren Wertrichtungen, das innerhalb der fraglichen Gemeinschaft angelegt ist. Selbst wenn die historische Entwicklung hier eine Anpassung herbeiführt, drängt doch mit jeder neuen, mit ursprünglichem Lebensdrang heranwachsenden Generation das Problem sich wieder in seiner ganzen Schwere auf.

Hier hat denn auch die eigentliche Organisation der Erziehung anzusetzen: denn ihre Sache ist es, im Rahmen des Möglichen dafür Sorge zu tragen, daß das um der äußerlichen Existenz willen Unerläßliche geschehe, ohne daß das

Lebens-
forderungen.

Kultur-
forderungen.

vom inneren Sein Erstrebte verkümmert. Daß dieses nämlich geschehe, ist deshalb ernstlich zu besorgen, weil, je mehr sachliche Forderungen zu befriedigen sind, um so empfindlicher die Grenzen fühlbar werden müssen, in die der einzelmenschliche Geist eingeschlossen ist. Und da ist es nun ein glücklicher Umstand, der der Erziehung ihre Aufgabe erleichtert. Gibt es doch im besonderen nicht wenige seelische Funktionen, deren Entwicklung ebensowohl tüchtig macht für den Lebenskampf, wie sie den Geist an sich zur Vollendung führt — und ist doch überhaupt wahrhafte Bildung eine Macht, die nicht nur das Innere zu Fülle, Ebenmaß und Haltung gelangen läßt, sondern auch den Forderungen des äußeren Lebens gegenüber gemehrte Kraft und Sicherheit verleiht. Ja, es dürfte sich sogar fragen, ob nicht die uns hier beschäftigende Antinomie zu denjenigen inneren Spannungen des Lebens gehört, die man nicht heben könnte, ohne den eigentümlichen Gehalt dieses Lebens selbst zu schädigen. Kultur ist nicht ein in sich ruhendes, gleichsam freischwebendes Gebilde reinen Geistes, vielmehr klärt sie sich aus den Tiefen eines Gesamtlebens heraus, das ohne Widerstreit, Hemmung, Brechung und vielfaches Ungenügen nicht sein kann — und gerade im Ringen mit den Mächten dieses Lebens erhebt sich der schöpferische Geist erst zu seiner vollen Bedeutung. Wollte die Kultur diesem Kampf ausweichen und sich gleichsam in ihr eigenes Reich zurückziehen, sie würde sich alsbald in einem nichtigen Spiel mit ihren eigenen Gestaltungen vertändeln und dem Fluch der Unfruchtbarkeit verfallen. Dieses notwendige Spannungsverhältnis zwischen Geist und Leben spiegelt sich auch in den behandelten Schwierigkeiten der Bildungsorganisation.

Ist aber nun diese Spannung eine unaufhebbare Bedingung der geistigen Zeugungskraft, so ist natürlich der menschliche Geist damit nicht der Pflicht überhoben, seinerseits darüber zu entscheiden, in welcher Form diese Spannung jeweils zu lösen ist. Ein umfassendes Kulturbewußtsein wird deshalb sich nicht damit begnügen dürfen, seinerseits als Anwalt des „reinen“ Geistes gegenüber den Ansprüchen der vitalen Notwendigkeiten und Nützlichkeiten aufzutreten: vielmehr ist es seine Sache, sich über den Gegensatz der beiden Parteien zu erheben und zu bestimmen, bis zu welcher Linie die Gebote der äußeren Nützlichkeit bestimmend sein dürfen für die praktische Gestaltung des erzieherischen Tuns und von wo an sie sich den höheren Geboten der geistigen Lebensordnung zu fügen haben — denn auch hier ist, sobald einmal dem wirklich „Notwendigen“ Genüge geschehen ist, ein weites Feld für die Grenzfestsetzung. So fällt auch hier die letzte Entscheidung darüber, wie äußere Not und inneres Bedürfnis in einem einheitlichen Bildungsideal befriedigt werden sollen, den Weisungen einer vollbewußten Kulturgesinnung zu.

Aber die Funktionenteilung der organisierten Gesellschaft macht sich Die Schule. nicht nur in der Organisation des Bildungsstoffs geltend. Sie hat fernerhin dazu geführt, daß die erziehende Tätigkeit, ursprünglich eine Leistung des gesellschaftlichen Ganzen als solchen, zu einer besonderen, sachlich abgegrenzten Teilfunktion in der Gesellschaft geworden ist und sich demnach auch ihre besonderen Institutionen geschaffen hat. Ohne daß die erzieherische Ein-

wirkung des gemeinschaftlichen Ganzen und vor allem seiner Keimzelle, die Familie, außer Kraft gesetzt wäre, ist doch ihr zur Seite die planmäßige Erziehung und Bildungsarbeit der „Schule“ — im umfassendsten Sinne gesprochen — getreten. Der ideale Fall, daß der Bildungsgang im Hinblick auf die einmalig-unwiederholbare Individualität des Zöglings in einer ebenso einmaligen Form geregelt und durch eine auf ihn harmonisch abgestimmte Erzieherindividualität durchgeführt würde, ist seltenste Ausnahme geworden. Allgemeine Einrichtungen, Ordnungen, Lehrpläne, Methoden usw. sind an die Stelle getreten, mit ihnen die unausbleibliche Formalisierung der gesamten Erziehungsarbeit. Naturgemäß können alle Einrichtungen solcher Art nicht anders als sich einigermmaßen auf das Mittelmäßige einstellen. Sie müssen eine Vorliebe für solche Kombinationen von Bildungsgütern, solche „Lehrpläne“, solche Verfahrensweisen entwickeln, die bei einer Vielheit von Zöglingen durchschnittlicher Art und von Erziehern durchschnittlicher Art am sichersten Erfolg verheißen. Sie werden dem Genius weder auf der Seite der Lehrer noch auf der der Schüler eine geeignete Stätte sein können.

Erscheint, von dieser Seite her betrachtet, die organisatorische Vereinheitlichung der Bildungsarbeit als eine bedenkliche Beeinträchtigung gerade der wertvollsten geistigen Kräfte, so wird auch hier die geheime Teleologie des in sich Zwiespältigen bemerklich, die uns schon oben mit den kulturell-gesellschaftlichen Spannungen versöhnte. Es ist über alle Zweifel hinaus festgestellt, daß gerade die Gemeinsamkeit des Tuns, zu der die Arbeitsgemeinschaft der Schule zwingt, Kräfte entbindet und Energien weckt, die die Einzelausbildung schlummern lassen würde, so daß es ernstlich fraglich erscheint, ob der oben konstruierte „ideale“ Fall mehr als in ganz bestimmten Ausnahmen wirklich der ideale ist. Wie sehr vollends gerade durch die Einfügung in eine geregelte Lebensordnung, die die Schule dem Zögling abverlangt, gewisse für das menschliche Zusammenleben unentbehrliche Grundkräfte geweckt und entwickelt werden, ist offenkundig.

Schultypen.

Zudem aber bietet gerade die arbeitsteilige Ordnung des gemeinsamen Schaffens an sich die Möglichkeit, den formalisierenden Tendenzen ein heilsames Gegengewicht zu schaffen. Drängt die äußere Organisation von sich aus zunächst auf Uniformierung, die rein geistige Entwicklung auf Individualisierung der Bildungsarbeit, so fehlt es in der geistigen Welt selbst nicht an Hinweisen auf einen möglichen Ausgleich dieser gegensätzlichen Forderungen. Die Auffassung des individuellen Lebens führt, wie wir sahen, auf eine typisierende Vereinfachung der unendlichen Mannigfaltigkeit; jedem der so entstehenden Typen ist ein bestimmter Komplex von Kultur- und Bildungsgütern ursprünglich, nicht erst durch nachträgliche Angleichung, zugeordnet; endlich drängt die Überfülle eines Kulturbesitzes, der nie mehr von einem Einzelwesen umfaßt werden kann, auf eine Aufteilung dieses Besitzes, die sich nur dann über ein rein zufälliges und willkürliches Zusammenflicken erheben kann, wenn sie sich an jene Typen anschließt. Gelingt es dann endlich auch noch, die Mannigfaltigkeit der „vitalen“ Erfordernisse einigermmaßen harmonisch jenen Bildungs-

typen an- oder besser noch einzufügen, dann ist aus den Bedürfnissen des lebendigen Ganzen heraus eine beschränkte Zahl von typischen Bildungsidealen entwickelt, die nun ihrerseits den idealen Kern für eine entsprechend beschränkte Zahl von „Schulen“ abgeben. Ein Nebeneinander dieser Gestaltungen würde alle Vorzüge einer gemeinsamen Bildungstätigkeit wahren und doch das Bildungsleben vor inhaltlicher Verarmung schützen. Folgt die Organisation der Bildungsarbeit diesen im Kern des Kulturzusammenhangs enthaltenen Hinweisen, dann läßt sie nicht nur der Mannigfaltigkeit individueller Bedürfnisse und gesellschaftlich-wirtschaftlicher Ansprüche Gerechtigkeit widerfahren, sondern sie führt auch vor allem auf der Grundlage des Ineinandergreifens und der wechselseitigen Ergänzung dieser Bildungstypen jedem einzelnen den inneren Gewinn zu, den wir in der funktionellen Verbundenheit auch des ausgedehntesten Kulturlebens begründet fanden: sie läßt ihn trotz der inhaltlichen Beschränkung seiner Bildungsarbeit teilhaben an der inneren Bewegung, die dieses vielgliedrige Ganze in allen seinen Teilen durchflutet. Es bleibt dann das Wechselverhältnis zwischen kulturellem Makrokosmos und Mikrokosmos auch da gewahrt, wo dieser jenem gegenüber zu einem Nichts zusammensich schwinden scheint.

VIII. Schluß. Überblicken wir die Summe von Überlegungen, Rücksichten, wissenschaftlichen Erkenntnissen, praktischen Erfahrungen, Wertsetzungen und Zielbestimmungen, die nach unserer Darlegung in einer idealen pädagogischen Theorie sich zu einem gedanklichen Ganzen zusammenfügen, dann wird man nicht ohne jeden Grund fragen: Wo ist der Geist, vor dem wir diese reife, umfassende, lebenskundige und wissensreiche Einsicht erwarten könnten, wo die Zeit, die sich, was die theoretische Grundlegung ihres erzieherischen Tuns angeht, dann noch am Ziele fühlen dürfte? Wird hier nicht schlechterdings Unerfüllbares verlangt, Unmögliches konstruiert? Ein solcher Einwand verkennt, daß das, was wir entwickelt haben, nichts anderes ist als die Zerlegung, Klärung und Rechtfertigung derjenigen gedanklichen Operationen, die jeder vollzieht, sobald er über ein wenn auch noch so begrenztes pädagogisches Ziel sinnt und dabei nicht von jedem Gefühl dafür verlassen ist, daß dieses Teilziel in einen weiteren Erziehungszusammenhang hineingehört. Denn in jede Besinnung solcher Art strömt etwas von alledem ein, was wir nacheinander entwickelten: Vorstellungen von Mensch und Gemeinschaft, wie sie die kulturelle Umwelt hervorbringt, Bilder von den inneren Möglichkeiten des zu Erziehenden, Schätzungen des einen oder anderen Bildungsstoffs, praktische Rücksichten und Erwartungen usf. Freilich ist nun dies alles meist so ungeschieden, ungeklärt, es wird so ungeprüft hingenommen, verbleibt vielfach derart im undifferenzierten Hintergrunde des Bewußtseinsganzen, daß von einer methoden Bewußtheit um das eigene Verfahren und seine Voraussetzungen keine Rede sein kann. Eben deshalb war es die wesentlichste Aufgabe unserer Darlegungen, dieses tatsächlich wirksame Ineinander von Motiven einerseits abstrahierend auseinanderzulegen, andererseits zu einer rein ideellen

Vollendung zu führen. Angesichts dieser letzteren konnte dann das Verlangte als etwas ganz Unausdenkbares erscheinen. Aber in Wahrheit hat unsere Darlegung den inneren Zusammenhang mit jener unreflektierten Weise der pädagogischen Zielbestimmung nicht nur nicht verloren, sie ist in der Tat nur durch die Aufrechterhaltung dieses Zusammenhangs möglich gewesen. Denn dies ist eben der tiefgreifende Unterschied, der die Gedankenbewegung der pädagogischen Theorie von der jeder Technologie scheidet: daß diese letztere, weil und soweit sie sich auf die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften stützt, geradezu eine radikale Umkehr bedeutet gegenüber der naiven Art der Naturbetrachtung und -deutung, recht eigentlich die Negation des „natürlichen“ Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, daß hingegen die pädagogische Theorie, wie wir sie entwickeln zu müssen glaubten, auf der Linie fortschreitet, auf der die unreflektierte pädagogische Überlegung sich bewegt.

Was aber jene mit dieser verbindet, das ist nichts anderes als das Prinzip, das dieses Ganze von Erwägungen im Innersten zusammenhält: es ist das von konkretem Leben erfüllte, mit der konkreten Umwelt in Wechselbeziehung stehende Ich des pädagogischen Subjekts. Wo der Mensch in der Haltung des rein Erkennenden einem objektiv gegebenen Zusammenhang gegenübersteht, da ist sein individuelles Ich nach seinem konkreten Inhalt ausgelöscht, da geht es als rein theoretisches Subjekt gleichsam am Faden des sachlichen Zusammenhangs entlang, und wenn dieser Zusammenhang zu Ende gedacht ist, dann bilden dessen Glieder ein sich selbst tragendes Gefüge von Objektivitäten, eine streng geschlossene Kette, innerhalb deren an keiner Stelle von dem Subjekt, das diese Erkenntnis erarbeitete, etwas zu verspüren ist, verspürt werden darf. Wo es aber den Kulturzusammenhang zu erfassen gilt, der das lebendige Ich selbst trägt und ihm seinen seelischen Gehalt verleiht, und wo vollends aus den lebendigen Antrieben dieses Zusammenhangs heraus neues Leben im Geist zu wecken und zu gestalten ist, da ist das rein erkennende Subjekt machtlos: da muß das mit dem Gehalt der Kultur gesättigte und diesen Gehalt in sich neu erzeugende konkrete Ich jeden Gedankenschritt vollziehen; es bewegt sich als lebendig stellungnehmende Wesenheit gleichsam durch alle Stationen des Gedankenweges hindurch und bindet sie nicht zur logischen Einheit des sachlichen Zusammenhangs, sondern zur konkreten Einheit des Erlebniszusammenhangs. Und wenn dieser Weg einen Fortschritt bedeutet, so kommt dieser nicht derart zustande, daß das Subjekt gleichsam Stück für Stück des zu Erkennenden zusammenträge, um erst am Schluß das fertige Ganze vor sich stehen zu sehen — vielmehr steht ihm in jedem Stadium dieser Gedankenbewegung eine geschlossene „Gesamtanschauung“ vor Augen. Dies Wort will in seinem ersten Bestandteil besagen, daß immer ein Ganzes, nicht Bruchstücke eines solchen es sind, die das Subjekt innerlich sieht, weil es aus innerer Notwendigkeit heraus immer wieder die ihm gewordenen Lebensansichten zu einer Totalität verarbeitet; es will in seinem zweiten Teil besagen, daß dies Ganze, wie das ja nicht anders sein kann, ein „Bild“, nicht ein Begriffsgefüge ist, ein Bild, von innen heraus durch die plastische Kraft des

Das persönliche
Zentrum.

Subjekts zusammengefügt und gestaltet. Reifende Einsicht und Erfahrung kann nicht mehr tun, als dies Bild immer von neuem prüfen, berichtigen, in Einzelzügen ausführen, im Ganzen harmonisieren; nicht aber kann sie es durch Eintreten eines wohlgegründeten „Wissens“ überflüssig machen.

Wenn aber die unreflektierte pädagogische Überlegung im Innersten zu-
 sammengehalten wird nicht sowohl durch ein begrifflich-methodisches Prin-
 zip, als durch die lebendige Totalität des Ichs, die alle einzelnen Gedanken-
 gebilde durchwaltet, so kommt die bewußteste und reifste pädagogische Be-
 sinnung mit ihr darin überein. Auch hier wird das Ganze weitausgreifender Über-
 legungen, mag auch im einzelnen manche technisch-rationale Berechnung,
 manche logisch-sachliche Erwägung daran beteiligt sein, schließlich zusammen-
 gehalten durch das synthetische Vermögen der Persönlichkeit, die im Schauen
 und im Schaffen dies alles wiederum zu einer Gesamtanschauung bindet. Und
 auch im Bereich dieser reifsten Besinnung besteht der Fortschritt des Denkens
 nicht darin, daß in zunehmendem Maße rein objektive Sachzusammenhänge
 sich an die Stelle jener ichbedingten Anschauung setzten, sondern nur darin,
 daß das Ich seine lebendurchströmte Schau des bewegten Ganzen, das in ihm,
 in dem es lebt und webt, zunehmend klärt, bereichert, berichtigt, zu zielbe-
 wußtem Wollen fortführt. Das hat dann weiterhin die eigentümliche Wirkung,
 daß im Zusammenhang dieser Gedankenbewegung nicht etwa notwendig das
 Frühere das Spätere stützt und begründet, vielmehr ebensooft das Spätere das
 Frühere trägt, vertieft, berichtigt. Denn dieses Spätere und dieses Frühere sind
 ja doch letzten Grundes, auch bei noch so spezialisierter Fragestellung, „Ge-
 samtanschauungen“. So wenig ist hier von einem logisch-systematischen Ge-
 dankengefüge die Rede, daß die Darstellung an jedem Punkte der Gesamtüber-
 legung anheben könnte: sie könnte beim Kulturgut und beim Kulturprozeß,
 bei der jugendlichen Seele und beim Menschen überhaupt, beim einzelnen und
 beim Kulturganzen einsetzen, ohne sich selbst unmöglich zu machen. Hier trägt
 eben nicht eine das andere, sondern alles sich wechselseitig. Und dieses Hin und
 Her der Beziehungen ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß hier ein
 lebendiges Ganzes, die Einheit des Kulturzusammenhangs und der in ihm wirk-
 enden Richtkräfte, sich spiegelt in einem ebensolchen lebendigen Ganzen,
 der Einheit der Persönlichkeit und ihres zielsetzenden Wollens. Wollte man
 dieses zusammenhaltende Prinzip aus der Theorie der Pädagogik ausschalten
 und ein rein begriffliches an seine Stelle setzen, das Bild der Kultur würde in
 Stücke auseinanderfallen und der Wille zu geistiger Gestaltung, der in aller
 Pädagogik lebt, würde erloschen sein.

Von hier aus enthüllt sich dann auch der tiefe Sinn der Tatsache, daß eine
 pädagogische Theorie der Art, wie wir sie hier prinzipiell entwickelten, nie
 am Ziel ist, nie zu einem auch nur einigermaßen befriedigenden Abschluß ge-
 langt. In dieser zunächst befremdenden Eigentümlichkeit verrät sich nicht etwa
 das, was sie nicht kann, sondern das, was sie nicht soll. Mehr als jede andere
 Gedankenbildung ist die pädagogische Theorie Ausdruck und Mittel des leben-
 digen Drangs zu immerwährender Neugestaltung, der das Leben des Geistes nie

rasten läßt. Herrscht in den anderen Kulturgebieten das berechtigte und notwendige Streben, den gestaltenden Geist im Werk zu ruhender Vollendung, fester Form gelangen zu lassen, so muß die Theorie, die selbst recht eigentlich diesem Leben dienen soll, jede Versuchung zu solcher Verfestigung von sich weisen, sie muß in ihren eigenen Zügen der Ausdruck des rastlosen Vorwärtstrebens sein, aus dessen Bewegung sich die konkreten Kulturleistungen niederschlagen. Und darum verbietet sich ihr ein systematischer Abschluß, eine gedankliche Abrundung, in der andere Hervorbringungen des Geistes ihr Wesen sehen dürfen. Mag man aber auch einer Theorie, die derart Leben in Gedankenform sein will, den Namen einer Wissenschaft versagen: niemand wird ernstlich bestreiten dürfen, daß eine Theorie solcher Art, die Reife und Klarheit des Urteils mit zielsicherer Entschiedenheit des Wollens vereinigt, gerade unserer in ihrer geistigen Form oder vielmehr Formlosigkeit so anarchischen Zeit wie wenig andere nottut. Bestreitet man ihr die „Wahrheit“ im methodischen Sinne der strengen Wissenschaft — der teleologischen Wahrheit, die sich in der schaffenden Tat bewährt, ist sie um so sicherer.

Literatur.

Eine Pädagogik im Sinne der hier vorgetragenen Grundanschauungen zu entwerfen ist — nachdem schon SCHLEIERMACHER in seinen Vorlesungen über Erziehungslehre ähnliches verlangt hatte — doch erst möglich geworden auf Grund des neuerlichen Aufschwungs der kultur- und sozialphilosophischen Forschungen. Was hier entwickelt ist, das hat zur Grundlage die kulturphilosophischen Arbeiten von DILTHEY, RICKERT, SIMMEL, TROELTSCH, SPRANGER; auf ihnen fußt mein Buch „Individuum und Gemeinschaft“, das die theoretische Grundlegung dieser Skizze bildet. In ähnlicher Richtung bewegen sich insbesondere die bildungsphilosophischen Schriften von TROELTSCH, SPRANGER, FRISCHEISEN-KÖHLER, KERSCHENSTEINER sowie, mit etwas abweichender Grundtendenz, das Buch von COHN „Geist der Erziehung“. Von den Voraussetzungen des Marburger Neukantianismus her erstrebt eine über den Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft sich erhebende Begründung der Pädagogik NATORP in seiner „Sozialpädagogik“; mit stärkerer Anlehnung an Herbart: WILLMANN in seiner „Didaktik als Bildungslehre“.

ÄSTHETIK.

VON

MORITZ GEIGER.

Einleitung. Der Feinde der Ästhetik sind viele: Der Künstler, der von ihr unverständige Normierungen seines Schöpfertums befürchtet — der Genießende, der sich weder vorschreiben, was er schön finden solle, noch auch sein unmittelbares Erleben durch die grelle Beleuchtung auflösender Analyse zerstören lassen möchte — der Historiker der Künste, der jede schulmeisterliche Belehrung darüber ablehnt, was an der Abfolge der Stile zu billigen und was zu verwerfen sei, der das lebendige Recht alles Historischen gegenüber jeglichen ästhetischen Theorien gewahrt wissen will. Am tiefsten aber greift an die Wurzeln der ästhetischen Wissenschaft jener philosophische Irrationalismus, der heute kräftiger als je sich regt: ihm ist alle Wissenschaft nur künstliche Form, aufgepreßt auf den blühenden Leib des Lebens. Den toten Gebilden des Anorganischen dürfe sich die Wissenschaft freilich noch mit einer gewissen Berechtigung nahen — so behauptet er —, im Reich des tiefsten Erlebens jedoch, des Ästhetischen oder des Religiösen, bedeute sie eine Vergewaltigung. Vorüber sind jene Zeiten, da Baumgarten im rationalistischen 18. Jahrhundert sich rechtfertigen zu müssen glaubte, daß er als Philosoph sich mit einem so minderwertigen Forschungsobjekte abgäbe, wie es die Schönheit sei. Nicht die Wissenschaft ist dem Irrationalismus das unantastbar Höchste, sondern das Leben. Der Irrationalismus hat die Wertungen früherer Zeiten umgekehrt. Der Wissenschaftler soll nicht in das Heiligtum des Ästhetischen eindringen dürfen, er soll sich nicht vergreifen dürfen an den Lebenstiefen, die im Ästhetischen an die Oberfläche dringen.

Die Gegnerschaft gegen die Ästhetik

Es ist kein Zweifel, daß der Irrationalismus an schwerwiegende philosophische Probleme rührt — sie auszutragen ist hier nicht die Stelle. Wir mögen die ästhetische Wissenschaft metaphysisch so hoch oder so gering einschätzen, wie wir wollen: Daß für die Wissenschaft ein Recht besteht, wie jedes Gebiet der Welt, so auch das Reich des ästhetisch Wertvollen erkenntnismäßig, systematisch zu behandeln, steht außer Frage. Sie möge versuchen, wie weit sie damit kommt. Und wem sie durch ihre Forschung den ästhetischen Genuß zerstört, der möge ihr fernbleiben; wem sie sein Schaffen oder sein historisches Erkennen verkümmert, möge sich wehren. Die Auswüchse der Ästhetik gehen nicht die Ästhetik selbst an — sie stammen von mißverstehenden Freischärlern. Die Ästhetik will zunächst ein Gebiet wissenschaftlicher Forschung sein — nichts anderes.

Die Schwierigkeiten der ästhetischen Methode.

Alle äußeren Feinde der Ästhetik könnten ihr nichts anhaben, wenn sie nicht ihren größten Feind in ihrem eignen Inneren besäße: ihre methodische Unfertigkeit. Wenn es richtig ist, daß erst der sichere Gang allgemein anerkannter Methoden ein Sammelgebiet von Erkenntnissen zu einer wirklichen Wissenschaft, zu einem Erkenntnissystem zu gestalten vermag, so ist die Ästhetik heute keine Wissenschaft und ist nie eine gewesen. Der Umkreis wertvoller Einzeltatsachen und Tatsachenzusammenhänge, die ans Licht gefördert werden, dehnt sich ins Weite, von allen Seiten strömen der Ästhetik neue Erkenntnisse zu; aber es fehlt an dem einheitgebenden Prinzip, das diese quellenden Erkenntnisse in allgemein gültiger Weise zu bändigen vermöchte, an dem einen Gesichtspunkt, der die Vielheit zur Einheit bringt. Wie eine Wetterfahne wird die Ästhetik von jedem philosophischen, kulturellen, wissenschaftstheoretischen Windstoß herumgeworfen, wird bald metaphysisch betrieben und bald empirisch, bald normativ und bald deskriptiv, bald vom Künstler aus und bald vom Genießenden, sieht heute das Zentrum des Ästhetischen in der Kunst, für die das Naturschöne nur als Vorstufe zu deuten sei, und findet morgen im Kunstschönen nur ein Naturschönes aus zweiter Hand. Und wenn nicht alle methodischen Richtungen, die in der Geschichte der Ästhetik angetroffen werden, heute ihre Vertreter finden, so wissen wir nicht, ob nicht die philosophische Wende der Zeiten, in der wir stehen, längst verschütete Methoden wieder ans Licht zieht und heute herrschende Richtungen der Vergessenheit anheimgibt.

Der Grund der methodischen Unsicherheit der Ästhetik liegt in der Unsicherheit ihres Ausgangspunktes. Echte Tatsachenwissenschaften wie Physik, Geschichte, Geometrie gehen von einem klar und sicher umgrenzten Bezirk von Tatsachen, von physikalischen Vorgängen, historischen Geschehnissen, Raumgebilden aus. Die Wertwissenschaft der Ästhetik, die die Gesetze des ästhetischen Wertes feststellen will, vermag nicht eindeutig anzugeben, welches die Gegenstände sind, an denen sie die Gesetze ablesen soll. Denn es lassen sich keine ästhetischen Gegenstände finden, deren Wert dem Meinungsstreit entrückt ist: Bachs Kantaten und die Stanzen Raffaels, die Bildwerke Poliklets und die Dramen Shakespeares — sie alle haben es sich gefallen lassen müssen, von dieser oder jener Zeitströmung, von dieser oder jener ästhetischen Schule abgelehnt zu werden. Um ihren Wert gegen alle Verneinung sicherzustellen, bedürfte es bereits jener Einsicht in das Wesen der Schönheit, die eben an diesen Werken erst gewonnen werden soll: Es ist die Tragik aller echten Wertwissenschaft, daß ihre Analysen Gefahr laufen, sich im Zirkel zu bewegen; daß der Grund, auf dem sie bauen, durch die Wissenschaft selbst erst fundamentiirt werden soll: Die Maßstäbe des ästhetischen Urteilens, des ästhetischen Erlebens wechseln von Kultur zu Kultur, von Epoche zu Epoche, von Land zu Land, von Mensch zu Mensch, und nirgends ist ein Kriterium zu sehen, welcher dieser wechselnden Maßstäbe den anderen vorzuziehen ist.

Die Geschichte der ästhetischen Wissenschaft kann als die Geschichte

der Versuche bezeichnet werden, dem Dilemma zwischen Relativität des Urteilens und Erlebens und Objektivität der Wissenschaft zu entgehen, das flüssige Material relativen Urteilens und Erlebens zur harten Masse eines ästhetisch-objektiven Systems erstarren zu lassen. Immer neue Gesichtspunkte sind aufgetaucht, von immer neuen Richtungen her hat man das ästhetische Wertproblem angepackt. Und wenn es auch bis heute noch nicht gelungen ist, eine Lösung zu finden, die die Farbigekeit der Lichter, in denen das Problem schillert, zu neutralisieren vermochte, so hat doch jeder neue Versuch neue Tatschengruppen herbeigetragen, das vorhandene Material unter neue Gesichtspunkte zu stellen gelehrt — in keinem Sinn ist die ästhetische Arbeit zweier Jahrtausende vergeblich gewesen.

Auf zwei Wegen hat die Forschung versucht, diese empirische Relativität des Ästhetischen unschädlich zu machen: Sie konnte einmal diese Relativität zur Seite liegen lassen und an ihr vorüber dem Königspfad zur absoluten Ästhetik folgen: Nicht anders — ist hier die Meinung — sei die empirische Relativität des Urteils zu bewerten, und nicht größere Gefahr drohe der absoluten Ästhetik von ihr als der physikalischen Wissenschaft durch die gleiche Relativität im Gebiete der physikalischen Urteile: Die Griechen glaubten, die Sonne drehe sich um die Erde, wir sind vom Gegenteil überzeugt. Diese Verschiedenheit der Meinung tangiert die Existenz einer absoluten physikalischen Wahrheit nicht; das Reich der Meinungsgegensätzlichkeit bleibt im Psychologischen beschlossen. Sollte Ähnliches nicht für die ästhetische Erkenntnis gelten? Auch die Relativität der ästhetischen Urteile — so glaubt jene erste Ansicht — sei nicht mehr als eine psychologisch begründete Zufälligkeit, die sich überwinden lasse durch die Fixierung einer ästhetischen Norm. Man müsse nur ein für allemal festlegen, welche Eigenschaften ein ästhetischer Gegenstand besitzen muß, um ästhetisch wertvoll zu sein — nicht sich damit begnügen aufzuzählen, was dieser oder jener für ästhetisch wertvoll hält, dann renne das subjektiv wechselnde ästhetische Erleben vergebens gegen solche objektiv-ästhetische Erkenntnis an. Daher müsse zu Beginn der ästhetischen Forschung aufgezeigt werden, worin denn das Wesen des ästhetischen Wertes beruht. Mit Hilfe einer solchen Bestimmung könne jedes ästhetische Urteil und jedes ästhetische Erleben auf seine Berechtigung geprüft werden: Die Ästhetik sei ihrem Kern nach Philosophie des ästhetischen Wertes.

Zwei Methoden
der Ästhetik.

Der zweite Weg, den die Ästhetik gegangen ist, führt nicht an der Relativität des ästhetischen Urteilens vorüber, sondern mitten durch sie hindurch. Es sei eine Illusion zu glauben — so lassen sich diese Stimmen vernehmen —, von außen her, durch irgendwelche philosophische Überlegungen, könne diese ästhetische Relativität überwunden werden. Gerade von den relativen Urteilen und Erlebnissen müsse ausgegangen werden. Sie müsse man erforschen, zergliedern und systematisieren, ohne die Urteile zunächst auf richtig oder falsch hin zu werten. Ästhetische Wissenschaft bestehe in gar nichts anderem als in der Beschreibung, Erklärung und systematischen Einordnung

der ästhetischen Erlebnisse und Urteile. Vielleicht — die Meinungen hierüber gehen auseinander — führt diese genauere Erforschung der relativen Tatbestände zu der Erkenntnis, daß sich aus ihnen heraus Normen finden lassen, nach denen sich diese Tatbestände selbst wieder als ästhetisch berechtigt oder unberechtigt scheiden lassen. Das aber sei eine Sorge für später; und wenn es gelänge, gleichsam ein Gnadengeschenk des Himmels, das man von vornherein nicht in Rechnung stellen dürfe! Zunächst gelte es die relativen ästhetischen Tatbestände wissenschaftlich zu begreifen und sich nicht um die Konsequenzen für eine absolute Ästhetik zu kümmern.

So streben schon am Ursprungsort der ästhetischen Methode zwei Ströme ästhetischer Forschung nach verschiedenen Richtungen hin auseinander. Der eine will geraden Weges auf die Erkenntnis des Wesens des ästhetischen Wertes zu; der andere zerteilt sich in die Kanäle der Zergliederung und Beschreibung der empirischen Tatbestände ästhetischen Urteilens und Erlebens. Diesem Gegensatz von axiologischer (werttheoretischer) und deskriptiver Methode entstammen die Schwankungen im Aufbau der ästhetischen Wissenschaft, die auszugleichen bis heute noch nicht gelungen ist.

Die heteronome
Ästhetik.

I. Die axiologische Ästhetik. Die axiologisch-normative Methode steht vor einer schwierigen Aufgabe. Sie will sichere Normen des ästhetischen Wertes gewinnen. Aber diese Normen sind nicht in greifbarer Deutlichkeit dem menschlichen Geiste eingepägt, wie etwa die mathematischen Axiome, und so bedarf es indirekter Wege, um sich ihrer zu bemächtigen. So wird man etwa das Schöne von einer außerästhetischen — vermeintlich oder tatsächlich — sichergestellten Seins- oder Wertsphäre ableiten, die Ästhetik heteronom begründen.

Die metaphysische
Ästhetik.

Sachlich und historisch am Anfang all solcher heteronomen Ästhetiken steht die metaphysische. Gliedert man den ästhetischen Wert ein in die Architektur eines philosophischen Systems, ist das Schöne erkannt als Bestandteil des Aufbaus der letzten Seinswelt, dann ist ihm eine objektive Bedeutung gesichert: Aus metaphysischer Ableitung heraus läßt sich dann bestimmen, was schön ist und was nicht, und alle Schwankungen der empirischen Relativität werden überwunden durch die Absolutheit der Metaphysik.

Die idealistische
Ästhetik.

Die systematische Ästhetik hat gleich zu Anbeginn in Platons Ideenlehre diesen Weg eingeschlagen: Das letzte Prinzip der Schönheit ist nach Plato nicht in der irdischen Welt zu finden. Die Ideen selbst, die jenseits aller Empirischen am überirdischen Orte wohnen; sind die Urbilder aller Schönheit, so wie sie die Urbilder aller Wahrheit und Vollkommenheit sind. Alle irdische Schönheit ist nur ein Widerschein der überirdischen Schönheit der Ideen, und nur insoweit die einzelnen Dinge teilhaben an den Ideen, insoweit sind sie schön. Damit ist die tiefste mögliche Verankerung des Schönen gefunden. Der Weltgrund selbst ist der Träger des ästhetischen Wertes, die Schönheit ist mit höchster metaphysischer Würde umkleidet. Aber diese höchste Würde kommt nur der Naturschönheit zu: Nur sie vermag die Idee unmittelbar wi-

derzuspiegeln — die Kunst ist für Plato eine bloße Nachahmung der Natur, eine bloße Nachbildung der Nachbildung der Idee. Die Statue eines Menschen ist z. B. nur wesenloses Scheinbild desjenigen, was die Natur in Wirklichkeit darbietet.

Sooft auch die metaphysische Ästhetik späterer Zeiten sich die Ideenlehre zu eigen gemacht hat, in der Geringschätzung der Kunst ist sie Plato nicht gefolgt. Schon für den antiken Neuplatonismus Plotins stellt die Kunst die Ideen unmittelbar dar, nicht auf dem Umweg über die Natur. Sie ist daher, weil sie freischaffend gestaltet, imstande, die Ideen vollkommener wiederzugeben, als es der Natur gelingt; die gesamte idealistische Ästhetik des 19. Jahrhunderts hat sich Plotin hierin angeschlossen. Sie hat die verschiedensten Formulierungen für das Verhältnis des Kunstschönen zum metaphysischen Wesen der Welt gefunden, je nach der Metaphysik, in die sie ihre idealistische Ästhetik einbaute: Mit Schelling sah sie im Kunstschönen die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, mit Solger die unmittelbare Offenbarung des Wesens der Gottheit, mit Hegel, Fr. Theod. Vischer und Hartmann das Durchscheinen der Idee im Sinnlichen, sie fand mit Schopenhauer im ästhetischen Erleben von Malerei, Plastik und Dichtung ein vom empirischen Wollen befreites Anschauen der Ideenwelt, in der Musik ein unmittelbares Abbild des Dinges an sich, des Willens. Immer, wie sie aber auch den Zusammenhang der Ästhetik mit der Metaphysik herstellt, ist der aus dem metaphysischen Weltgrund stammende Gehalt der sinnlichen Erscheinung dasjenige, was ihr den Stempel der Schönheit aufdrückt.

Der künstlerische Geist fühlt im ästhetischen Zustand die Nähe des Weltgrundes — der nüchterne Rationalist kann in ihm nur einen Zustand unter vielen anderen innerhalb der Rangstufen menschlicher Erkenntnisweisen erkennen. Wem, wie allem Rationalismus, das rationale Erkennen am höchsten steht, dem wird gerade die Anschaulichkeit und gefühlsmäßige Unmittelbarkeit des ästhetischen Erlebens einen Abfall von der erhabensten Betätigungsweise des menschlichen Geistes bedeuten. Es fehlt in der metaphysischen Ästhetik nicht an Stimmen, die diese rationalistische Wertungsart des Ästhetischen zum metaphysischen Prinzip erhoben haben: Baumgarten, der Vater der ästhetischen Wissenschaft im 18. Jahrhundert trennte nach dem Leibniz-Wolffschen System die Erkenntnis in zwei Arten: in eine höhere, die rationale Erkenntnis, und in eine niedere, die sinnlich-anschauliche. Jede dieser beiden Arten der Erkenntnis hat ihre Vollkommenheit: Die Vollkommenheit der oberen, der rationalen Erkenntnis ist die Wahrheit, die Vollkommenheit der niederen sinnlichen Erkenntnis aber ist die Schönheit. Je höher ein Wesen auf der Ranglinie der Monaden, der metaphysischen Substanzen, steht, desto mehr löst sich ihm die sinnliche, die undeutliche Erkenntnis in rationale und deutliche auf. Da Gott, die höchste Monade, nur deutliche, nur rationale Vorstellungen besitzt, so ist die Schönheit aus seinem Bereich verbannt. Sie ist ein Erbteil unvollkommener Wesen. Ist es wirklich noch dasselbe Seinsgebiet, das Solgers Verzückung als höchste Offenbarung der

Die rationalistische Ästhetik.

Gottheit ekstatisch preist, und das Baumgarten und seine Schüler aus der Atmosphäre des kleinbürgerlichen 18. Jahrhunderts heraus systematisch zu bestimmen suchen?

Die Stärke aller metaphysischen Ästhetik beruht in der Sicherheit, die sie der ästhetischen Norm verleiht. Sie läßt keine Zweifel übrig, sie wird durch keine Relativität geschreckt. Aber diese Sicherheit erkaufte die Ästhetik durch die Verkettung ihres Schicksals mit dem der Metaphysik. Die Unsicherheit der ästhetischen Norm wird nicht wirklich beseitigt, sie wird nur verschleiert, indem sie in die Unsicherheit des metaphysischen Systems hineingeschoben wird. Wer das System verneint, dem sinkt die ästhetische Norm mit in den Staub. Aus diesem Grunde pflegt unserer gegen die Metaphysik skeptisch gestimmten Wissenschaft die metaphysische Ableitung des Ästhetischen unsympathisch zu sein — sie möchte die Ästhetik auf eigne Füße gestellt sehen —, einen Beweis gegen die metaphysische Ableitung des Ästhetischen hat sie nicht beigebracht. Jeder neue Metaphysiker wird wieder aufs neue die metaphysische Ableitung des Ästhetischen versuchen; denn sein System ist für ihn das endgültige, und seine Ästhetik daher von aller Unsicherheit befreit.

Wenn sich die metaphysische Methode auch prinzipiell nicht widerlegen läßt, so kann doch gezeigt werden, daß sie ohne Anlehnung an eine empirische Ästhetik unfruchtbar bleibt. Denn woher sollte die metaphysische Ästhetik wissen, daß das, was sie auf Grund ihrer Ableitungen als das Schöne bezeichnet, gerade dasjenige ist, was wir empirisch als Schönheit zu genießen pflegen, wenn es nicht gelingt, auch ohne metaphysische Spekulation eine wenn auch nur vorläufige empirische Wesensbestimmung des Schönen zu geben? Die metaphysische Ableitung des Schönen schwebt in der Luft, wenn sie sich nicht mit einer empirischen trifft, sich nicht zum mindesten empirisch bestätigen läßt.

Vielleicht aber ist dieser metaphysische Umweg gar nicht nötig. Vielleicht gelingt es ohne Metaphysik in unmittelbarer Erkenntnis sich über das Wesen der Schönheit klar zu werden. Und so haben in der Tat die meisten Ausgestaltungen der normativen Ästhetik den Versuch gemacht, ohne Zuhilfenahme metaphysischer Gedankengänge gültige Normbegriffe zu gewinnen.

Moralische Begründung der Ästhetik.

Der Stütze eines metaphysischen Systems beraubt, sieht die ästhetisch-normative Theorie sich nach anderen Halt gewährenden Seins- und Wert-sphären um, aus denen ihren Normen Unbedingtheiten zuwachsen könnten. Man mißt etwa den ästhetischen Wert eines Kunstwerkes nach dem moralischen Nutzen, den es verspricht — das Kunstwerk wird zum Hilfsmittel der moralischen Belehrung und Besserung gestempelt. So ist es in der Lehre Platons die Kehrseite der Degradierung des Kunstschönen zur bloßen Nachahmung der Nachahmung von Ideen, daß jeder autonome Maßstab für die Beurteilung des Schönen verlorengeht, und nur noch die ethische Brauchbarkeit des Kunstwerkes in Frage kommen kann: In Platons Idealstaat findet ein Kunstschönes keine Stelle, das unter dem Vorwand, gefallen zu wollen, verweichlicht und entsittlicht. Nur solche Kunstarten werden geduldet, nur solche Kunststile gepflegt, die, wie z. B. die Hymnen und moralischen Tragö-

dien, einen würdigen Stoff in herber, strenger Form zum Vortrag bringen. — Ähnliche Gesichtspunkte der Belehrung und Besserung hat in den verschiedensten Ausprägungen das moralisierende 18. Jahrhundert zur Grundlage der Ästhetik gemacht (Sulzer z. B.). Aber was bei Plato der rücksichtslosen Einseitigkeit in der Durchführung des großen Gedankens des Staatlichen entstammte, war hier der Ausdruck ästhetischer Blindheit und schulmeisterlicher Enge. Auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Ästhetik jedoch ist weder die eine noch die andere Form der moralischen Ableitung des ästhetischen Wertes von Einfluß gewesen.

Bedeutsamer sind jene Lehren, die das Ästhetische an das Logische anlehnen, die die Schönheit zu einer Form der Wahrheit und das ästhetische Erleben zu einer Form der Erkenntnis stempeln. Auf diesem Boden steht der gesamte Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts: vom „rien est beau que le vrai“ Boileaus, dem „all beauty is truth“ Shaftesburys bis zu Baumgartens: „Schönheit ist Erkenntnis der sinnlichen Vollkommenheit“. Aber über den eigentlichen Rationalismus hinaus enthalten viele Theorien des Ästhetischen implizite die Behauptung, daß im ästhetischen Erleben ein Erkenntnismoment enthalten sei. So ist schon für Plato der ästhetische Genuß ein Anschauen, also ein intuitives Erkennen der Ideen in irdischer Einkleidung. Und ähnliches gilt für alle Theorien, die das Wesen des Ästhetischen in objektiven Bestimmtheiten des Kunstwerkes sehen. Nehmen wir — um ein Beispiel zu geben — an, eine Theorie stelle die These auf, Schönheit sei Einheit in der Mannigfaltigkeit des Gegenstandes (wie es von alters her oft geschehen ist). So ist eine weitere Konsequenz einer solchen Theorie: Wenn wir ein Kunstwerk genießen, so beruht dieser Genuß auf dem Erfassen dieser Einheit in der Mannigfaltigkeit; — das Erfassen dieser Einheit in der Mannigfaltigkeit aber ist ebenso eine unausgewickelte, nicht in Urteilen formulierte, intuitive Erkenntnis ihrer, wie das Sehen des Baumes ein Erkennen des Baumes ist. Überwunden wird diese Anschauung immer erst dann — historisch! ob sie sachlich überwunden ist, stehe dahin! —, wenn das Wesen des Ästhetischen nicht mehr in objektiven Bestimmtheiten des Gegenstandes gesehen wird, sondern in der Weise, in der das Subjekt von Gegenständen affiziert wird. Erst wenn — wie für die psychologische Ästhetik seit dem 18. Jahrhundert — die Schönheit eines Objekts in seiner Fähigkeit besteht, Leidenschaften zu erregen (Dubos), zu ergötzen, zu gefallen, dann ist jegliche Spur von Erkenntnisfunktion aus dem Ästhetischen verbannt.

Gegenüber solcher Verquickung des Ästhetischen mit dem Moralischen oder Logischen ist es das große Verdienst der Kantischen Kritik der Urteilskraft, die Autonomie des ästhetischen Gebietes, seine Unabhängigkeit von anderen Seins- und Wertsphären philosophisch begründet und sichergestellt zu haben. Die Art der Abgrenzung des Schönen vom Guten und Angenehmen, so wie sie Kant gegeben hat — zu der die neuere Ästhetik (Jonas Cohn) noch die genauere Abgrenzung vom Wahren hinzugefügt hat —, ist nicht unbestritten geblieben; die Autonomie des Ästhetischen jedoch, die er auf

Das ästhetische Erleben als Erkenntnis.

Die Autonomie des Ästhetischen.

diese Abgrenzung gründete, die praktisch längst von allen ernsthaften Künstlern und allen ernsthaft ästhetisch Erlebenden anerkannt war, ist durch Kant auch theoretisch für alle Zeiten festgelegt worden.

Wenn demnach die Ästhetik nicht durch Anlehnungen an andere Wertkategorien ihre Normen gewinnen soll, so bleibt nur eins übrig: das Wesen des Schönen muß aus der Betrachtung schöner Gegenstände selbst abgeleitet werden, aus ihrer Beschaffenheit, aus der Art ihres Entstehens, aus der Art, wie sie erlebt werden. Die immanente Untersuchung des ästhetischen Gebietes muß zur Erkenntnis des Wesens des Schönen hinführen.

Die Nachahmungstheorie.

Am häufigsten ist bei solchen Versuchen der Wesensbestimmung der Kunst diejenige aufgetaucht, die mit der Behauptung: „Kunst ist Nachahmung“ die Lösung des ästhetischen Problems zu gewinnen hofft. Diese Nachahmungstheorie der Kunst ist im Laufe der Geschichte unzählige Male widerlegt und ebensooft wieder neu aufgestellt worden. Das spricht dafür, daß wirksame psychologische und gedankliche Motive sie stützen.

Immer wenn eine pseudoidealistische Kunstrichtung die Fühlung mit der Natur verloren hat, Routine und Manier an Stelle eines schlichten Anschlusses an die Natur herrschend geworden sind, immer dann wird ein realistischer oder naturalistischer Rückschlag das Zurück zur Natur sich zum Wahlspruch wählen. Die bloße Naturnachahmung wird demgemäß solchen Zeiten als höchstes Ziel der Kunst erscheinen — wie sie vielleicht am konsequentesten (und deshalb am unkünstlerischsten) in der letzten naturalistischen Periode am Ende des 19. Jahrhunderts verkündet wurde.

Abgesehen jedoch von jeder tieferen Zeitphilosophie ist die Nachahmungstheorie diejenige Anschauung über das Wesen der Kunst, die sich zuerst dem Nachdenken darbietet: Es ist gar so einleuchtend: Plastik und Malerei sind Wiedergaben von Gegenständen, die sich in der Natur vorfinden (oder vorfinden könnten), die Dichtkunst ist die Wiedergabe von Ereignissen; also besteht das Wesen der Kunst darin, solche Naturvorkommnisse nachzuahmen.

So einfach diese Theorie der Nachahmung klingt, so viel Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man sie ernsthaft durchzuführen unternimmt: Wodurch soll die Abbildung, die getreue Kopie eines Hundes etwa, einen Schönheitswert erhalten, der dem Urbild fehlt? „Lassen Sie aber auch seine Nachahmung recht gut geraten, so werden wir doch nicht sehr gefördert, wir haben nun allenfalls nur zwei Bellos für einen“ (Goethe). Man muß daher — will man dennoch an der Nachahmungstheorie festhalten — auf Umwegen zu begründen suchen, weshalb die Nachahmung ihr eignes Recht und ihren eignen Wert neben dem Original behält. So sieht etwa die auswählende Nachahmungstheorie den Wert der Nachahmung darin, daß die künstlerische Nachahmung nicht reine Nachahmung sei, sondern die Schönheiten der Natur darstellt, befreit von Schlacken und Unvollkommenheiten. Am primitivsten spiegelt sich diese Anschauung in jenen Anekdoten von den Künstlern der Antike und der Renaissance wider, die ihre idealen Frauengestalten nach den schönsten Mädchen ihrer

Stadt hergestellt hätten, indem sie von der einen die Arme, von der anderen die Beine, von der dritten den Kopf in ihre Bildwerke hinübernahmen. Auch wenn man diese Anschauung etwas weniger kindlich ausgestaltet, so ist sie doch nicht imstande, von dem Wesen der Schönheit letzte Rechenschaft zu geben. Denn sie setzt voraus, daß die Schönheit schon in der Natur vorhanden sei, durch die Nachahmung abgebildet, gesteigert, vervollkommnet wird, nicht aber durch sie entstehe; und so bedarf diese Anschauung als Grundlage einer Theorie der Naturschönheit, die nichts mehr mit der Nachahmungstheorie zu tun hat.

So legen denn andere Ausprägungen des Nachahmungsgedankens den Hauptnachdruck auf die Tätigkeit des Nachahmens, des Abbildens selbst. Genetisch-historisch entstamme die Kunst dem Nachahmungstrieb: Die Freude an der Nachahmung sei es gewesen, die zuerst die bildnerische Tätigkeit des Menschen in Bewegung gesetzt habe, und auch jetzt noch sei die Lust nachzuahmen der stärkste Antrieb zur künstlerischen Tätigkeit (Aristoteles). Aber diese Theorie versagt vollständig, wenn sie die Freude — nicht des Künstlers, sondern des Beschauers — am Kunstwerke zu erklären unternimmt: Der Beschauer ist ja nicht an der nachahmenden Tätigkeit beteiligt; und so greift Aristoteles zu dem wenig ergiebigen Ausweg, die Freude am Wiedererkennen des Nachgeahmten, des im Kunstwerk Dargestellten sei ein wesentliches Moment des ästhetischen Genusses.

Die Tätigkeit des Nachahmens kann noch in anderer Weise zur Grundlage der ästhetischen Theorie gemacht werden: Seit der Renaissance ist es das Bestreben der Maler, den Naturgegenstand möglichst wirklichkeitsgetreu auf ihre Leinwand zu bannen. Sie werten demzufolge das Kunstwerk nach dem Grade, in dem es gelingt, die technischen Schwierigkeiten, die dieser Absicht entgegenstehen, zu überwinden. Aber solche Wertung steht nicht in Einklang mit dem wirklichen Vorgehen dieser Künstler. In Wahrheit haben sich gerade die Renaissancekünstler am allerwenigsten auf bloße Nachahmung beschränkt. Ihre Naturwiedergabe ist von Grund aus von Formprinzipien durchsetzt gewesen. Aber diese Formprinzipien sind ihnen die selbstverständlichen Voraussetzungen künstlerischer Gestaltung — sie werden ihnen nicht ausdrücklich bewußt. Und noch weniger bemerken sie die persönliche Note ihres Schaffens. Und so wird für die meisten Künstler (und ebenso für die meisten Künstler-ästhetiker seit der Renaissance) die Geschicklichkeit, mit der die Schwierigkeiten der Wiedergabe überwunden sind, das Können, das technische Können vor allem, das in dem Werke steckt, zum ästhetischen Wertmaßstab. Solche Bewertung unterschlägt den eigentlichen künstlerischen Gehalt der Werke; es fehlt ihr jeder Grund, weshalb eigentlich die sixtinische Madonna prinzipiell anders zu bewerten ist als etwa eines jener Kunststückchen, bei dem auf dem Ziffernblatt einer Uhr der ganze Psalter eingeschrieben ist. Das technische Können ist in beiden Fällen in gleicher Weise bewundernswert.

Alle Nachahmungstheorien, so verschieden sie auch im einzelnen ausgebaut sein mögen, leiden an einer Reihe von Grundgebrechen: Der Begriff der Nach-

ahmung ist nur der Malerei, der Plastik, der Dichtkunst gegenüber zwanglos anwendbar; er versagt gegenüber der Musik, der Architektur, der Ornamentik, der Tanzkunst, wenn man nicht geschraubte und willkürliche Deutungen vornimmt. Ferner: Die Nachahmungstheorie hat nur Sinn gegenüber dem Kunstschönen — nur das Kunstwerk kann als Nachahmung aufgefaßt werden: Das Naturschöne entgleitet ihren Maschen — man müßte denn gerade die Natur selbst wiederum (in der Art Platos) als Nachahmung einer höheren Welt ansehen; oder man müßte behaupten, die Natur sei selbst ein Kunstwerk, geschaffen von einem göttlichen Schöpfer (Solger); oder auch sie erhalte überhaupt erst ästhetischen Wert, wenn man sie wie ein Bild betrachte (Konrad Lange, Oskar Wilde). Und endlich wird die Nachahmungstheorie selbst denjenigen Künsten, für die sie am meisten einleuchtet, für Malerei, Plastik und Dichtkunst, nicht gerecht: Die Wiedergabe eines Gegenständlichen ist Voraussetzung, nicht Inhalt ihres künstlerischen Wertes: Auf das Wie der Darstellung kommt alles an, nicht auf die bloße Tatsache der vollkommenen Wiedergabe.

Die Lehre vom
ästhetischen
Schein.

Verwandt mit der Nachahmungstheorie und dennoch tiefer als sie ist die Lehre vom ästhetischen Schein, die historisch an Gedankengänge Schillers anknüpft. Sie wird absurd, wenn man sie, wie es zuweilen geschieht, so auslegt, als ob der ästhetische Schein gleichartig wäre mit jenem Schein, den wir aus dem wirklichen Leben kennen; als ob wir einen gemalten Menschen, wenn auch nur vorübergehend, ebenso für einen wirklichen hielten wie einen Menschen, den wir im Traume sehen. Die Scheinlehre dagegen hat ihr gutes Recht, wenn sie die Scheinhaftigkeit des Ästhetischen, die tatsächliche Irrealität und die eigenartige Gegebenheitsweise des Dargestellten, seine Bildhaftigkeit, betonen will und die Konsequenzen heraus entwickelt: daß wir im Ästhetischen alle Fülle des Lebens erleben können, in reicherm Ausmaße, in tieferer Verknüpfung, in rückhaltloserer Hingabe als im gewöhnlichen Leben und doch wegen ihrer Scheinhaftigkeit ohne Verantwortung; daß wir aus der Alltagswelt herausgehoben werden in eine andere, in ihrer Weise doch nicht weniger wirkliche Welt; daß die Gefühle, die wir der Scheinwelt gegenüber erleben, die Furcht mit dem Helden, die Wut über die Niedertracht des Bösewichts — mit den Gefühlen des wirklichen Lebens verwandt und doch nicht diese Gefühle selbst sind usw. Der psychologische Hintergrund solcher Scheinlehre kann freilich völlig verschieden gefärbt sein: Bald betont sie, daß das Ästhetische „nur“ Schein, nur „Spiel“, nur Befreiung von der Schwere des Alltags sei, daß wir uns im Ästhetischen über die wirkliche Welt in ein Reich leichter gefügten Seins erheben — in dieser Weise hat die Romantik die Scheinlehre gedeutet. Oder man richtet seinen Blick darauf, daß die ästhetische Scheinwelt doch auch eine Art von Wirklichkeit besitze, die gerade, weil sie von den Zufälligkeiten befreit ist, die der wirklichen Welt anhaften, tiefer, bedeutsamer und ernster sein kann als diese Welt. Am energischsten und tiefsten hat Ed. von Hartmann vom idealistischen Standpunkt aus die Konsequenzen aus allen Verästelungen der Scheinlehre gezogen. —

Das Nachahmungsprinzip als solches (nicht seine Umbildung zur Scheinlehre) ist heute von ernsthaften Ästhetikern allgemein aufgegeben, nachdem es von Plato bis zum Ende des 18. Jahrhunderts fast unumschränkt geherrscht hatte. Nur im Naturalismus der Jahrhundertwende erlebte es noch eine kurze Nachblüte. Die normativ gerichtete Ästhetik seit Kant knüpft im allgemeinen an die Beschaffenheit des ästhetischen Gegenstandes selbst an, wenn sie das Wesen des Ästhetischen verstehen will, nicht mehr an das Verhältnis des ästhetischen Gegenstandes zur abgebildeten Natur.

Die normative
Gegenstands-
ästhetik.

Auf dreifache Weise ist solche Gegenstandsästhetik versucht worden. Zunächst als Formästhetik: Es sei gleichgültig, was ein Kunstwerk darstelle; aller Wert beruhe auf den Formen, den Verhältnissen, den Proportionen, in denen es dargestellt ist. Der Wert eines Gemäldes liege in der Anordnung seiner Teile zueinander, in dem Gleichgewicht der Massen, in der Farbenabstimmung; der Wert eines Musikstückes in den harmonischen und melodischen Beziehungen der Töne zueinander, in der Architektur seines Aufbaues, vor allem in der „Einheit in der Mannigfaltigkeit“. Daß ein Ganzes so gestaltet ist, daß die Vielheit seiner Teile sich zu einer leicht auffaßbaren architektonischen Einheit zusammenschließt, darauf kommt es solcher Lehre an. Das Was, das in diese Einheit in der Mannigfaltigkeit eingeht, ist ihr demgegenüber ästhetisch gleichgültig. Schon bei Plato taucht dieses Prinzip auf; es dringt durch Leibnizens metaphysischer Auffassung der Monade als einer Einheit in der Mannigfaltigkeit in fast die gesamte Ästhetik des 18. Jahrhunderts, und es wird auch heute immer wieder als ein Teilprinzip des Ästhetischen anerkannt. Die eigentliche Formästhetik erstreckt sich freilich noch über dieses Prinzip hinaus: Kontrast, Übereinstimmung, Harmonie, Gleichgewicht, Eurythmie sind für sie in allem und jedem die Träger des ästhetischen Wertes. Kant z. B. erkennt als „freie“ Schönheit, als Schönheit im eigentlichen Sinn, nur solche formale Schönheit an. Die Schönheit von Mensch und Tier, bei der es nicht auf die abstrakten Formverhältnisse ankommt, sondern darauf, daß sie gerade als Formverhältnisse eines Menschen oder einer Tiergattung aktualisiert sind, ist ihm nicht mehr freie, sondern „anhängende“ Schönheit. Von diesem Gesichtspunkt aus würden alle Proportionslehren der Künstler (Polyklet, Dürer) nicht im Kantischen Sinn als eine formal-ästhetische Lehre anzusprechen sein, da sie nicht die schönen Proportionen an sich, sondern die schönen Proportionen des menschlichen Körpers aufsuchen. So bleiben für Kant nur die reine Arabeske, die Farbenzusammenstellung, das freie Spiel der Töne, Tapetenmuster u. dgl. — Dinge, die nichts „bedeuten“, die an keine Gegenständlichkeit anknüpfen, als freie Schönheit übrig. Zu einem ausgeführten System hat jedoch erst Zimmermann im Anschluß an Herbarthsche Anschauungen die Formästhetik entwickelt.

Die formalisti-
sche Ästhetik.

Zweifellos legt der Formalismus Nachdruck auf ausschlaggebende ästhetische Werte — das ganze Gebiet des Ästhetischen läßt sich jedoch durch ihn nicht umgreifen. Schon bei der Erklärung der Schönheit einer einfachen Farbe versagt er. Wie sollen wir, ohne absurd zu werden, die Schönheit eines schimmern-

den Grün auf Formalprinzipien zurückführen? Vor allem aber läßt der Formalismus bei den höheren ästhetischen Gebilden im Stich. Was wird aus der Schönheit einer Frühlingslandschaft, dem Lebensgehalt einer Shakespeareschen Tragödie, eines Goetheschen Gedichtes, wenn sie in rein formale Wertmomente aufgelöst werden sollen?

Die Ideen-
ästhetik.

Ein Übergang zu anderen Arten der Gegenstandsästhetik — dem Formalismus jedoch nahe verwandt — ist die Ideenästhetik, die den Gegenstand an der Idee mißt, die sich in ihm verkörpert. Die griechische Plastik war von je das Paradigma, auf das sie sich zu berufen pflegte. Nicht um die naturgetreue Wiedergabe bemüht sich der griechische Künstler — er sucht vielmehr die Form, in der sich seine Idee des menschlichen Körpers am reinsten gestaltet. So klar — wenigstens an diesem einen Beispiel — der Sinn einer solchen Behauptung ist, so schwer ist er theoretisch auszudeuten: Von Plato an über Winckelmann und die Metaphysiker des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein wird von immer neuen Seiten her dem Sinn der Idee nahezukommen gesucht. Ist die Idee, wie Plato meint, ein Transzendentes, dem die Körper nachgebildet sind, und dem sie ihre Schönheit verdanken, oder ist sie ein dem Körper Immanentes, nichts anderes als das durch den konkreten Körper selbst gegebene Gesetz? Ist die Idee des menschlichen Körpers sein abstrakter Gattungsbegriff, oder ist sie vielmehr im Gegensatz zu allem Abstrakten das Anschaulichste, das in dem schlechtest gebauten Körper noch immer durchschimmert und durchscheint? Ist die Idee das Ideal, das allem Empirischen vorangeht, an dem es gemessen wird, oder ist umgekehrt die Idee aus dem Empirischen gewonnen, ist sie nichts als der Durchschnittseindruck, entstanden aus der Übereinanderlagerung der unendlich vielen Eindrücke, die vom menschlichen Körper im Laufe der Zeit sich einprägten (die „Normalidee“ Kants)? Ist sie derjenige Eindruck, der die Ausgleichung entgegengesetzter Merkmale vornimmt (Lipps)? Gibt die Idee das Wesentliche der Gattung unter Weglassung alles Zufälligen — ganz gleich, ob das Wesentliche an sich schön oder häßlich ist (wie in der Idee der Kröte z. B.)? Oder bedeutet sie eine Idealisierung, die nur dasjenige, was an einem Typus schön ist, herausgreift und zur Norm erhebt? Ist sie einzig Ausdruck der körperlichen Gattungsmerkmale oder verrät sich in ihr auch das Allgemein-Menschliche in seinen geistigen Eigenschaften? Für welche von diesen gegensätzlichen Ausdeutungen der Idee man sich entscheidet, hängt in erster Linie von der Philosophie ab, die hinter diesen ästhetischen Anschauungen steht, und weiter davon, wie man sich zu den großen Gegensätzen des künstlerischen Idealismus und Realismus stellt. Denn wer der Anschauung ist, daß alle und jede Kunst die Wirklichkeit nach Ideen umformen muß, wird den Rahmen des Begriffs der Idee weiterspannen müssen als derjenige, der die vornehmste Aufgabe der Kunst in der bloßen Wiedergabe der Wirklichkeit sieht. Für den ersteren, den Idealisten, werden Dichtkunst, Malerei, Plastik und Musik in gleicher Weise zur Darstellung von Ideen dienen, ihm werden alle Künste idealisierende Künste sein; und demgemäß wird er nach einem Begriff der Idee suchen, der auch alle Künste zu umspan-

nen vermag. Für den Realisten dagegen hat die Idee keine sachlich-normative Bedeutung; er bedarf ihrer nur zu historischen Zwecken, um die idealistisch schaffenden Zeitalter historisch zu begreifen. Dieses Ineinander von philosophischen Anschauungen und künstlerischen Grundgegensätzen im Begriff der Idee macht es verständlich, daß es auch heute noch an einer Lösung des Problems der ästhetischen Idee fehlt, die unbefangen und doch zugleich prinzipiell das relative Recht der Ideenästhetik im Verhältnis zu den anderen ästhetischen Prinzipienlehren abgrenzt.

Während die Ideenästhetik, von einem bestimmten Punkte der Kunst, der griechischen Plastik, ausgehend, das ganze Gebiet des Ästhetischen zu überstrahlen sucht, ist der dritte Weg der gegenständlichen Ästhetik (neben Formalismus und Ideenästhetik), die organische Ästhetik, universeller in ihrem Ursprung, an keine einzelne künstlerische Erscheinungsart besonders gefesselt. Natur und Kunst, so ist hier die Meinung, seien ästhetisch wertvoll durch den Lebensgehalt, der sich in ihnen offenbare: Ohne Belebung, ohne Beseelung sei der Gegenstand ästhetisch unwirksam; aller ästhetische Genuß sei Genuß des Lebens, das wir im Stofflichen entdecken. Die räumliche, sprachliche, klangliche, materielle Form sei nur ein Äußeres, eine Hülle für den seelischen Gehalt. Der menschliche Körper sei schön, wenn in seinen Formen sich ein reiches, kraftvolles, harmonisches oder charakteristisches Leben offenbare — die Melodie sei ästhetisch wertvoll durch die Fülle wertvollen seelischen Geschehens, durch die Stimmungen, die seelischen Bewegungen, die Affekte, die aus den Tönen entgegenquellen —, das architektonische Gebilde durch die Kräfte des energischen Emporstrebens, des klaren Sichzusammenraffens, des elastischen Nachgebens und Sichfügens, die unsere Auffassung in den steinernen Aufbau hineinlegt.

Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beginnt solche Anschauung sich als selbständige Tendenz der Erklärung des Ästhetischen zu regen: In Herder findet sie ihren Ausgang, Schiller ringt mit ihr, ohne sie völlig klar zu entwickeln, die Romantik bemächtigt sich ihrer — tiefschauend — sie aber nur aphoristisch umspielend. Die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts deutet sie ins Metaphysische um, Lipps wendet sie ins Psychologische hinüber. Aber der Grundgedanke bleibt stets derselbe: Es ist der vitale, der seelische Gehalt, der ein Werk der Kunst oder der Natur ästhetisch wertvoll macht.

Dabei pflegen zwei Ausprägungen dieses Gedankens nicht klar auseinander gehalten zu werden, obwohl sie den Systemen charakteristisch verschiedene Färbungen verleihen: Bald liegt der Nachdruck auf der Dynamik der vitalen, der Lebenskräfte, bald auf den rein seelischen Momenten der Stimmung, des geistigen und psychischen Ausdrucks. So gibt es Richtungen in der Ästhetik der Architektur, die vor allem das Kräftespiel der Formen betonen, den Zusammenklang des Tragens und Lastens, die Art, wie die in den Steinmassen erscheinenden Kräfte leicht und spielerisch oder schwer und wuchtig wirksam werden (Lipps). Oder die vitale Richtung der Ästhetik führt die Werte der

Ornamentik zurück auf die Art der Lebendigkeit der Linien, auf ihr Sichstrecken und Dehnen und Krümmen und Ausladen, die Werte der Musik auf die Dynamik der Tonbewegung, das Vorwärtseilen und Zurückhalten, das Sprudeln, Quellen und Hüpfen (Hanslick); im Aufbau des menschlichen Körpers betont sie die anschauliche Dynamik (Grazie, Elastizität, Wucht und Kraft) oder seine architektonische Form, die selbst wieder dynamisch gedeutet wird. Für andere jedoch ist der seelische Ausdruck, nicht der vitale, das Entscheidende: In der Architektur legen sie das Schwergewicht auf den geistigen Gehalt, auf den Ausdruck einer bestimmten Lebensstimmung, eines bestimmten Weltgefühls, wie z. B. auf dem Transzendentalismus der Gotik (Worringer); in der Musik wird ihnen neben den dynamischen Momenten der seelische Ausdruck des Stimmungsgehalts, der menschlichen Leidenschaften, wichtig (Wagner und die Gegner Hanslicks) —, der menschliche Körper wird ihnen aus einem vitalen Gewächs zur Heimstätte seelischer Charakteristiken, die vor allem im Gesicht konzentriert sind.

Am exaktesten hat Lipps diese funktionelle organische Richtung der Ästhetik ausgebaut, vor allem die dynamischen Elemente bis in den Aufbau der Gefäßformen und bis in die Einzelheiten des dorischen Stiles verfolgt. Aber so sehr er auch überzeugen konnte, daß in solchen dynamischen und ebenso in den seelischen Momenten nicht zu übergehende Prinzipien des ästhetischen Wertes gründen, so wenig ist es doch seiner scharfen Analyse gelungen, sie als einziges Wertelement des Ästhetischen zu erweisen. Lipps selbst hat in seine Ästhetik neben diesen Inhaltswerten eine Reihe ästhetischer Formprinzipien aufgenommen. Er glaubt freilich, sie alle dennoch auf funktionelle, dynamische Prinzipien zurückführen zu können. Aber spröde gegen jede funktionelle Deutung stehen sie neben denjenigen Momenten, die eine organische Interpretation ohne weiteres nahelegen. Als Fremdkörper erscheinen sie in dem sonst so geschlossenen Gebäude seiner Ästhetik, als ein Beweis, daß auch diese Gehaltsästhetik ihre Grenze findet.

Die normative
Ästhetik vom
Schaffen des
Künstlers
ausgehend.

Formästhetik, Ideenästhetik und Gehaltsästhetik beherrscht ein gemeinsamer Gesichtspunkt der Betrachtung: Sie gehen vom fertigen Kunstwerk aus, sie suchen seinen ästhetischen Wert in bestimmten Beschaffenheiten, in seiner Form, in der Art, wie es Ideen verkörpert, in seinem seelischen oder vitalen Gehalt. Daß das Werk ein Geschaffenes, ein Geschöpf von Künstlerhand ist, bleibt letztlich gleichgültig für sie: Es würde nach ihr den ästhetischen Wert der sixtinischen Madonna nicht im mindesten beeinflussen, wenn sie vom Himmel gefallen wäre, anstatt daß sie ein Mensch von Fleisch und Blut gemalt hat. Ihr stellen sich andere Richtungen der Ästhetik entgegen: Sie können sich nicht damit befreunden, daß für den ästhetischen Wert des Kunstwerkes der Künstler bedeutungslos sein sollte: Das Kunstwerk sei die Tat eines Künstlers, und hieraus entstamme sein Wert. Von einer Form dieser Lehre war schon oben gesprochen worden: von derjenigen, die den Wert eines Kunstwerkes danach bemißt, inwieweit es „gekonnt“ ist, inwieweit der Künstler souverän dem Stoff seine Absichten einzupressen vermag. Solche Lehre

bleibt an der Oberfläche: — unendlich tiefer faßt eine zweite Ästhetik vom Künstler aus das Problem: Das Schaffen des Künstlers ist kein Machen, so meint sie; nicht in eine Reihe zu stellen mit dem Verfertigen eines Anzuges, eines Tisches, einer Maschine. Es ist ein Auswirken tiefster metaphysischer Kräfte im Menschen; das Kunstwerk ist ein Stück objektivierter Urkraft des Lebens, — das Leben selbst als schöpferische Potenz tritt in ihm in Erscheinung. Und so darf auch das Kunstwerk nicht vom Genießenden, nicht vom Beschauer aus bewertet werden, der nur das Fertige und daher dem Schaffensprozeß Entrückte (wenn auch von ihm Stammende und daher ihn Verratende) vor Augen hat, sondern es ist Ausstrahlung des Genius, Tat des Schaffenden, Auswirkung lebendiger Kräfte, und das ist seine Größe.

Herder, voll Ingrimm über die Enge der Aufklärung, die im Künstler nur den Beherrscher ästhetischer Regeln sah, nach denen er sein Werk konstruierte, stellte jener nüchternen Auffassung seine Lehre vom schöpferischen Genie entgegen; der Romantik entfloß ihrer eignen Schätzung des künstlerischen Genius eine verwandte Anschauung; in die Gegenwart drang sie durch die enthusiastischen Jugendschriften Nietzsches. Die Erkenntnis des Künstlertums ist durch sie in bis dahin unbekanntes Tiefen geführt worden; sie steht im Begriff, die Künstlerbiographie der belanglosen Details durch die Lehre vom Wesen und der künstlerischen Entwicklung des Schaffenden zu verdrängen (Simmel, Gundolf). Aber sobald sie etwas anderes sein will als Erkenntnis des metaphysischen Wesens des Künstlers und seiner Entwicklung, sobald sie ästhetisch das Kunstwerk nur nach dem Wert des Genius beurteilen will, der es geschaffen, verliert sie den ästhetischen Gesichtspunkt aus den Augen. Der ästhetische Wert eines Werkes darf nur aus dem Werk selbst entnommen werden, ohne Kenntnis der Persönlichkeit des Künstlers, ohne Kenntnis seiner übrigen Werke. Um für die Ästhetik brauchbar zu sein, müßte diese Lehre eine Fassung erhalten, in der auf die objektivierte Form, in welcher die künstlerische Ausstrahlung im fertigen Kunstwerk erscheint, Rücksicht genommen wird: Aus der im Kunstwerk gegebenen Kristallisation der künstlerischen Persönlichkeit müßte der ästhetische Wert abgeleitet werden. Gelingt es, diese Anschauung aus der Vagheit und Phrasenhaftigkeit, mit der sie heute so häufig vertreten wird, zu befreien und in das gediegene Gewand systematischer Klarheit zu überführen, so wird sie in der Tat die Ästhetik um eine weittragende Lehre bereichern können.

So sind alle historisch vorliegenden Versuche, zu einer einheitlichen ästhetischen Norm zu gelangen, gescheitert. Ein berechtigter Kern steckt in ihnen allen, aber alle tun sie dem Reichtum des ästhetischen Gebiets Gewalt an, indem ein Prinzip den ganzen ästhetischen Umkreis umspannen soll. Es liegt nahe, diese Einseitigkeit zu vermeiden, indem man an Stelle eines einzigen Prinzips verschiedene Normen nebeneinander anerkennt. So hat Volkelt vier ästhetische Grundnormen aufgestellt (die alle dem Bereiche der Inhaltsästhetik angehören). Hierdurch entsteht freilich eine neue Schwierigkeit: Wie ist es möglich, daß für die Abgrenzung des einen ästhetischen Wertes eine Reihe

Volkelts Vielheit
ästhetischer
Normen.

verschiedener nebeneinander stehender Normen Geltung haben sollen? Will man diese Schwierigkeit überwinden, so muß man doch entweder ein einziges Prinzip, eine einzige Norm angeben, die diesen Einzelnormen übergeordnet ist — eine Norm etwa, die bloß formalen Charakter trägt und daher erst in den Einzelnormen ihre Lebendigkeit gewinnt. Oder man schöpft die Einheit des Ästhetischen und seiner Normen aus einer außerhalb des Ästhetischen liegenden Quelle: etwa aus der metaphysischen Bedeutung alles Ästhetischen, aus seiner Zweckbedeutung, aus einer allem Ästhetischen gemeinsamen psychologischen Wirkung oder aus einem gemeinsamen psychologischen Ursprung. Volkelt hat sich für die letztere Art der Vereinheitlichung der ästhetischen Grundnorm entschieden — für die Ableitung aus einem gemeinsamen psychologischen Ursprung — und deshalb wird von seiner Lösung an einer anderen Stelle zu sprechen sein, an der die psychologische Ästhetik in unseren Gesichtskreis tritt.

Die Eigenart
des ästhetischen
Gebiets bei Kant.

Ist der Mißerfolg aller bisherigen Versuche, eine allgemeingültige normative Ästhetik aufzustellen, ein Ergebnis mangelhafter Methode oder ist er tiefer begründet? Beruht er vielleicht in der Eigenart des ästhetischen Wertes, der niemals sich zu allgemeingültigen, alle Zeiten und Völker umspannende Normen verdichtet?

Es mußte der Tag kommen, an dem diese Frage prinzipiell gestellt wurde, an dem man — ähnlich wie nach den vergeblichen Versuchen zur Anfertigung des Perpetuum mobile, zur Ableitung des Parallelenaxioms, zur Quadratur des Zirkels — die herkömmliche Problemstellung umkehrte, und statt mit der Lösung des Problems sich abzumühen, die Unmöglichkeit der Lösung zu zeigen unternahm. Es war Kant, der in dieser Weise das Problem anpackte. Nach Kant ist es in der Tat unmöglich, allgemeingültige Gesetze der ästhetischen Bewertung zu finden: Die Sonderart der ästhetischen Urteile läßt diese Unmöglichkeit verstehen. Das ästhetische Urteil ist prinzipiell anders fundiert als das Erkenntnisurteil. Das Erkenntnisurteil: diese Rose ist rot, enthält eine Aussage über die objektive Beschaffenheit der Rose. Nicht so das ästhetische Urteil: diese Rose ist schön. Schön ist keine Eigenschaft der Rose. Vielmehr besagt ein solches ästhetisches Urteil nur, daß die Rose Gegenstand des Wohlgefallens für ein Subjekt sei. Der Gehalt des ästhetischen Urteils ist die Reaktion des Subjekts, nicht die Beschaffenheit des Gegenstandes. „Diese Rose gefällt“ wäre die adäquate Form dieser Seite des ästhetischen Urteils, geradeso wie das Urteil: diese Speise ist gut, keine Eigenschaft der Speise, sondern gut nur die Annehmlichkeit der Speise für ein Subjekt aussagt.

Dennoch bestehen wesentliche Unterschiede, so meint Kant, zwischen dem ästhetischen Urteil und dem Urteil über Angenehmes. Urteile über Angenehmes beanspruchen Gültigkeit für das einzelne genießende Subjekt: Diese Speise ist gut, ist gleich: diese Speise schmeckt mir. Das ästhetische Urteil hingegen tritt mit dem Anspruch auf allgemeingültig zu sein. Wenn uns ein Gebäude, ein Gemälde, ein Gedicht gefällt, so glauben wir von diesem Gefallen keineswegs, es sei ein zufälliges Erlebnis, das auch anders sein dürfte,

sondern wir muten jedem, der das Gemälde sieht, das Gedicht hört, dasselbe Urteil zu, das wir selbst auf Grund unseres eignen Wohlgefallens gefällt haben. Dennoch ist es unmöglich, die Berechtigung dieses Verlangens durch Gründe ebenso zu erweisen wie etwa die Behauptung, es habe in der Nacht geregnet. Denn wir haben uns, als wir das Urteil fällten: diese Rose ist schön, nicht auf Wahrnehmungen des Gegenstandes Rose gestützt, die wir begrifflich, urteilsmäßig formten, wir haben nicht etwa Kriterien herangezogen, um mit ihrer Hilfe zu beurteilen, ob die Rose bestimmte ästhetisch wertvolle Merkmale aufweist. Wir haben vielmehr einzig unser Gefallen zum Richter aufgerufen. Schön ist, was „ohne Begriff allgemein gefällt“. Es gibt keine Möglichkeit, dem anderen zu beweisen, dem anderen auf Grund allgemeiner Normen darzutun, weshalb er gerade so urteilen solle wie ich, denn ich selbst stütze mich nicht auf solche Normen. Deshalb haben allgemeingültige Normen in der Ästhetik nichts zu suchen. Mein Verlangen: Jeder solle in gleicher Weise auf den ästhetischen Gegenstand reagieren, wie ich es selbst getan habe, ist unabweisbar, läßt sich vom ästhetischen Urteil nicht trennen, aber ebenso auch unbeweisbar — läßt sich nicht durch ästhetische Normen begründen. Ästhetik als Wissenschaft allgemeingültiger Normen ist daher für den Kantianer unmöglich.

Wie aber ist diese ganze sonderbare Struktur des ästhetischen Gebietes zu verstehen? Was ist das für ein merkwürdiges Gefühl, das sich nicht wie andere Gefühle, wie Trauer oder Sehnsucht etwa, genügen läßt, individuell und zufällig zu sein, sondern mit dem Anspruch auftritt, allgemein zu gelten. Nur dann wird ein solcher Gegensatz zu allen anderen Gefühlen verständlich, wenn der Ursprung des ästhetischen Gefühls nicht etwa wie der der Trauer über den Verlust eines bestimmten Menschen, auf der zufälligen Beschaffenheit des Subjekts beruht, dem dieser Mensch nahesteht, und der deshalb unter seinem Verlust leidet. Die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gefühls ist vielmehr nur dann zu begreifen, wenn dies Gefühl die Auswirkung geistiger Momente ist, die in jedem Menschen notwendigerweise anzutreffen sind. Das ist nach Kant in der Tat der Fall: Wenn wir etwa eine Arabeske ästhetisch auffassen, so beruhe das Gefallen an ihr darauf, daß Sinnlichkeit und Verstand in freiem Spiele in ihrer Auffassung zusammenwirken, nicht wie in der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes gebunden an begriffliche Formungen. Sinnlichkeit und Verstand sind geistige Vermögen, von denen in der Kritik der theoretischen Vernunft nachgewiesen wurde, daß sie den Aufbau eines Gegenstandes für das Bewußtsein überhaupt erst möglich machen. Das ästhetische Gefühl beruht also auf dem freien Zusammenstimmen allgemeingültiger, zu jeder Gegenstandsauffassung notwendiger Faktoren; und es kann daher auch mit dem Anspruch auftreten, allgemeingültig zu sein —, wenn sich auch, wie gesagt, die Berechtigung dieses Anspruchs niemals begrifflich beweisen läßt.

Wenn diese Anschauungen Kants richtig sind, so liefern sie die Erklärung für zweierlei: einmal dafür, daß immer wieder neue Versuche auftauchen

mußten, diesen Forderungscharakter (Jonas Cohn) des ästhetischen Gefühls in allgemeingültige begriffliche Normen umzudeuten, denn der naive Verstand wird immer wieder das Bedürfnis fühlen, den Anspruch auf allgemeine Anerkennung seiner ästhetischen Wertung auch logisch zu erweisen. Andererseits aber, da das Schöne ohne Begriff gefällt, müssen alle solche Versuche normativer Ästhetik fehlschlagen — das allgemeingültige Gefühl der Lust kann niemals im Interesse einer allgemeingültigen Norm ausgewertet werden.

Einwendungen.

Die Kantische Lösung ist nicht frei von Schwierigkeiten: Wenn das ästhetische Gefühl wirklich der Ausdruck allgemeingültiger Erkenntniskräfte ist, sollte man dann nicht annehmen dürfen, daß auch bei jedem die gleichen Gegenstände ebenso das berechtigte ästhetische Gefühl auslösen, wie allgemeingültige Erkenntniskräfte die Grundlage des berechtigten logischen Urteils bilden? Besteht aber diese Folgerung zurecht, sollte es dann nicht möglich sein, auch theoretisch-begrifflich anzugeben, welches die Beschaffenheit der Gegenstände sein muß, die geeignet sind, ein freies Spiel im Zusammenstimmen der Erkenntniskräfte zu veranlassen? In der Tat ist Kant auf diesem Wege fortgeschritten: Nicht nur, daß er die rein formale Angabe macht, daß die Gegenstände zweckmäßig für dieses freie Spiel gestaltet sein müssen und daher eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, d. h. ohne einen begrifflich formulierbaren, der Welt der Objekte angehörenden Zweck besitzen. Sondern er macht auch inhaltliche Angaben über die Beschaffenheit derjenigen Gegenstände, die zur Erzeugung des ästhetischen Gefallens geeignet sind, Angaben, in denen er sich im wesentlichen in den Bahnen einer formalistischen Ästhetik bewegt. Damit aber wird der prinzipielle Widerspruch gegen die normative Ästhetik illusorisch gemacht.

Die auf Kant unmittelbar folgende Zeit hat seine prinzipiellen Bedenken gegen die Aufstellung allgemeingültiger begrifflicher Normen wenig beachtet. Soweit sie die Grundsätze Kants weiterbildete, hat sie vielmehr den Gedanken aufgegriffen, daß die subjektiven Quellen ästhetischen Gefallens allgemeingültiger Natur seien, und indem sie nach den Gründen dieser Allgemeingültigkeit suchte, gelangte sie aufs neue in die Gebiete der Metaphysik. Und als nach dem Sturz der metaphysischen Ästhetik die Bahn frei gewesen wäre für die Anknüpfung an die der normativen Ästhetik entgegengesetzte Tendenz der Kantischen Lehre — an ihre Betonung der Subjektivität des Ästhetischen, da war man viel zu wenig philosophisch orientiert, als daß die kritischen Sonderungen Kants noch Interesse gefunden hätten. Die Subjektivität, auf die man nun die Begründung der Ästhetik stützte, war nicht mehr die geistige Subjektivität der Gesetzlichkeit des Bewußtseins, sondern die Subjektivität des zufälligen individuellen Erlebnisses.

Die empirische
Ästhetik.

II. Die empirisch-genetische Ästhetik. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutete einen radikalen Bruch mit der normativen Ästhetik —, die empirisch-deskriptive Ästhetik trat in den Vordergrund. Aber diese Umkehr der Methode war nicht etwa das folgerichtige Ergebnis der

immanenten Entwicklung der ästhetischen Wissenschaft. Man kam nicht etwa — entmutigt durch die Fehlversuche, die Last des Ästhetischen als Ganzes durch ein beherrschendes Prinzip zu heben — aus prinzipiellen Erwägungen heraus auf den Gedanken, diese Last in lauter kleinen Stücken mittels der Erforschung von Einzeltatsachen fortzutragen. Dieses Glück einer immanenten Entwicklung hat die ästhetische Wissenschaft niemals kennengelernt. Sie war in ihrer Methode stets ein Anhängsel des großen philosophischen Zuges der Zeitalter — sie war rationalistisch, als die Zeit rationalistisch war, sie war metaphysisch mit der metaphysischen, sensualistisch mit der sensualistischen Philosophie. Und als die empirische Welle über geistige Einstellung, Fachphilosophie und Wissenschaft daherbrauste, da folgte sie ebenso bereitwillig diesem empiristischen Zuge: Sie verließ in Fechner die Methode von oben, die Methode der Ableitung aus philosophischen Prinzipien und wurde zur Ästhetik von unten, die aus der gründlichen Untersuchung der Einzeltatsachen ein neues Gebäude im empiristischen Stil errichten wollte.

Daß das ästhetische Erleben von Subjekt zu Subjekt wechselt, daß das ästhetische Urteil relativ und subjektiv ist, galt nun nicht länger als eine wissenschaftlich belanglose Tatsache, die durch einen „absoluten“ Gesichtspunkt überwunden werden sollte; das eigentliche Ziel der Forschung war nun nicht mehr die Gewinnung absoluter ästhetischer Maßstäbe, sondern die Analyse und Systematisierung der tatsächlichen Erlebnisse, der empirischen Urteile. Aber mit der bloßen Aufzählung dieses zunächst ganz unübersichtlichen Materials wäre wissenschaftlich nichts gewonnen gewesen. Wo sind die Prinzipien, mit denen in dieser disparaten Menge Ordnung geschaffen werden, die Leitgedanken, durch die diese Tatsachenfülle zur Einheit einer Wissenschaft gestaltet werden kann? Das mußte die Frage sein, die eine empiristische Ästhetik zunächst zu beschäftigen hatte, und die sich auf zwei verschiedene Arten beantworten ließ: Der Wechsel der ästhetischen Erlebnisse ließ sich einmal als ein historisches Faktum auffassen und unter historisch genetischen Gesichtspunkten systematisieren. Zum anderen konnte man sich für das Zustandekommen des ästhetischen Erlebens im psychischen Subjekt interessieren, dies Zustandekommen durch allgemeine psychologische Gesetzmäßigkeiten begreifen und so die Ästhetik auf Psychologie gründen.

Unter dem Einfluß des Darwinismus entstand zunächst eine entwicklungsgeschichtliche Ausprägung dieser historisch-genetischen Betrachtungsweise. Sie verfolgte die Ursprünge der Kunst und des ästhetischen Erlebens bis ins Tierreich hinein. Darwin selbst hat die ersten Bausteine zu einer entwicklungsgeschichtlichen Ästhetik geliefert. Der Ursprung des von allem Irdischen losgelösten ästhetischen Erlebens liege in ganz realen erdenschweren Momenten: in der Bedeutung, die das Ästhetische im Tierreich für die geschlechtliche Zuchtwahl besitze: Die Tiere mit dem schönsten Gefieder, der schönsten Gestalt, die besten Sänger und Schreier würden von den sexuellen Partnern ihren weniger begünstigten Rivalen vorgezogen. — Diese ent-

Die
entwicklungsgeschichtliche
Methode.

wicklungsgeschichtliche Methode hat mancherlei interessantes Material beigebracht; die Schwierigkeiten, die ihr anhaften, dürfen freilich nicht übersehen werden: Sie unterliegt gar zu leicht der Versuchung, das Erleben der Tiere dem unsrigen wahllos zu analogisieren: So ist z. B. eines der Paradebeispiele der entwicklungsgeschichtlichen Ästhetik durch neuere Untersuchungen in Frage gestellt worden: Während man ehemals annahm, die Insekten würden durch die Farbenpracht der Blüten zu ihnen hingelockt, so wird heute, wenn auch nicht ohne Widerspruch, behauptet, es fehle den Insekten an jeglicher Wahrnehmung von Farben. Ob es sich nun tatsächlich so verhält oder nicht, schon die bloße Aufstellung dieser Behauptung muß zur Warnung dienen. Wie oft mögen auch in anderen heute noch ungeklärten Fällen Analogisierungen mit unserem eignen Seelenleben uns irreführt haben!

Völlig verfehlt jedoch ist es, wenn man von solchen entwicklungsgeschichtlichen Gedanken nun gar Aufklärung über das Wesen der Kunst selbst erwartet. Der innerhalb bestimmter Grenzen berechtigte Grundsatz des Historismus, das Verständnis einer Erscheinung sei nur aus ihrer Entstehung zu gewinnen, hat hier wie in vielen Untersuchungen über das Wesen geistiger Gebilde Unheil angerichtet. Es mag immerhin sein, daß der Gesang von der sexuellen Lockung der Vögel her seinen Ursprung nimmt: Welche Aufklärung gewinnen wir hierdurch über das Wesen einer Beethovenschen Symphonie? Die Kunst ist ein uns unmittelbar zugänglicher Tatbestand, ihre Anfänge im Tierreich und bei primitiven Völkern sind uns nur verständlich — annähernd verständlich im Analogon zu unserem eignen Erleben; daher ist es völlig verfehlt, aus mittelbar Zugänglichem — den entwicklungsgeschichtlichen Anfängen — das Unmittelbare, die Kunst selbst, erkennen zu wollen.

Die Anfänge
der Musik.

Mehr und mehr freilich sind solche übertriebene Ansprüche der entwicklungsgeschichtlichen Methode, wie sie in der Zeit der Hochflut von Darwinismus und Historismus häufig (z. B. von Große, der den Begriff der entwickelten Kunst aus der Entstehung der Kunst bei primitiven Völkern ableiten wollte) vertreten wurden, zurückgetreten hinter einer Erforschung der Anfänge der Kunst um ihrer selbst willen. Aber auch auf diesem Gebiete bedurfte es langer Schulung, bis man sich daran gewöhnte, statt spekulativer Lösungen des Problems des Ursprungs der Kunst, sich vorsichtig an die Tatsachen heranzutasten. So spekuliert noch Spencer, daß die Musik (und damit auch die Poesie, die nach jedermanns Meinung gemeinsame Wurzeln mit der Musik besitzt) aus der leidenschaftlich bewegten Rede entstanden sein müsse; die Tatsachen jedoch zeigen, daß Gesang und Rede bei primitiven Völkern ebenso weit voneinander verschieden sind wie bei uns. Dagegen glaubte Wallaschek nachweisen zu können, daß überhaupt nicht der Tonfall, sondern der Takt der primitiven Musik ihren Stempel aufdrückt. Bücher leitete diesen primitiven Gesangsrhythmus ab aus dem Rhythmus der Arbeit: Um die natürliche Rhythmisierung bei den Arbeitsbewegungen des Stampfens, Hebens usw. zu betonen und zu erleichtern, werden rhythmische Tonfolgen gesungen, die sich allmählich verselbständigen. Stumpf andererseits sieht die Intervallteilung der

an sich stetigen Tonlinie für das wesentlichste Merkmal der Musik an. Ihren Ursprung führt er zurück auf die akustischen Fernsignale der Primitiven. Solche lauten Fernrufe zwingen einerseits dazu, bei einem festen Ton zu verweilen, und führten andererseits bei gleichzeitigem Rufen von Männern und Knaben oder Männern und Weibern von selbst zu Mehrklängen.

An diesem Beispiel zeigt sich bereits deutlich das methodische Bestreben, über die Kunst der Urvölker ins reine zu kommen, indem man die jetzt lebenden sogenannten Naturvölker untersucht. Als dritte Parallele wird oft die künstlerische Entwicklung des Kulturkindes herangezogen (Lamprecht und seine Schule). Nicht immer mit der nötigen Vorsicht. Man war z. B. nicht wenig überrascht, Höhlenbilder des Paläolithikums zu entdecken von einer Naturwahrheit, wie sie beim Kulturkind erst am Ende einer langen Entwicklung und niemals ohne entsprechende Vorbilder erreicht wird. Hier hat Verworn eine vielbesprochene Lösung versucht: Die bekannten schematischen Zeichnungen der Naturvölker und Kinder seien bereits das Produkt weitgehender Reflexionen, es würden hier immer nur Ideen über die Dinge, nicht die Dinge selbst dargestellt (Psychoplastische Kunst). Demgegenüber sei die figurale Kunst der paläolithischen Jäger eine echt „physioplastische“ Kunst, weil hier das durch keine Reflexion gestörte Erinnerungsbild zum Ausdruck gebracht wird. Hier zeigt sich also — was nähere Betrachtung auf vielen Gebieten gelehrt hat —, daß keineswegs eine volle Parallele zwischen künstlerischer Entwicklung des Kindes und der Menschheit besteht; vorsichtig abwägend untersucht vor allem Bühler das Recht, solche Parallelen auf die künstlerische Entwicklung des Kindes anzuwenden.

Die Anfänge
der bildenden
Kunst.

Für die Untersuchung der Entstehung der Architektur und der anderen Zweckkünste hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Semper Gesichtspunkte gewiesen, die lange Zeit herrschend geblieben sind. Alle Kunst- und Schmuckformen leitet er genetisch in erster Linie ab aus der Eigenart des Materials, der Technik seiner Bearbeitung und dem Gebrauchszweck: Die Architekturformen aus dem Wesen des Steins und seiner Verarbeitung — die geometrischen Ornamente faßt er als natürliches Ergebnis der Web- und Flechttechnik usw. auf. Dabei geht er so weit, auch die ästhetische Beurteilung der Formen an die Kenntnis der technischen Entstehung zu knüpfen — eine Lehre, die späterhin ihre ästhetische Auswertung in dem rationalistischen Grundsatz „Schönheit ist Zweckmäßigkeit“ gefunden hat. Aber auch die rein empirischen Behauptungen über die Entstehung der Kunstformen haben von mehr als einer Seite Widerspruch erfahren: Man bestritt z. B., daß die geometrischen Ornamentmotive bloße Nebenergebnisse der Technik seien, man deutete sie vielmehr auf Grund reichen Materials als stilisierte Tier- und Pflanzenornamente. Von anderer Seite wiederum suchte man die naturalistische Ornamentik als der geometrischen genetisch gleichberechtigt zu erweisen. So hat sich allmählich die einfache Linienführung, wie sie Semper für die Entstehung der Kunstformen gewahrt wissen wollte, in eine Vielheit mannigfach verschlungener Linien aufgelöst.

Die
soziologische
Ästhetik.

Schon in den besprochenen Lösungen des Problems der Kunstentstehung wurden neben technischen und psychologischen auch soziale Faktoren herangezogen. In der soziologischen Ästhetik rücken gerade diese Faktoren in den Vordergrund; die Kunst wird als soziales Phänomen betrachtet und untersucht. Aber gerade wie in anderen Zweigen der Soziologie, hat sich auch in der Soziologie der Kunst weder eine einheitliche Methode noch eine einheitliche Fragestellung ausgebildet. Soviel Forscher, soviel Richtungen! Nur auf zwei Problemgesichtspunkte der soziologischen Ästhetik sei hingewiesen: Einmal auf die teleologische: Welche sozialen Zwecke werden durch die Kunst erfüllt, welches sind ihre Aufgaben innerhalb der Gesellschaft? Gegenüber der Kunst primitiver Völker hat man diese teleologische Frage eine Zeitlang dahin beantwortet, daß all ihren Kunstübungen magische Bedeutung zukäme. Der große Einfluß des Kultischen bei den Primitiven darf gewiß nicht unterschätzt werden, dennoch ist es zu begrüßen, daß diese Übersteigerung des Kultischen einer Auffassung Platz gemacht hat, die die verschiedensten Zwecke der Kunsttätigkeit nebeneinander anerkennt. So hat z. B. Hirn intellektuelle Belehrung, Anreizung zur Arbeit oder zum Kriege, geschlechtliches Gunstwerben und Zauberwirkung als verschiedenartige Wirkungsmomente der primitiven Kunst unterschieden.

Die andere Richtung der soziologischen Ästhetik forscht nicht nach den sozialen Zwecken, sondern nach den sozialen Ursprüngen der Kunst. Sie hat sich selten von der Einseitigkeit frei gehalten, nun auch alle Besonderheiten der künstlerischen Entwicklung auf soziale Faktoren zurückzuführen — sie kennt keine immanenten Kunstprobleme und keine unvorhersehbaren Kunsttaten. In jedem Zeitalter werden — nach Taine — ungefähr die gleiche Anzahl von künstlerischen Individuen geboren. Ob und wie sie zur Entfaltung kommen, hängt vom Milieu ab, von dem allgemeinen Zustand des Geistes und der Sitten. Solche geistige Temperatur einer Zeit aber ist selbst wiederum das Ergebnis von Rasse, Klima und den bereits vorhandenen Kulturerzeugnissen. Diese Milieutheorie, wie sie auch in Deutschland in den 80er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts häufig vertreten wurde, bedeutet den Höhepunkt der naturalistischen Auflösung des Kunstproblems: Dem Irrationalen und Lebendigen des künstlerischen Schaffens einer Zeit konnte sie niemals gerecht werden.

Kulturpsycho-
logische
Ästhetik.

Gegenüber der technischen und soziologischen Ästhetik ist die Gegenströmung nicht ausgeblieben: Im neuen Jahrhundert wurden diese Gesichtspunkte als materialistisch verworfen: Die Kunst ist nicht Ergebnis von äußeren Bedingungen, sondern Ausdruck der Seelenart des schaffenden Menschen, des Lebensgefühls der Zeit. Wöllflin hatte schon im vorletzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts (in „Renaissance und Barock“) die Kunst als Zeitausdruck begreifen gelehrt. „Die Architektur ist Ausdruck einer Zeit, insofern sie das körperliche Dasein der Menschen, ihre bestimmte Art sich zu tragen und zu bewegen, die spielend leichte oder gravitatisch-ernste Haltung, das aufgeregte oder ruhige Sein, mit einem Wort, das Lebensgefühl einer Epoche in ihren monumentalen Lebensverhältnissen zur Erscheinung bringt.“ Schmarsows

Formulierung, daß Kunst die schöpferische Auseinandersetzung des Menschen mit der Umwelt sei, könnte als Leitmotiv dieser ganzen Richtung dienen, die ihre Grundsätze vor allem an der Geschichte der bildenden Künste erprobt hat. Riegl war der erste, der prinzipielle Einwände gegen die übliche Auffassung erhoben hat, daß die Kunstgeschichte eine Geschichte der Entwicklung des künstlerischen Könnens sei, z. B. einer Entwicklung der Fähigkeit, die Natur nachzuahmen. Nicht das Kunstkönnen, vielmehr das Kunstwollen sei entscheidend für die Geschichte der Kunst. Die Starrheit der ägyptischen Statuen erklärt sich nicht aus dem Unvermögen, die Natur nachzuahmen, sondern sei das Ergebnis eines Kunstwollens, das gerade diese abstrakt gerichtete Kunst bevorzuge. Riegls Schüler Worringer hat das verschiedenartige Kunstwollen selbst wieder abgeleitet aus der verschiedenartigen Stellung zur Umwelt, aus dem verschiedenartigen Weltgefühl. Und ähnlich ist endlich für Spengler — in Ausweitung dieser Gedanken — die Kunst der einzelnen Kulturen, gerade wie ihre Wissenschaft, ihre Religion, ihre Politik nichts als ein Symbol des Stils der Seele der Kultur: Die apollinische Seele des antiken Menschen projiziert sich in die Plastik, die Kunst der festumrissenen Körperlichkeit; die faustische, auf die Unendlichkeit gerichtete Seele des abendländischen Menschen findet ihren Kunsta Ausdruck in der Musik.

Eine völlig andere Linie der immanenten Kunstentwicklung wird von Wölfflin. Wölfflin in seinen Grundbegriffen der Kunstwissenschaft aufgesucht. Die Kunst als Ausdruck von Individuen, Volkscharakter und Zeitgefühl wird gewiß auch hier nicht verkannt. Aber die letzte Entwicklung der Darstellungsform wird nicht durch sie gegeben, sondern durch die Entwicklung des künstlerischen Sehens. Das Sehen an sich habe seine Geschichte und die Aufdeckung dieser optischen Schichten müsse als die elementarste Aufgabe der Kunstgeschichte betrachtet werden. Ein innerer gesetzlicher psychologischer Prozeß führt in jeder Kunstentwicklung vom handgreiflich Plastischen zum optisch Malerischen, vom Tektonischen zum Atektionischen, vom streng Gesetzlichen zum frei Gesetzlichen, vom Vielheitlichen zum Einheitlichen.

III. Die psychologische Ästhetik. Nicht durch die genetische Ästhetik ist die ästhetische Forschung der letzten Jahrzehnte beherrscht worden, sie blieb stets nur ein Seitenkanal mit beschränkter Einflußsphäre. Der Hauptstrom der ästhetischen Wissenschaft floß bis in die letzten Jahre hinein in den Bahnen der psychologischen Ästhetik. Die psychologische Methode.

Die psychologische Ästhetik verwirft den ästhetischen Gegenstand als Ausgangspunkt. Rein von der Gegenstandsseite her betrachtet sei die Ähnlichkeit zwischen dem, was in verschiedenen Zeiten als ästhetisch wertvoll gegolten habe, minimal und wissenschaftlich nicht verwendbar. Welche Gemeinsamkeit bestehe denn zwischen der Venus von Milo und einem expressionistischen Porträt, zwischen einem Madrigal und einer attischen Tragödie? Nur die eine, daß sie Anlaß sind zu einem ästhetischen Erleben. Deshalb müsse vom ästhetischen Erleben ausgegangen werden. Das ästhetische Ge-

nießen, das ästhetische Urteilen, das ästhetische Sichverhalten — kurz die spezifische ästhetische Bewußtseinsstruktur stehe am Eingang der ästhetischen Wissenschaft; und diese Bewußtseinsstruktur nach Form, Gesetz, Ablauf und Entstehung zu untersuchen, sei vornehmste Aufgabe der Forschung. Zumal da dasjenige, was wir ästhetischen Gegenstand nennen, selbst nichts anderes sei als ein psychisches Gebilde: Denn das Gedicht sei ästhetisch von Belang, nicht als Folge von Luftschwingungen, sondern als Folge sinnvoller Worte, von Menschen aufgefaßter und durch Menscheng Geist existierender Worte, das Gemälde nicht als Atomkomplex, sondern als farbige Welt, in der es wiederum nur für ein Subjekt gegenständlich erscheint. Ästhetik sei deshalb entweder ein Teil der Psychologie oder doch angewandte Psychologie.

Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens bewegt sich jedoch die psychologische Ästhetik in weit voneinander abliegenden Gegensätzen: So verbindet Lipps und Fechner kaum mehr als dieser Ausgangspunkt: die Betonung des ästhetischen Erlebens als des Zentrums der ästhetischen Forschung.

Fechner. Die psychologische Ästhetik hat eine kurze Vorblüte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem in England erlebt. Zu längerer Dauer der Herrschaft gelangte sie jedoch erst durch Fechner nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, als die metaphysische Ästhetik gestürzt wurde. Gegenüber den kühnen, einseitigen, systematisierenden, normativen Gedankengängen Hegels und Fr. Th. Vischers, der Phantastik Schellings und Solgers bedeutete Fechners empirische Ästhetik, die Ästhetik von unten einen Abstieg, nicht nur von den Höhen der Spekulation in die Ebene der Erfahrung, sondern zugleich auch von der überschauenden Warte, die dem Ästhetischen künstlerisch, menschlich, philosophisch, wenn auch nicht wissenschaftlich gerecht wurde, zu dem Flachland einer in Unsystematik und Banalität sich verlierenden Betrachtungsweise. Es fehlt dieser Fechnerschen Ästhetik ebenso an künstlerischem Feinsinn, wie an einem Wertmaßstab, der das Ästhetische vom Außerästhetischen abgrenzte. Wenn Fechner definiert: „Schön ist alles, woran sich die Eigenschaft findet, höhere, nicht bloß sinnliche Lust unmittelbar aus Sinnlichem schöpfen zu lassen“, so trifft diese Bestimmung ebenso die religiöse Erbauung beim Anhören einer Predigt wie das patriotische Hochgefühl bei einem vaterländischen Festspiel. Fechner hat in der Tat auch die Grenze dessen, was er noch der ästhetischen Lust zurechnet, unerlaubt weit gezogen. Ebensovienig vermögen seine unsystematisch gesammelten ästhetischen Einzelprinzipien der Vermischung des Ästhetischen und des Außerästhetischen Einhalt zu gebieten. Auch das berühmteste unter ihnen nicht: das vielumstrittene Assoziationsprinzip. Fechner scheidet zwischen der Lustwirkung, die auf der unmittelbar anschaulichen Gegebenheit und derjenigen Lustwirkung, die erst durch diejenigen Assoziationen hervorgerufen wird, die sich an das Gegebene anschließen. Eine Orange gefalle uns nicht nur als runder gelber Fleck (direkter Faktor des ästhetischen Genusses), sondern eben als Orange, d. h. wir sehen geistig ein Ding von reizendem Geruch, erquickendem Geschmack, an schönen Bäumen, in einem schönen Lande, unter einem warmen Himmel gewachsen

An diesem Beispiel zeigt sich ohne weiteres, wie wenig Fechner die Grenze zu ziehen vermag zwischen berechtigten ästhetischen und zwischen außerästhetischen Assoziationen.

Als Hilfsmittel der empirischen Forschung hat Fechner die experimentelle Methode in die Ästhetik eingeführt. Es lag weniger an ihm als an seinen Nachfolgern, wenn diese Methode bisher sowenig erfreuliche Ergebnisse gezeitigt hat. Sie wäre wohl eines Ausbaues fähig, bei der man sich jedoch stets ihrer Grenzen und der Richtung ihrer Möglichkeiten bewußt bleiben müßte. Denn unerläßliche Voraussetzung für die Anwendung dieser Methode sind Beobachter, die psychologisch und ästhetisch gleich begabt und geschult sind. Fehlt die ästhetische Kultur, so erhält man vielleicht wertvolle Aufschlüsse darüber, was man vor Kunstwerken alles erleben kann, aber da die richtige ästhetische Einstellung nicht vorhanden ist, so ist für die Ästhetik nichts gewonnen. Fehlt die psychologische Kultur, so erhält man Sammlungen von Urteilen darüber, was Menschen oder Menschenklassen einem Bild, einem Musikstück gegenüber alles zu erleben glauben, was sie urteilsmäßig für wertvoll halten, — Untersuchungen, welche für bestimmte Probleme außerordentlich aufklärend sind, aber sie liefern keinen Beitrag zur Analyse des ästhetischen Erlebens selbst. Da man sich über diese Voraussetzungen nicht klar war oder das Anhören psychologischer oder ästhetischer Vorlesungen mit der Schulung zu psychologischer oder ästhetischer Kultur verwechselte, so hat ein großer Teil der vorliegenden Experimente dem Fortschritt der Ästhetik mehr geschadet als genützt.

Experimentelle
Ästhetik.

Der Wert von Fechners Ästhetik liegt nach dem Gesagten weniger in ihren inhaltlichen Ergebnissen, als in der Unbedingtheit, mit der er als erster den empirisch-psychologischen Gesichtspunkt aufgestellt und durchgeführt hat. Von Fechner aus entwickelt sich denn auch die psychologische Ästhetik nach völlig verschiedenen Richtungen. Am umfassendsten hat Johannes Volkelt alle ästhetischen Fragen unter psychologischen Gesichtspunkten durchgearbeitet. Sein Prinzip hierbei ist dasjenige der zeitgenössischen Psychologie: Die Zerlegung eines komplexen psychischen Tatbestandes in elementare Erlebnisse. Welche Erlebnisse sind etwa vorhanden, wenn ich den Diskobol anschau? Welche Gefühle der Lust, und worauf beruhen sie? Welche Gefühle des Miterlebens usw.? Welche Empfindungen in meinem Körper? Welche Vorstellungen, die zum rein Sichtbaren hinzuergänzt werden? Und aus welchen Empfindungen, Vorstellungen, Beziehungserlebnissen usw. baut sich für mich die Statue auf? Von diesem analytischen Standpunkt aus wird von Volkelt das ganze weite Gebiet des Ästhetischen betrachtet, das ästhetische Urteilen wie das ästhetische Genießen, das Erleben des Beschauers wie das Schaffen des Künstlers, die Stilformen wie die sogenannten Modifikationen des Tragischen, des Komischen, des Erhabenen usw. Es ist kaum ein Problem in der Geschichte der Ästhetik aufgetaucht, das von Volkelt nicht in den Kreis seiner Betrachtung gezogen worden ist, und kein Gesichtspunkt, dem er nicht eine Teilberechtigung abgewinnt. Aber solche Elementaranalyse ist für Volkelt nicht das letzte

Volkelt

Wort der Ästhetik: Die Frage nach der Einheit des ästhetischen Gebietes bedarf noch der Lösung: Worauf beruht es, daß diese unzähligen Lustarten, diese unzähligen Erlebnisweisen doch alle als ästhetische angesehen werden dürfen? Die Antwort lautet für Volkelt: All das, was ästhetisches Erleben genannt wird, befriedigt bestimmte elementare Bedürfnisse des seelischen Lebens, z. B. das Bedürfnis nach gefühlserfülltem Anschauen oder das Bedürfnis nach Ausweitung unseres fühlenden Vorstellens u. a. m. Und diese verschiedenen Bedürfnisse schließen sich nun wiederum zur Einheit zusammen: Nicht etwa dadurch, daß sie einen gemeinsamen Ursprung haben, sondern dadurch, daß sie zu einem gemeinsamen Ziel zusammenwirken. Denn sie alle tendieren danach, das Seelenleben zu harmonisieren. Aus diesen psychologischen Ursprüngen nun erwachsen Volkelt ästhetische Normen, die seine Ästhetik weit über eine bloß deskriptive Wissenschaft hinausführen: Diejenige Gestaltung des ästhetischen Gegenstandes ist wertvoll, die geeignet ist, jene psychologischen Bedürfnisse zu befriedigen. So wird z. B. das Bedürfnis nach gefühlserfülltem Anschauen befriedigt durch einen ästhetischen Gegenstand, der die Einheit von Form und Gehalt zeigt. Oder das Bedürfnis nach Ausweitung unseres fühlenden Vorstellens wird befriedigt durch ein Kunstwerk voll menschlich bedeutungsvollem Gehalt. Die so gewonnenen Normen verleugnen ihrem Inhalt nach nicht den historischen Ursprung aus dem Gedankenkreis der idealistischen Ästhetik. Es sind zum Teil dieselben ästhetischen Forderungen, die hier aus metaphysischer Systematik abgeleitet und bei Volkelt als aus psychologischen Bedürfnissen stammend postuliert werden. Nach dem schroffen Bruch Fechners mit der Vergangenheit bedeutet Volkelt eine inhaltliche, wenn auch nicht methodische Wiederannäherung an die idealistischen Systeme zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Lipps. Während Volkelt, der Analytiker und Empiriker, der Mannigfaltigkeit der ästhetischen Erlebnisse durch Beschreibung, durch Zerlegung in Elemente Herr zu werden sucht, ist Lipps, der strenge Systematiker innerhalb der psychologischen Ästhetik, derjenige, der von einem einzigen grundlegenden psychologischen Prinzip aus die Ästhetik aufzubauen sucht. Und zwar ist das gestaltende Moment nicht etwa ein in allem Ästhetischen wiederkehrendes Erlebnis, sondern eine allem Erleben zugrunde liegende Funktion: Die Funktion der Einfühlung. Lipps ist nicht der Anschauung, daß diese Einfühlungsfunktion sich nur im Ästhetischen fände — sie durchsetzt vielmehr das Seelische in allen seinen Äußerungen. Sie ist wirksam im Auffassen irgendeines beliebigen Gegenständlichen. Wenn ich eine Linie, eine geometrische Figur auffasse, so entsteht diese Linie für mich durch meine Auffassungstätigkeit, durch meine apperzeptive Bewegung. An der fertigen Linie jedoch erscheint diese meine Tätigkeit objektiviert: die Linie, das Rechteck — nicht meine innere Tätigkeit — scheint sich auszudehnen oder sich zusammenzupressen: Ich habe meine eigene Tätigkeit „eingefühlt“ in die Linie. Oder der fallende Stein scheint für mich nach der Erde hin zu tendieren, nach ihr hinzustreben, während doch Streben nichts ist, was ich an leblosen Ob-

jekten unmittelbar vorfinde, sondern was mir nur aus mir selbst bekannt und in die Objekte nur eingefühlt sein kann. Und weiterhin: Eine blaue Farbe ist für mich ruhig und ernst, ein grelles Rot erregt und wild; die eine Melodie sanft und heiter, die andere traurig und schwermütig. Auch in diesem Falle sind die Stimmungen der Objekte nur aus mir selbst in sie hineinverlegte Stimmungen. Der seelische Rhythmus, zu dem mich diese Objekte bei ihrer Auffassung nötigen („Stimmungen“ sind nach Lipps nichts anderes als der Ausdruck seelischer Rhythmisierungen), dieser Rhythmus wird in das aufgefaßte Objekt selbst hineinprojiziert. Und endlich: Fremde menschliche Körper werden von mir beseelt und belebt, indem ich mich in sie einfühle, indem ich auf Grund eines ursprünglichen Triebes sie mit meinem eignen Leben erfülle.

Diese Tatsache der Einfühlung bildet nun die Grundlage für das spezifisch ästhetische Erleben: Es beruht auf der Art der Einfühlung, zu der mich das aufgefaßte ~~S~~Objekt nötigt. Solche Einfühlung kann frei und leicht, wuchtig und kraftvoll, großzügig und lebensvoll, aber auch kleinlich und ärmlich, leer und verbogen, unentschlossen und eng sein. Ein Rechteck mag eine entschiedene Tendenz zur Standfestigkeit zeigen, ohne überschmal und engbrüstig zu sein, aber es mag andererseits auch die wagrechte Tendenz in diesem Rechteck im Verhältnis zur senkrechten verkümmern. Die Einfühlung ist dementsprechend im einen Fall eine kraftvoll und klar entschiedene, im anderen eine despotisch die eine Richtung übersteigernde, die andere unterdrückende. Durch die Art solcher Einfühlung bestimmt sich nun, wann ein Objekt ästhetisch wertvoll ist und wann nicht. Wenn das Objekt eine Einfühlung von mir verlangt, die mit dem idealen Kern meines Wesens übereinstimmt, wenn die Einfühlung mich durch ihren Inhalt bereichert, erweitert, steigert, dann ist das eingefühlte Objekt für mich ästhetisch wertvoll. Widerspricht jedoch die abgenötigte Einfühlung diesen ideellen Tendenzen, soll ich mich in ein schwächliches und kleinliches Gebilde einfühlen, dann entsteht ein Zwiespalt zwischen dem, was mein eignes Leben sucht, und dem, was das Objekt von mir verlangt; und das Objekt ist demgemäß für mich häßlich. Letztlich genieße ich also nicht das Objekt, sondern meinen eigenen Wert, indem ich das Objekt auffasse. Aller ästhetischer Genuß ist letztlich Selbstgenuß. Solcher Selbstgenuß wird erleichtert dadurch, daß die ästhetischen Objekte herausgehoben sind aus der Wirklichkeit des Alltags. In der ästhetischen Wirklichkeit wird durch reale Interessen der Genuß der eingefühlten Seelenbewegungen nicht gestört, wir können uns rein der Sympathie überlassen, die wir mit dem Leben der Statue hegen, den Gestalten der Dichtung, den Rhythmen und Stimmungen der Musik, dem Kräftespiel der Architektur. Indem jedoch diese seelischen und Lebensmomente, die in Wahrheit aus uns selbst stammen, für den Eindruck in die Objekte gebannt sind, braucht die ästhetische Analyse nicht in jedem einzelnen Fall auf den psychologischen Prozeß zurückzukommen, der zu ihrer Einfühlung in das Objekt geführt hat. Sie kann diese vitalen und psychischen Momente behandeln, als ob sie im Objekt vorhanden wären. Deshalb konnten wir denjenigen Teil der Lippsschen Ästhetik, der nicht den Einfühlungsprozeß unter-

sucht, sondern die ästhetischen Objekte nach den eingefühlten Momenten hin analysiert, innerhalb der am Gegenstand orientierten Wertästhetik betrachten; obwohl das Fundament der Lippsschen Anschauungen völlig im Psychologischen liegt.

Groos. Die Lippssche Einfühlungstheorie ist nur die einflußreichste und systematisch reinste Durchführung von Gedankengängen, die in Vergangenheit und Gegenwart mehr als einmal verfolgt worden sind. Schon Herder hat den Kern des Einfühlungsgedankens vorweggenommen, die Romantik das Wort „Einfühlung“ geprägt, Jouffroy sie zu einer freilich nicht sehr klaren Theorie gestaltet, Lotze hatte sich ihrer bemächtigt, Volkelt die Einfühlung als Teilprinzip des Ästhetischen anerkannt. Dabei trat bald die eine, bald die andere Seite des Einfühlungsgedankens stärker hervor, bald die Erfüllung des Unbe-seelten mit dem aus mir stammenden Leben, bald das Sicheinsfühlen mit dem Fremden, bald die Art des eingefühlten Lebens selbst. Eine eigenartige Formung erhielt dieser Einfühlungsgedanke — Einfühlung im weitesten Sinne genommen — in K. Groos' Theorie der inneren Nachahmung. Wenn wir eine Säule sich aufrichten sehen, ihr die Bewegung des Sichaufrichtens leihen, so entsteht in uns die Tendenz, diese Bewegung des Sichaufrichtens innerlich nachzuahmen. Bewegungsimpulse treten in uns auf, die von Bewegungsempfindungen aller Art, von Muskel- und Organempfindungen begleitet sind. In der Lust an solchen, aus der Nachahmung fremder Lebensäußerungen stammenden Empfindungskomplexen beruht der ästhetische Genuß. Während für Lipps der Genuß wesentlich in der Übereinstimmung des Eigenen und Fremden gründet, rückt hier, wie in manchen anderen Theorien (vor allem ausländischer Forscher), der Schwerpunkt auf den körperlichen Zustand des ästhetisch Erlebenden. Auch bei ihnen ist der ästhetische Genuß letztlich Selbstgenuß, nicht Genuß am Gegenstand — aber nicht wie bei Lipps Genuß am seelischen, sondern am körperlichen Selbst.

Das ästhetische Verhalten als Grundproblem.

Eine dritte, von den bisher besprochenen prinzipiell verschiedene Ausprägung der psychologischen Ästhetik faßt weder das ästhetische Gebiet als eine Einheit der verschiedenartigsten Erlebnisse, noch auch bietet ihr irgendeine bestimmte Funktion, wie etwa die Einfühlung, den Schlüssel zur Ästhetik. Sie bezeichnet es vielmehr als die Aufgabe der ästhetischen Wissenschaft, das ästhetische Verhalten zur Welt in seinem eigenartigen Unterschied zu anderen Verhaltensweisen — etwa zum theoretischen und praktischen — nach allen Seiten zu verstehen und zu erklären (Külpe, Meumann). Dies Verhalten ist sowohl ein genießendes als auch ein schaffendes. Danach unterscheiden sich die Theorien, ob sie die Aufnahme des Ästhetischen durch den Genießenden oder das Schaffen des Künstlers zum Angelpunkt der Ästhetik machen.

Kontemplation.

Von den Theorien, die das Erleben des Genießenden zum Ausgangspunkt nehmen, sei eine kurz gestreift: Die Theorie der ästhetischen Kontemplation, die als Teilmoment in eine ganze Reihe verschiedenartigster Grundanschauungen eingeht. Sie findet sich schon bei Kant, der die Kontemplation vor allem durch negative Angaben charakterisiert. Wir sind im reinen Anschauen in-

different in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes; solange wir rein ästhetisch-kontemplativ eingestellt sind, ist das Kunstwerk kein Gegenstand unseres Begehrens. Erst bei Schopenhauer erhält die Kontemplation prinzipielle ästhetische, ja metaphysische Bedeutung: In der Selbstvergessenheit der Kontemplation befreien wir uns von der Qual und der Rastlosigkeit des Willens, überwinden wir die Schranken der Individuation und erfassen im Schönen die ewigen Ideen. Im Gegensatz zu Schopenhauer hat die neuere Ästhetik das kontemplative Verhalten als empirisches Faktum analysiert, bald mehr den Zustand des kontemplativen psychischen Subjekts charakterisierend, bald mehr die eigenartige Anschaulichkeit des ästhetischen Gegenstands (Bergson, Croce, Geiger) und seine Losgelöstheit aus der realen Welt betonend (R. Hamann).

Gegenüber der methodischen Bevorzugung des ästhetischen Genießens zentrieren andere ästhetische Richtungen ebenso einseitig die gesamte Forschung um das Schaffen des Künstlers. Meist spielt hier die schon erwähnte Anschauung hinein: Das Kunstwerk sei wertvoll, weil es Ausdruck einer Künstlerpersönlichkeit sei. Die psychologische Ästhetik wird die Bevorzugung des künstlerischen Schaffens vor dem Genießen anders als aus solchen Wertgesichtspunkten begründen müssen, denn Wertungen sind von ihren Grundanschauungen prinzipiell ausgeschlossen. Will sie an der Priorität des ästhetischen Schaffens festhalten, so kann sie es nur, indem sie annimmt, daß das ästhetische Genießen irgendwie in psychologischer Abhängigkeit vom künstlerischen Schaffen sich befände. So ist im letzten halben Jahrhundert häufig die Anschauung vertreten worden (der auch Meumann nahesteht), alles ästhetische Genießen sei ein Nachschaffen des Kunstwerkes durch den Aufnehmenden. Es läßt sich mit dieser Behauptung ein wohlbegründeter Sinn verbinden: Der Künstler zwingt den Beschauer, mit seinem Auge zu sehen, mit seinen Stimmungen zu fühlen, aus seiner Weltanschauung zu urteilen. Der Künstler nötigt dem Genießenden seine psychologische Gesamteinstellung auf, weshalb es wohl verständlich (wenn auch nur halb richtig) ist, wenn eine Reihe von Ästhetikern — vor allem französische — die Wirkung des Kunstwerkes als eine vom Künstler ausgehende Suggestion bezeichnen. Meist aber parallelisiert die Theorie des Nachschaffens nicht nur die Einstellungen vom Künstler und Genießenden, sondern die Prozesse die Tätigkeiten des Schaffens und Genießens. Der Prozeß der genießenden Aufnahme als zeitliches Geschehen soll eine Nachbildung des Prozesses des künstlerischen Schaffens darstellen. In dieser Form verliert die Theorie jegliche Berechtigung: Der Prozeß der Aufnahme eines Gemäldes ist gebunden an die Wege, die ihm der Künstler durch den Aufbau des Kunstwerkes gewiesen hat; er dringt bald vom Gesamteindruck analysierend zum einzelnen vor und fügt bald von den Einzelheiten her das Ganze zusammen. Niemals aber hat er etwas zu tun mit dem mühevollen Entstehen des Kunstwerkes im Künstler, nichts mit den Änderungen, die er vornimmt, nichts mit dem Ringen des Künstlers um seinen Stoff, nichts mit seinen Überlegungen, seinen Enttäuschungen, seinen Erfolgen.

Theorie des
Genießens als
Nachschaffen.

Als empirische Subjekte sind der Genießende und der Künstler durch Abgründe getrennt.

Die Analyse
des Kunst-
schaffens.

Jedoch auch wenn man solche einseitige Betonung des Kunstschaffens gegenüber dem Kunstgenießen beiseite läßt, bleibt die Analyse des Kunstschaffens um ihrer selbst willen noch immer wertvolle Aufgabe ästhetischer Forschung. Verschiedene Probleme bestehen hier nebeneinander: Man kann sich für den einheitlichen zeitlichen Prozeß des künstlerischen Schaffens interessieren, seinen Verlauf von der Konzeption des Werkes bis zur Vollendung in allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu fassen suchen. Die Aussagen der Künstler (vor allem, wenn in ihnen nicht das Bestreben vorliegt, zu theoretisieren), die Beobachtungen ihrer Umgebung, biographische Notizen, Skizzen und Entwürfe bieten hier das unübersehbare Material, auf das sich die Forschung stützt. Freilich darf sie niemals erwarten, einen typischen Ablauf des Schaffensprozesses zu gewinnen. Abhandlungen, die in solchen Zusammenhängen von „dem“ Künstler sprechen, verraten ihren Dilettantismus schon durch diese verallgemeinernde Präntention. Es läßt sich kein gemeinsames Gesetz ableiten aus der fast pathologischen Inspiration, in der Goethe in seiner Jugend sich zuweilen gezwungen fühlte, seine Gedichte niederzuschreiben, der intellektuell abwägenden Art Lessings, der leichten Feder der großen spanischen Dramatiker und dem mühsamen Schaffen Marées. Genug, wenn es gelingt, einige große Typen solcher Schaffensabläufe klar herauszukristallisieren. Und vor allem gilt es, die Fragen klar zu präzisieren, die bei Untersuchung des Schaffensprozesses zu stellen sind: Die Fragen nach den Motiven des Schaffens, nach der Art der künstlerischen Konzeption, nach der Beteiligung des Intellektes, nach dem Einfluß von Kunstgebiet und Kunstrichtung, von Lebensalter und Zeitumständen auf den Prozeß der Entstehung der Kunstwerke usw. usw. Wertvolle erste Anfänge sind hier von Dilthey, Dessoir, Volkelt, Meumann, Müller-Freienfels und manchen anderen geliefert worden —, sie gilt es weiterzuführen und auszubauen.

Typen der
Künstler.

Aber das künstlerische Schaffen kann nicht losgelöst von dem schaffenden Menschen betrachtet werden. Das Schaffen ist die Auswirkung einer Künstlerpersönlichkeit, und so sind die Typen des künstlerischen Schaffens letztlich nur zu verstehen als Typen des schaffenden Künstlers. Doch in noch höherem Grade als die Analyse des Schaffensprozesses steht die Erforschung dieser Typen in den ersten Anfängen. Immer noch ist das, was Schiller in seiner Schrift über „naive und sentimentalische Dichtung“ und Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“, in metaphysische Voraussetzungen verstrickt, hierüber gesagt haben, entscheidender und aufschlußreicher als dasjenige, was die empirische Psychologie bisher zu bieten wußte. Denn gerade in der Erforschung des künstlerischen Genius grenzen psychologische und metaphysische Problemstellung eng aneinander. Sind Genius und unkünstlerischer Mensch dem Grade oder der Art nach verschieden? Immer wieder wird von der einen Seite der Wesensunterschied von Genie und gewöhnlichem Menschentum hervorgehoben; von Hamann und vom Sturm und Drang, von Herder, von der

Romantik, Schopenhauer und dem jungen Nietzsche bis zu Gundolf hin wird das Genie in nahe Beziehung zu den Wesenskräften der Welt gesetzt. Der Genius ist der schlechthin originelle Mensch, das Genie ist die höchste Schöpferkraft der Natur, es ist das Leben in seiner reinsten Gestalt, es ist zugleich Ausdruck des metaphysischen Willens und zugleich vom empirischen Willen mehr als andere Menschen befreit, es ist der schlechthin bewußte oder der schlechthin unbewußte, der schlechthin intuitive Mensch — das sind Anschauungen, wie sie je nach der ästhetischen oder metaphysischen Stellung zur Kennzeichnung des Genies benutzt werden. Die moderne naturalistische Psychologie ihrerseits, die alles psychische Sein und Geschehen auf wenige, immer wiederkehrende Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen sucht, kann solche qualitative Andersartigkeit des Genies nicht anerkennen: Es sei mit denselben Fähigkeiten begabt, zu denken, wie andere Menschen auch —, nur in anderer Zusammenstellung, in anderen Stärkeverhältnissen. Nur die Effekte nach außen, wie sie sich in seinem künstlerischen Schaffen niederschlagen, seien qualitativ andere als bei gewöhnlichen Menschen. Daß bei solch quantitativer Auffassung des Genies die Grenze zwischen wissenschaftlicher Erklärung und banausischer Nivellierung des Genius oft ebensowenig eingehalten wird wie bei der qualitativen Genieauffassung die Grenze zwischen begeisterter einsichtsvoller Anerkennung der Sonderart des Genies und unklarer verzückter Rederei, wird niemand bestreiten, der die Literatur über diesen Gegenstand kennt. Demgegenüber liegt in der Zusammenstellung von Genie und Wahnsinn — schon Schopenhauer kennt sie, bei Lombroso wird sie anekdotenhaft unklar, in der modernen Pathographie (bei Möbius vor allem) biographisch-psychiatrisch durchgeführt — wenigstens der Versuch vor dem Besonderen des Genius, dem Anormalen an ihm gerecht zu werden. Wenn auch bei manchen dieser Arbeiten vergessen zu sein scheint, daß der „Patient“ nicht nur psychopathische Züge trug, sondern ein großer Dichter, Musiker, Maler war —, daß also an das Wesentliche seines Künstlertums durch die Pathographie niemals gerührt wird.

Mit der Frage nach dem empirischen Ablauf des künstlerischen Schaffensprozesses ist eine andere oft verwechselt worden: Die nach dem Wesen der Kunst, der künstlerischen Tätigkeit. Hier lautet das Problem: Was macht das innerste Wesen des Schaffensprozesses aus? — welches Wesen sich natürlich auch im empirischen Ablauf der Kunsttätigkeit ausprägt. Eine erste Antwort auf diese Frage: „Kunst ist Nachahmung“, ist früher bereits auf ihr Recht und Unrecht hin untersucht worden. Damals interessierte sie uns, weil das Maß, in dem das Nachbild das Urbild erreicht, dieser Richtung zur Beurteilung des Wertes des Kunstwerkes dient. Eine zweite völlig hiervon verschiedene Antwort bringt Kunst und Spiel in nahe Beziehung. Schon Kant hatte in seiner Theorie vom „freien Spiel der Erkenntniskräfte“ auf die Verwandtschaft von Spiel und künstlerischem Erleben hingewiesen, aber erst Schiller fand im Spieltrieb (den er freilich nach Fichteschen Gedankengängen zu etwas umformt, das wir heute kaum mehr als Spiel bezeichnen würden) den Kern der künstlerischen Tätigkeit. Rein empirisch wird in der neueren Ästhetik bei

Kunst und
Spiel.

Spencer, bei Groos, bei Heinrich von Stein und vielen anderen die nahe Verwandtschaft von Kunst und Spiel hervorgehoben. Nicht immer freilich hält man den genetischen und den analytischen Gesichtspunkt auseinander. Die früher erwähnte These, daß die Kunst aus dem Spiel entstanden sei, wird zur anderen: Kunst und Spiel seien ihrem Wesen nach identisch. Gewiß bestehen bestimmte Verwandtschaftsmomente zwischen Kunst und Spiel: Im Gegensatz zur Arbeit wird im ästhetischen Genuß wie im Spiel das Tun um seiner selbst willen gesucht, nicht um einen außerhalb der Tätigkeit liegenden Zweck zu erreichen; das Kunstwerk wie das Spiel sind herausgehoben aus der Zweckdienlichkeit unseres gewöhnlichen Lebens, beide schaffen eine in sich ruhende imaginäre Wirklichkeit; in beiden suchen wir Befreiung von der Belastung des Alltags, die Einstellung, die in beiden herrscht, ist nicht die Ernst-einstellung des gewöhnlichen Lebens; das spielende wie das künstlerisch tätige Ich stehen souverän ihren Objekten gegenüber, nicht gebunden an sie, wie das wissenschaftlich oder wirtschaftlich arbeitende Ich. Aber schon die nähere Analyse dieser Verwandtschaftsmomente würde ergeben, wie relativ äußerlich in ihnen die Ähnlichkeit ist. Entscheidend jedoch für den Unterschied von Kunsttätigkeit und Spieltätigkeit ist, daß die Kunsttätigkeit auf die Schaffung eines Objektiven, des Kunstwerkes, ihrem Wesen nach gerichtet ist, während die Spieltätigkeit in sich selbst ihr Genüge findet, um der Lust an dieser Tätigkeit willen geübt wird. Und ebenso versagt die Ähnlichkeit zwischen ästhetischem Genuß und Spielgenuß: Niemals werden im Spielgenuß menschliche Werte genossen wie im Kunstgenuß, niemals Formen und Gestalten, sondern stets steht beim Spielgenuß im Vordergrund die Freude am Eignen: an eigener Tätigkeit, Geschicklichkeit, an Selbstmachen usw.

Kunst als
Ausdruck.

Vor allem in neuerer Zeit ist das Wesen der Kunst von verschiedenen Seiten her als Ausdruck, als Gefühlsausdruck bezeichnet worden (Hirn, Kohnstamm, Hausegger). Biologische und psychologische Gesichtspunkte werden herangezogen, um diese Ansicht zu stützen. Die Kunst sei biologisch eine jener Formen, in denen sich starke Affekte entladen. Jeder Affekt — Zorn, Trauer, Freude usw. — tendiere dazu, sich in Ausdrucksbewegungen, in mimischen Bewegungen zu steigern und zugleich seine Lösung zu finden. In Tanz und Gesang, in lyrischer Redeweise und Musik habe von jeher der von Gefühlen über-volle Mensch seine Seele ausgeströmt — und noch heute tue dasselbe jeder Künstler in Werken jener Kunstgattung, die seiner Begabung naheliegen.

Kunst als
Gestaltung.

Auch bei dieser Anschauung ist eine Teilerscheinung fälschlich zum all-gemeinen Prinzip erhoben worden. Die Künstler der Renaissance und des Barocks, die um die formalen Probleme der Perspektive und der Bewegungs-darstellung in immer neuen Anläufen kämpften, die Meister der Fuge wollen zu diesen Anschauungen in keiner Weise passen. Alle Kunst mag vom Be-schauer aus als Ausdruck beurteilt werden, wenn man das fertige Kunst-werk betrachtet — es mag sich darin die Lebensfülle, Seelenart und Gefühls-weise des Künstlers niederschlagen, „sich ausdrücken“, das Wesen des künst-lerischen Schaffens ist damit nicht getroffen. Das Ausströmenlassen des Ge-

fühls in Worten, Tönen und Gebärden ist keine Kunst — nicht einmal ein notwendiges Merkmal alles Künstlerischen ist damit bezeichnet. Notwendig für die künstlerische Tätigkeit ist vielmehr die Formung des Stoffes zur künstlerischen Gestalt, des Steins oder der Bronze zur Statue, der Sprache zum Gedicht, der Klänge zur Melodie, der Bewegungen des eignen Körpers zum Tanzkunstwerk. Kunst ist Gestaltung, Kunst ist Darstellung, das haben Meumann und Utitz richtig betont. Erst dort, wo Gestaltung beginnt, wo der Gestaltungswille einsetzt, kann eine Tätigkeit als künstlerisch bezeichnet werden — das scheidet das schlechteste Gedicht noch immer von dem affektvollsten Redefluß und den fehlerhaftesten Kunstdanz von den mimisch ausdrucksvollsten Bewegungen. Zur Umkehrung ist freilich diese Angabe nicht geeignet: Nicht jede Tätigkeit, die auf Gestaltung abzielt, ist damit zugleich auch Kunsttätigkeit. Es bedürfte einer tieferen Analyse, als sie die Ästhetik bisher gegeben hat, um dasjenige am Wesen der gestaltenden Tätigkeit, das sie gerade zur Kunst macht, näher zu charakterisieren.

IV. Die allgemeine Kunstwissenschaft. Die psychologische Forschungsweise hat die deutsche Ästhetik jahrzehntelang fast ausschließlich beherrscht: Erst mit Beginn des zweiten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts begann sich eine neue Richtung deutlicher abzuzeichnen, die man mit Dessoir „ästhetischen Objektivismus“ nennen kann. Für sie steht weder die Untersuchung des ästhetischen Erlebens im Mittelpunkt des Interesses, noch die des künstlerischen Schaffens, sondern der ästhetische Gegenstand, das ästhetische Objekt. Die psychologische Betrachtungsweise, für die das Kunstwerk als Vorstellung des Subjekts nach seiner Entstehung und Zusammensetzung im aufnehmenden, genießenden Bewußtsein hin untersucht wurde, wird nun aufgegeben: Die Statue, die Ballade, die Symphonie werden als der vielen Subjekten in gleicher Weise zugängliche objektive Tatbestand betrachtet, den es nach allen Richtungen hin in seiner Struktur, seinen Gesetzmäßigkeiten, seinem Wirkungsrelief zu verstehen gilt.

Ästhetischer
Objektivismus.

Damit beginnt sich langsam eine allgemeine Kunstwissenschaft von der Ästhetik im engeren Sinne loszulösen. Die psychologische Ästhetik hatte zwar die Prozesse des Erlebens und Schaffens analysiert, aber den einzelnen kunsthistorischen Disziplinen wenig Hilfe zu bringen vermocht. Die Versuche von Roettecken und Elster, die die Psychologie für die Literaturwissenschaft nutzbar zu machen suchten, führten nicht allzusehr in die Tiefe. Nur der Lippschen Einfühlungstheorie gelang es, in der Ästhetik der Architektur und des Kunstgewerbes Einfluß zu gewinnen. Dieser Einfluß jedoch beruhte gerade auf demjenigen, was an der Lippschen Ästhetik nicht psychologisch war; darauf, daß trotz der psychologisierenden Ausdrucksweise die in die Objekte eingefühlten Lebensfunktionen als objektiv vorhandene betrachtet wurden, daß von den Kräften in der Säule, dem Sichausdehnen der Linie geredet wurde, als ob hier objektive Tatbestände vorlägen.

Allgemeine
Kunst-
wissenschaft.

Jetzt aber wurde dieser Objektivismus zum Prinzip erhoben. Gegenüber

dem Historismus, dem Kunstwissenschaft mit Kunstgeschichte zusammenfiel, und gegenüber dem psychologischen Ästhetizismus, für den Kunstwissenschaft nichts anderes bedeutete als Erforschung des Kunstwerkes in seiner ästhetischen Erlebniswirklichkeit, sollte es diese allgemeine Kunstwissenschaft übernehmen, das strukturelle Wesen des Kunstwerkes überhaupt festzustellen; sie sollte weiterhin das Wesen der einzelnen Kunstgattungen, Dichtung, Malerei usw. und ihrer Unterarten analysieren, und in den speziellen Kunstwissenschaften die Form der Novelle, des Dramas, der Sonate, der Zeichnung usw. zur Erkenntnis bringen. Das Wesen in seiner inhaltlichen Beschaffenheit sollte klargestellt, nicht bloß ein definitiv oder systematisch gewonnener Begriff aufgestellt werden, auch nicht das Wesen in seiner zufälligen historischen Abwandlung, sondern in seiner allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Schon Konrad Fiedler hatte eine solche allgemeine Kunstwissenschaft postuliert, Meumann sich gegen die psychologische Ästhetik gewandt, Dessoir vor allem die allgemeine Kunstwissenschaft scharf und programmatisch umrissen, Uitz ihre theoretische Grundlegung und ihre Abgrenzung von der Ästhetik eingehend untersucht.

Die Probleme, die hier zur neuen Disziplin der allgemeinen Kunstwissenschaft zusammengefaßt wurden, sind natürlich uralte. Sooft Künstler und Kunstgelehrte sich über die Struktur irgendeiner Kunst klar zu werden suchten, lieferten sie damit einen Beitrag zur Kunstwissenschaft, aber man hatte bis dahin nicht bewußt und systematisch diese Probleme zu einer eigenen Disziplin zusammengeschlossen.

Dichtkunst.

Für die Dichtkunst beginnt diese kunstwissenschaftliche Strukturanalyse, zu der sich schon bei Aristoteles Ansätze finden, mit Lessings Laokoon. Lessing stellt das methodische Prinzip auf, daß der Aufbau und die Grenzen jeder Kunst aus der Natur der Kunstmittel zu verstehen sind, die sie zu ihren Nachahmungen benutzt. Für die Dichtkunst sind diese Mittel artikulierte Töne in der Zeit, die Sprachlaute. Nach der kunstwissenschaftlichen Seite hin bedeutete die idealistische Ästhetik des 19. Jahrhunderts nur insoweit einen Fortschritt über Lessing hinaus, als sie die Worte nicht, wie noch Lessing, als ein bloßes Mittel auffaßt, um den ästhetisch bedeutsamen Inhalt wiederzugeben, sondern der künstlerischen Bedeutung des Sprachklangs gerecht zu werden sucht. Eine Überwindung der Lessingschen Theorie, Dichtkunst als einer Nachahmung von Sinnlich-Anschaulichem, jedoch konnte erst dann angebahnt werden, als Th. Meyer nachwies, daß es in der Dichtkunst nicht darauf ankomme, bildhafte Vorstellungen zu erzeugen, daß vielmehr die Anschaulichkeit der Poesie in der von allem Bildmäßigen losgelösten Lebendigkeit bestehe, mit der der sprachliche Inhalt sich dem Bewußtsein darstellt. Meyers Anschauungen sind viel umstritten, und sie werden sich wohl auch manche Einschränkungen gefallen lassen müssen — auf jeden Fall jedoch haben sie den Grund zu einer vertiefteren Auffassung der Struktur des poetischen Kunstwerkes gelegt.

Die bildenden
Künste.

Später noch als in der Dichtkunst ist innerhalb der bildenden Künste der Versuch gemacht worden, ihre strukturelle Eigengesetzlichkeit zu verstehen,

Meist tauchen die Anfänge der kunstwissenschaftlichen Analyse in Zusammenhang mit der Frage auf, inwieweit der Künstler die Natur in seiner Wiedergabe verändern müsse, um künstlerische Wirkungen hervorzurufen: Die Abweichungen von der Natur werden zum Problem, weniger der Aufbau des Kunstwerkes selbst. In diesem Sinne findet sich tief schürfendes Einzelmaterial bei Lionardo, bei Winckelmann, bei Lessing (die Lehre vom „fruchtbaren Moment“) —, zu einheitlichen kunstwissenschaftlichen Systematiken kommt man erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auf Sempers genetische Kunstwissenschaft wurde bereits hingewiesen — in Anlehnung und Widerspruch zu ihr entwickelten sich die meisten kunstwissenschaftlichen Schriften. Nachdem Wölfflin in seiner Psychologie der Architektur den Gegensatz von Stoff und in den Stoff eingelegter Formkraft als das Grundthema der Architektur bezeichnet hatte, zergliederte Lipps in seinen raumästhetischen Schriften die dorische Säule, die Gefäßformen als Produkte der eingefühlten lebendigen Kräfte bis in die Einzelheiten hinein, während Schmarsow sich mehr theoretisch mit einer Reihe kunstwissenschaftlicher Begriffe auseinandersetzte. Zu solcher funktionellen Ästhetik steht jene ästhetisch-kunstwissenschaftliche Richtung in vollem Gegensatz, die durch die Namen Fiedler, Hildebrand, Cornelius bezeichnet wird. Schon dadurch unterscheidet sie sich von den sonst in der Ästhetik üblichen Methoden, daß sie nicht etwa Wert und Aufbauprinzipien, die als für alle Künste gültig anerkannt sind, auf den Sonderfall der bildenden Kunst anwendet, sondern daß sie die Ästhetik der bildenden Künste von Gesichtspunkten aus behandelt, die eben nur für diese Künste Bedeutung haben. Alle bildende Kunst sei Darstellung für das Auge. Und deshalb sei es ihre Aufgabe, alle Gegenstände so darzustellen, daß der Beschauer eine möglichst vollkommene Formvorstellung von ihnen gewinnt. Die Erscheinung der Gegenstände in ihrer zufälligen Naturansicht bietet jedoch keineswegs die Möglichkeit einer solchen vollkommenen Formauffassung. Ein Würfel, von vorne gesehen, erscheint in der Wiedergabe als ein Quadrat; nur die perspektivische Darstellung gibt eine charakteristische Ansicht eines Würfels. Vor allem aber müssen die räumlichen Beziehungen der Gegenstände und die räumlichen Gliederungen des einzelnen Gegenstandes selbst deutlich sichtbar gemacht, der räumliche Aufbau der dargestellten Gegenstandswelt muß in allen seinen Teilen klar herausgearbeitet werden. Dieses Prinzip, daß es die höchste Aufgabe der bildenden Kunst sei, das in gewöhnlicher Auffassung nur unvollkommen Sichtbare zu vollkommener Sichtbarkeit zu erheben, ist zuerst von Fiedler aus allgemeinen theoretischen und künstlerischen Erwägungen abgeleitet worden. Hildebrand hat es modifiziert und zu künstlerischen Forderungen verdichtet, die von Cornelius zu kunstwissenschaftlichen Einzelsätzen ausgebaut wurden. Man mag der Ansicht sein, daß die Darstellung für das Auge nicht ausreicht, um den Hauptwertmaßstab für die bildenden Künste abzugeben; man mag ferner der Ansicht sein, daß sie auch als kunstwissenschaftliche Strukturgesetzlichkeit nur bestimmten abendländischen Kunstrichtungen gerecht werden kann; es bleibt dennoch bestehen, daß hier

zum ersten Male fundamentale kunstwissenschaftliche Analysen im Gebiete der bildenden Kunst in systematischer Weise in Angriff genommen worden sind. Eine Synthese der verschiedenen Anschauungen, die miteinander im Kampfe liegen, hat in neuester Zeit Soergel speziell für die Architektur versucht, indem er Seelisches, Verstandesgemäßes (angesehene Zweckmäßigkeit, Sein und Geist des Materials) und Optisches in gleicher Weise zur kunstwissenschaftlichen Analyse heranzog.

Musik. Eine völlig andere Entwicklung zeigt die moderne Musikwissenschaft. In keinem anderen Zweige der Kunstwissenschaft findet sich wie bei ihr ein solcher Zwiespalt zwischen der Höhe der Erkenntnis der formalen Struktur des künstlerischen Gegenstandes und dem niedrigen Stand der rein ästhetischen Theorie. Harmonielehre, musikalische Formenlehre usw. haben einen Grad der Durchsichtigkeit erreicht, der ihrem mathematischen Ursprung alle Ehre macht, während in den Diskussionen über musikästhetische Fragen dagegen sich mehr noch als in denen über andere Künste meist ein erstaunlicher Mangel an begrifflicher Klarheit breit macht. Im Mittelpunkt alles Streites innerhalb der Musikästhetik steht die Frage, welche Rolle das Gefühl im Aufbau des musikalischen Gegenstandes spielt. Schon die alte, auch heute noch nicht ganz überwundene Nachahmungstheorie suchte der Schwierigkeiten, die ihr gerade das Verständnis der Musik bot, dadurch Herr zu werden, daß sie die Musik als „Nachahmung von Gefühlen“ auffaßte. Eine andere, von Kant im Anschluß an Rousseau ausgehende Lehre analogisiert die Musik mit der Sprache, sieht in ihr eine Sprache der Affekte, einen „Ausdruck der Affekte“. Vor allem jedoch wird die Frage in der Musikästhetik immer und immer wieder behandelt, ob das musikalische Kunstwerk Gefühle „darstelle“ — ein Problem, das nicht immer klar von dem anderen geschieden wurde, ob die Musik Gefühle im Hörer erzeuge, und ob der Künstler seine Gefühle in ihr zum Ausdruck bringe. Um dieses Problem der Darstellung der Gefühle in der Musik entbrannte um die Mitte des 19. Jahrhunderts jener heftige Kampf zwischen Hanslick und seinen Gegnern, den Wagnerianern vor allem. Hanslick bestritt die Darstellbarkeit der Gefühle durch die Musik: darstellen könne sie nur dasjenige, was auf hörbaren Veränderungen beruhe: Die dynamischen Elemente des Eilens und Zögerns, der Kraft und der Schwäche, des An- und Abschwellens. Im strikten Gegensatz hierzu stehen diejenigen, die wie Kirchmann der Musik die Fähigkeit zuschreiben, auch die bestimmtesten Gefühle, wie Fröhlichkeit der Naturkinder u. dgl. auszudrücken. Am häufigsten ist ein mittlerer Standpunkt vertreten worden. Seit Hegel tauchte er in den verschiedensten Fassungen auf: Musik sei die „Kunst des unbestimmten Gefühls“. Diese Unbestimmtheit des Gefühls (das Nichtbezogensein auf bestimmte Vorstellungen usw.) wurde in der idealistischen Ästhetik gern mit der wesensmäßigen Allgemeinheit des Gefühls gleichgesetzt. Nicht die einzelne Liebe, Freude, Betrübnis werde in der Musik dargestellt, sondern die Idee der Liebe, der Freude und der Betrübnis. Aber auch, wenn man an der Fassung festhielt, daß die Musik unbestimmte, nicht begrifflich faßbare, nicht auf ein-

zelne Geschehnisse bezogene Gefühle darstelle — von der Aufstellung dieses allgemeinen Prinzips bis zu dem Erweis, wie sich denn nun das Gefühl im Kunstwerk verkörpere, wie es in den strukturellen Gehalt des Gegenstandes eingehe, ist ein weiter Weg.

Innerhalb des kunstwissenschaftlichen Problemkreises liegen wohl die aussichtsreichsten Schürfgelände der zeitgenössischen Ästhetik — diejenigen Gebiete, von deren Durchforschung auch die benachbarten historischen Wissenschaften der Literatur-, Musik- und Kunstgeschichte sich mancherlei erwarten dürfen. Es ist dabei völlig gleichgültig, ob man diese Kunstwissenschaften auch als „Ästhetik“ bezeichnen will oder sie scharf von ihr abtrennt —, genug, daß man zugibt, daß hier eigenartige Aufgaben vorliegen, die nicht mit den historischen oder psychologischen identisch sind. Gerade solche Verquickung der kunstwissenschaftlichen Fragestellung mit psychologischen und historischen aber hatte die Lösung der Probleme solange hintangehalten.

Weiterhin jedoch ist anzunehmen, daß die kommende Ästhetik eine Neubearbeitung der Grundthemen der psychologischen Ästhetik, des ästhetischen Erlebens und des künstlerischen Schaffens bringen wird. In der Zeit, in der die psychologische Ästhetik entstand, war innerhalb der allgemeinen Psychologie jene naturalistische Richtung herrschend, die nach dem Vorbilde der exakten Naturwissenschaften das seelische Leben in Elemente zerlegte, die Gesetzmäßigkeiten des Seelischen denen der Natur analogisierte usw. Die psychologische Ästhetik hat sich naturgemäß von diesem allgemein anerkannten Zuge der psychologischen Wissenschaft weder freihalten können, noch freihalten wollen. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist eine andersgeartete Form der Psychologie im Werden, die mehr die konkreten, komplexen Zusammenhänge berücksichtigt, als daß sie auf die Zerlegung in Elemente ausgeht, eine Form der Psychologie, die das Einzelne weniger in Erlebnisabfolgen einordnet, als auf das Ganze des Menschen bezieht. Wenige Gebiete sind in dem Maße, wie die des künstlerischen Schaffens und Erlebens geeignet, einen Prüfstein für die Fruchtbarkeit solcher Betrachtungsweise zu bieten, denn wenige Erlebnisse sind so sehr im Ganzen des Menschen verwurzelt wie die ästhetischen.

All diese Einzelaufgaben aber verschwinden gegenüber der systematischen Fundamentalaufgabe der Ästhetik, die dringender denn je nach Lösung verlangt: Gegenüber dem Problem des ästhetischen Wertes. Die vorempirische Ästhetik hatte die axiologischen Gesichtspunkte von systematischen und metaphysischen Zusammenhängen her so sehr in den Vordergrund gestellt, daß die empirische Erforschung einzelner Tatbestände darüber zu kurz gekommen war. Als die empirische Ästhetik ihren Siegeszug antrat, warf sie mit der Philosophie auch die Wertfrage über Bord. Wie andere „Tatsachenswissenschaften“ sollte auch die Ästhetik wertfrei aufgebaut werden. Es war in der Tat von großem Vorteil für den Fortgang der Wissenschaft, daß man die Diskussion der Wertfragen zunächst beiseite ließ; für eine große Zahl einzelner Probleme bleiben die Gegensätze der Wertanschauungen belanglos, bei anderen konnte es nur von Vorteil sein, wenn man zunächst einmal diejenigen

Zukunfts-
aufgaben. Die
Ausdehnung der
Kunstwissen-
schaft.

Neubearbeitung
der psycho-
logischen
Ästhetik.

Das
Wertproblem.

Tatsachen aufdeckte, die von einem bestimmten einseitigen Wertgesichtspunkt aus sichtbar sind. Denn auch die empirische Ästhetik schied die Wertgesichtspunkte nicht aus — sie ignorierte sie nur. In Wahrheit hat man niemals noch eine wertfreie Ästhetik geschrieben; und die scheinbare Wertfreiheit der empirischen Ästhetik erklärt sich nicht daraus, daß man wirklich den Wertgesichtspunkt überwunden hat, sondern daß man ungeklärte Wertungen in die Voraussetzungen der Wissenschaft einfließen ließ. Was als vorläufige Maßnahme nicht gefährlich war, bedroht heute die Ästhetik in ihrem Bestand. Überall stößt die Kunstwissenschaft, die Frage nach der Kunstentstehung und Kunstentwicklung, die psychologische Ästhetik auf Wertfragen, die nicht von den Einzelproblemen her gelöst werden können, und vor denen man doch die Augen verschließt, weil man die Wissenschaft durchaus wertfrei gestalten möchte.

Der doppelte
Wertgesichts-
punkt.

In doppelter Weise werden Wertgesichtspunkte innerhalb der ästhetischen Forschung vorausgesetzt: Einmal bedarf jegliche ästhetische Untersuchung der Abgrenzung des ästhetischen Erlebens vom außerästhetischen, der Kunst von der Nichtkunst. Wie will man sich z. B. über die Entstehung der Kunst Klarheit verschaffen, ohne im voraus zu wissen, welche Tatbestände als Kunst bezeichnet werden dürfen? Wie will man das ästhetische Leben untersuchen, wenn man nicht zuvor feststellt, wie es von andersartigem Erleben zu scheiden ist, wenn man es nicht aus seiner empirischen Verstrickung mit Religiösem, Patriotischem, Erotischem, Intellektuellem usw. löst?

Ebenso ist für eine große Zahl von Problemen — wenn auch nicht für alle — eine zweite Wertscheidung fundamental: die vom berechtigten und unberechtigten ästhetischen Erleben, die von guter und schlechter Kunst. Alle historischen Kunstdisziplinen setzen implicite die Scheidung von ästhetisch wertvollen und ästhetisch wertlosen Kunstwerken voraus; nur mit ihrer Hilfe gelingt es, aus der unübersehbaren Fülle der Kunsttatsachen die Auswahl des Wichtigen und des Unwichtigen vorzunehmen. Läßt man sie beiseite, so ist kein Grund einzusehen, weshalb sich die Kunstgeschichte für Goethe interessiert, aber nicht für Gymnasiastenverse, für Rembrandt, aber nicht für die bemalten Teller höherer Töchter. Und ebenso berührt auch die Kunstwissenschaft nur die Oberfläche ihrer Probleme, wenn sie die Wertgesichtspunkte außer acht läßt: Der tiefere Gegensatz zwischen Lipps und Hildebrand beruht in ihrer verschiedenen Stellung zu der Frage, worin der Wert eines Raumkunstwerkes beruhe, und Th. Meyers Stellung Lessing gegenüber gründet in einer verschiedenen Auffassung von den letzten Werten der Dichtkunst.

Notwendigkeit
der philosophi-
schen Ästhetik.

Wie aber sollen diese Wertmaßstäbe gewonnen werden? Wir stehen mit dieser Frage an dem Fleck, von dem wir ausgegangen waren. Das Versagen der philosophischen Ästhetik hatte zur empirischen geführt — das Versagen der empirischen bei der Lösung der systematischen Aufgaben treibt zur philosophischen zurück. Dennoch ist die empirische Ästhetik kein fruchtloses Zwischenspiel geblieben: Die Errungenschaften der empirischen Ästhetik werden nicht aufgegeben, die Schächte, die sie zu den Tatsachen hin gegraben hat,

dürfen nicht verschüttet werden. Aber zur Eroberung der Wertgesichtspunkte, die allein die Ästhetik aus einem Sammelkasten zu einer systematischen Wissenschaft machen können, ist die empirische Methode nicht berufen. Hier kann nur die Philosophie die Rettung bringen. Daß die Verknüpfung mit der Philosophie nur dem Kindheitsstadium der Wissenschaften angehöre — diese oft ausgesprochene Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit ein Irrtum. Es gibt Wissenschaften — und die Ästhetik gehört zu ihnen — die die philosophische Begründung nicht entbehren können. Und so wird es die Aufgabe der künftigen Ästhetik sein, jene Fäden zur Philosophie behutsam wieder anzuknüpfen, die Fechner so hochmütig zerschnitten hat.

Noch tiefer in die Philosophie hinein führen jedoch eine Reihe von Problemen, auf die sich gerade die empirische Zeit mit Vorliebe gestürzt hat, ohne die gedanklichen Mittel zu besitzen, um ihrer Herr zu werden. Wie will man etwa ohne den Hintergrund einer Weltanschauung den Fragen der künstlerischen Erziehung des Volkes, der Frage einer künstlerischen Gesamtkultur nahekommen? Wie will man entscheiden, ob die aristokratische Anschauung zu Recht besteht, daß Kunst stets nur ein Besitztum Weniger sein kann — oder ob nicht umgekehrt eine künstlerische Erziehung des Volkes unnötig ist, weil — wie Tolstoi meint — jede Kunst verwerflich ist, die nicht von selbst zum Volke spricht? Wie will man weiter ohne Weltanschauung zu einer Rechtfertigungslehre der Kunst gelangen — wie will man feststellen, ob sie den Zugang zum letzten metaphysischen Sein vermittelt oder ob sie ein müßiges Spiel ist, ob sie ethische Aufgaben zu erfüllen hat oder der Grundsatz *L'art pour l'art* zu Recht besteht, ob sie von der Welt durch eine schöne Illusion erlöst oder ein wahreres Bild des wirklichen Lebens zu gestalten vermag, als dieses selbst bietet? Wie will man ohne Weltanschauung das Verhältnis der Kunst zur Religion, zur Sittlichkeit, zur Wissenschaft bestimmen? Die empirische Ästhetik hat es oft versucht, diese Fragen auf eigenem Grunde zu lösen. Sie ist entweder über Trivialitäten nicht hinausgekommen, oder sie hat — ihr selbst unbewußt — Anleihen bei der Metaphysik gemacht. Die Metaphysik ist in der Tat der Boden, auf dem um diese Probleme gekämpft werden muß. Sie sind nicht lösbar ohne das tragende Fundament einer Metaphysik — die wir heute weniger denn je besitzen.

Der
metaphysische
Hintergrund.

Literatur.

Es sei nachdrücklich auf die in der ersten und zweiten Auflage dieses Werkes enthaltene Bearbeitung der Ästhetik durch Th. Lipps hingewiesen. Sie gibt die beste und knappste Zusammenfassung des Gedankenganges dieses großen Ästhetikers, die wir von seiner Hand besitzen. Nur schwer entschloß ich mich, sie durch diese eigne Abhandlung zu ersetzen. Sollte jedoch — dem Wunsche des Herausgebers gemäß — der Abschnitt Ästhetik dieses Werkes zu einer Übersicht auch über die neuesten Strömungen erweitert werden, so konnte nur eine Neubearbeitung, keine Umarbeitung in Frage kommen; in das stilistisch und sachlich festgefügte Gebäude der Lipps'schen Abhandlung durfte keine fremde Hand eingreifen.

Die meisten Werke, die die Geschichte der Ästhetik behandeln, betrachten sie von irgendeinem einseitigen Standpunkt aus und sind daher zusammen mit diesem Standpunkt veraltet. Am ehesten wäre noch zu empfehlen:

M. SCHASLER, Kritische Geschichte der Ästhetik. 1872.

H. LOTZE, Geschichte der Ästhetik in Deutschland 1868, Neudruck 1913.

Eine erste einführende Übersicht über die ästhetischen Probleme gibt:

E. MEUMANN, Ästhetik der Gegenwart. 2. Aufl. 1912 (i. d. Sammlung Wissenschaft und Bildung).

I. Die ausführlichste Behandlung der Ästhetik vom idealistischen Standpunkt aus — das große und tiefe Werk FR. TH. VISCHERS — kommt heute nur noch für den Fachmann in Betracht.

Die Art, wie die ästhetischen Probleme sich dem idealistischen Philosophen darstellen, lernt man, dem Laien am verständlichsten und doch gründlich, in dem kurzgefaßten Grundriß der Ästhetik von ED. V. HARTMANN kennen (Bd. VIII seines Systems der Philosophie im Grundriß).

II. Die Wertästhetik findet ihren Hauptvertreter in JONAS COHN, Allgemeine Ästhetik 1901, deren Grundgedanken sich an Kant anlehnen. Ferner: BRODER CHRISTIANSEN, Philosophie der Kunst. 1909.

Für die Probleme der Anfänge der Kunst sei verwiesen auf:

E. GROSSE, Die Anfänge der Kunst. 1894.

I. HIRN, Der Ursprung der Kunst, ins Deutsche übersetzt von M. BARTH. 1904.

R. WALLASCHEK, Die Anfänge der Tonkunst. 1903.

K. STUMPF, Die Anfänge der Musik. 1911.

K. BÜCHER, Arbeit und Rhythmus.

M. HÖRNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. 2. Aufl. 1915.

M. VERWORN, Die Anfänge der Kunst. 1909.

G. SEMPER, Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten. 1878.

Zur soziologischen und völkerpsychologischen Ästhetik:

H. TAINÉ, Philosophie de l'art.

W. WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. 3: Die Kunst.

Zur Entwicklungsgeschichte der bildenden Kunst:

H. WÖLFFLIN, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. 1915.

W. WORRINGER, Formprobleme der Gotik.

Zur künstlerischen Entwicklung des Kindes:

K. BÜHLER, Die geistige Entwicklung des Kindes. 1918.

III. Eine scharfe kritische Darstellung der psychologischen Ästhetik gibt:

P. MOOS, Die deutsche Ästhetik der Gegenwart, 1. Bd. 1920.

Die Hauptwerke der psychologischen Ästhetik sind:

G. TH. FECHNER, Vorschule der Ästhetik. 2 Teile. 2. Aufl. 1897.

TH. LIPPS, Ästhetik. 2 Teile. 1903 und 1906.

J. VOLKELT, System der Ästhetik. 3 Bd. 1905 ff.

K. GROSS, Der ästhetische Genuß. 1902.

Die Probleme der Psychologie des schaffenden Künstlers werden in erster Linie berücksichtigt bei:

E. MEUMANN, System der Ästhetik. 1914.

IV. Zusammen mit den Problemen der psychologischen Ästhetik behandelt DESSOIR die allgemeine Kunstwissenschaft in seiner „Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“. 1906.

Zur Grundlegung der Kunstwissenschaft:

E. UTITZ, Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft. 1914.

Zur Theorie der Dichtkunst:

TH. MEYER, Das Stilgesetz der Poesie. 1901.

Zur Theorie der bildenden Künste:

TH. LIPPS, Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen.

A. SCHMARSOW, Grundbegriffe der Kunstwissenschaft.

K. FIEDLER, Schriften über Kunst. 1896.

A. HILDEBRAND, Das Problem der Form in der bildenden Kunst.

H. CORNELIUS, Elementargesetze der bildenden Kunst. 1908.

H. SÖRGEL, Einführung in die Architekturästhetik. 1918.

Für die Musikästhetik sei hingewiesen auf das zusammenfassende Werk von:

P. MOOS, Moderne Musikästhetik in Deutschland. (2. Aufl. unter dem Titel: Die Philosophie der Musik von Kant bis Ed. v. Hartmann. 1920.)

Für die kunstwissenschaftlichen Probleme der Musik sei zur Einführung genannt:

H. RIEMANN, Grundriß der Musikwissenschaft (in der Sammlung Wissenschaft und Bildung).

DIE PHILOSOPHISCHEN STRÖMUNGEN DER GEGENWART.

VON

TRAUGOTT KONSTANTIN OESTERREICH.

Philosophie
der Gegenwart.

Unter Philosophie der Gegenwart sind alle jene Philosophien zu verstehen, die in der lebenden Generation noch unmittelbar wirksam sind, gleichgültig, ob ihre Urheber noch selbst zu den Lebenden zählen oder nicht. Allerdings darf ihre persönliche Existenz nicht allzu weit zurückliegen, damit das eigentümliche „Aktualitätsgefühl“ vorhanden ist, das die „gegenwärtige“ Philosophie auszeichnet. Eine rein chronologische Bestimmung aber ist nicht möglich. Das größere Gewicht kommt der Frage zu, ob die Gedankenwelt selbst noch als unmittelbar „modern“ empfunden wird. Zwischen Helmholtz' und Nietzsches Tode liegen nur vier Jahre (1896—1900). Dennoch erscheint die Gedankenwelt des ersteren bereits als durchaus vergangen, während die des anderen, der in Wahrheit sogar schon seit 1888 geistestot gewesen ist, noch unmittelbar gegenwärtige Philosophie ist. Die eine „lebt“, die andere enthält so gewichtige, aus der modernen Diskussion bereits ausgeschiedene Bestandstücke, daß sie als „historisch geworden“ empfunden wird. Die Unbestimmtheit, die auf diesem Wege in den Begriff „Philosophie der Gegenwart“ hineinkommt, seine Abhängigkeit vom beurteilenden Individuum, ist nicht zu umgehen, da der objektive Zeitbegriff, der die „Gegenwart“ auf die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft beschränkt, für jede Darstellung unbrauchbar ist.

Die Aufgabe einer Charakteristik der philosophischen Gesamtlage ist im Augenblick dadurch erschwert, daß während des Krieges eine Anzahl bedeutender Denker aus dem Kreise der Lebenden ausgeschieden sind und sich angesichts des teilweisen Stockens der philosophischen Produktion infolge äußerer Schwierigkeiten noch nicht völlig übersehen läßt, inwiefern Schwankungen in der philosophischen Geistesrichtung der lebenden Generation im Laufe der letzten sechs Jahre eingetreten sind. Doch scheinen solche bedeutensamer Art nicht vor sich gegangen zu sein, wie denn überhaupt die Entwicklung in der modernen Philosophie eine sehr langsame ist. Daß der Krieg dieselbe noch mehr verlangsamt hat, ist unverkennbar.

Die Lage ist heute in ihr im wesentlichen dieselbe wie vor Ausbruch der Weltkatastrophe. Wie sich die Dinge in den anderen Ländern gestaltet haben, entzieht sich zurzeit angesichts des vorläufigen (durch die Valuta be-

dingten) Fehlens der fremden Literatur noch größtenteils unserer Beurteilung. Keinem Zweifel unterliegt, daß in Frankreich dieselbe Entwicklungshemmung im Kriege eingetreten ist. Wir befinden uns deshalb auch jetzt noch immer im Übergang zwischen der Philosophie des ausgehenden neunzehnten und der des neuen Jahrhunderts. Noch sind nicht alle Ideenkomplexe vom Ausgang des abgelaufenen Jahrhunderts von anderen abgelöst. Da es unzweckmäßig wäre, die aus dem neunzehnten Jahrhundert zu uns herüberreichenden und unter uns fortlebenden Gedankenwelten in der Formulierung von Schülern anstatt in Anknüpfung an die Lehrer wiederzugeben, werden auch diese älteren Richtungen durchgängig im Anschluß an ihre Schöpfer charakterisiert.

Das Schwergewicht wird entsprechend dem Charakter des ganzen Bandes auf die deutsche bzw. deutschsprachliche Philosophie gelegt werden, obwohl nicht gesagt werden kann, daß sie ein derartiges Übergewicht in der Welt besitzt, wie es etwa vor hundert Jahren der Fall war, als der deutsche Idealismus auf die ganze Umwelt zu wirken anhub. Es bestand vielmehr schon vor dem Kriege eine Koordination verschiedener Länder, vor allem nicht ein dominierendes Übergewicht des deutschen Denkens. Die wissenschaftliche Objektivität erfordert vielmehr die Feststellung, daß der größte internationale Einfluß von der französischen Philosophie ausging. Dem Einfluß Bergsons, mag er nun berechtigt oder durchaus unberechtigt sein, kann kein anderer eines Lebenden zur Seite gestellt werden. Im übrigen ist vor dem Kriege die gegenseitige philosophische Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Kulturländern größer gewesen als seit langen Jahrzehnten. Es hatte sich allmählich wirklich eine Art echter Problemgemeinschaft entwickelt.

Deutsche und
außerdeutsche
Philosophie.

Auch zwischen Deutschland und Frankreich war eine ziemlich breite, geistige Berührungsfläche entstanden. Am ausgedehntesten von deutschen Denkern ist wohl der Einfluß Nietzsches und Euckens geworden, da Haekels philosophische Schriften, deren Verbreitung wohl überhaupt durch keine anderen erreicht wird, nicht als wissenschaftliche Literatur angesehen werden können. Eigenartig ist der Einfluß, den sowohl Windelband wie Cohen auf die russische (vorbolschewistische) Philosophie ausgeübt haben. Am geringsten war die gegenseitige Fühlung mit Italien.

Historisch höchst bemerkenswert ist die Tatsache, daß in der Gegenwart zum ersten Male der amerikanische Kontinent eine tiefere philosophische Wirkung auf europäische Länder auszuüben vermocht hat. Während in den übrigen Ländern Amerikas das Leben noch so gut wie ganz auf wirtschaftliche Interessen eingestellt ist und das Bedürfnis nach gelehrten Forschern, wo ein solches bereits einzutreten beginnt, wie in Argentinien, aus dem Auslande gedeckt zu werden pflegt, hat sich in den Vereinigten Staaten im letzten Menschenalter die wissenschaftliche Kultur in einem solchen Umfange entwickelt, daß sie heute nicht mehr rein rezeptiv, sondern bereits gebender Art ist. Ja, sie besitzt nun auch eine eigene Philosophie, wenn auch nicht verschwiegen werden kann, daß dieselbe selbst bei ihren hervorragendsten Vertretern logisch doch noch wenig durchgebildeter Art ist und gegenüber europäischen

Denkern in mancher Hinsicht derb und flach zugleich wirkt. Immerhin hat sie bei dem bisher bedeutendsten amerikanischen Philosophen, William James, neben Unzureichendem doch auch wertvolle neue Gedanken hervorgebracht. Er besonders hat auch auf europäische Länder eingewirkt, in erster Linie auf England, doch auch auf Frankreich und Deutschland. Seine philosophische Wirkung, zumal auf England, beruht freilich vorwiegend auf den weniger bedeutenden Teilen seiner Philosophie, dem Pragmatismus, einer gerade für Amerika hochcharakteristischen Denkweise. Es kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß für diese Seite seines Denkens die deutsche wissenschaftliche Sphäre sich überwiegend nicht aufnahmefähig erwiesen hat.

Die größere Ausdehnung der geistigen Wechselbeziehungen zwischen den Hauptkulturländern datiert im wesentlichen erst vom Beginn des neuen Jahrhunderts. Seit dem Niedergange des deutschen Idealismus war die philosophische Entwicklung der verschiedenen Länder im wesentlichen ohne gegenseitige Berührung nebeneinander hergegangen. Demgegenüber hatten sich in den letzten Jahren vor dem Kriege die gegenseitigen Beziehungen so gemehrt und vertieft, daß eine Art internationaler Problemgemeinschaft entstanden war. Höchst erfreulicherweise kann heute bereits gesagt werden, daß diese Wechselbeziehungen im Wiedererstehen begriffen sind, so daß, wenn nicht internationaler Bolschewismus die gesamte Kultur überhaupt vernichtet oder in Deutschland durch die Politik der Entente ein Haß der Verzweiflung gezüchtet wird, die europäische Geistesgemeinschaft in absehbarer Zeit wiederhergestellt sein wird.

Schichten in der
gegenwärtigen
Philosophie.

Das, was im vorstehend bezeichneten Sinne als gegenwärtige Philosophie zu verstehen ist, ist ein aus mannigfachen Schichten zusammengesetztes Gebilde. Die verschiedenen Richtungen sind nahezu ebensoviel Zeugen für Entwicklungsabschnitte der letzten Jahrzehnte. Die Entwicklung der Philosophie vollzieht sich ja überhaupt nicht in der Weise, daß einfach eine Richtung die andere ablöst, vielmehr erhalten sich, während neue Tendenzen auftreten, daneben ältere Gedankensysteme stets noch geraume Zeit weiter. Auch gibt es zu jeder Zeit verschiedene philosophische Grundrichtungen nebeneinander. Die Philosophie steht in dieser Hinsicht nicht allein, sie teilt dieses Schicksal vielmehr mit fast allen anderen Wissenschaften, höchstens mit Ausnahme der Mathematik, die aber auch nicht völlig frei von allen wissenschaftlichen Differenzen ist. Die Ursache liegt zuletzt in Mängeln der menschlichen Intelligenz, die nicht mit genügender Sicherheit Richtiges und Unrichtiges zu unterscheiden imstande ist. Daß es eine bestimmte Zahl von Systemrichtungen gibt und nicht unzählige, ist darin begründet, daß einmal auf manche Fragen nur eine gewisse Zahl von Antworten möglich ist und andererseits innerhalb der Menschheit gewisse Arten des Denkens immer wiederkehren: es gibt Typen auch des fehlervollen, obwohl subjektiv überzeugten Denkens, vor allem typische Verständnislosigkeit für bestimmte Gebiete, weshalb denn auch niemals die Vielfältigkeit der Systeme aufhören wird. Zeiten philosophischen Tiefstandes sind dadurch charakterisiert, daß die dem Range nach

tiefer stehenden Richtungen das Übergewicht haben. Von Zeiten philosophischer Blüte gilt umgekehrt, daß sich auch in der öffentlichen Geltung die absolut höher stehenden Denkrichtungen durchsetzen.

Vor einem bis zwei Jahrzehnten war die Lage in der Philosophie so unübersichtlich, daß man von einer „Anarchie der philosophischen Systeme“ als dem charakteristischen Zuge der Zeit gesprochen hat. Der überraschende Wandel, der seitdem eingetreten ist, hat eine auffallende Ordnung in das damals als Chaos erscheinende Gewoge der Meinungen gebracht. Die heutige Lage der Philosophie ist vielmehr gekennzeichnet durch eine starke Einheitlichkeit, wenn auch nicht im einzelnen, so doch in der Gesamttendenz. Es ist ganz auffallend, wie auch Richtungen, die ursprünglich den jetzt herrschenden jüngsten Tendenzen durchaus abgeneigt, mit innerer instinktiver Aversion gegenüberstanden, nun ihrerseits bestrebt sind, sich ihnen anzugleichen. Die höherstehenden Richtungen haben wieder die Oberhand.

Der Verlauf der philosophischen Entwicklung ist in der Gegenwart in allen Kulturländern in der Tendenz derselbe. Aber die Geschwindigkeit, mit der sie sich vollzieht, ist nicht überall die gleiche. Sie ist in Deutschland noch immer gehemmt durch die Nachwirkungen des Materialismus, der in unserer geistigen Stellung zur Welt noch nicht völlig überwunden ist. Immerhin ist die Regeneration des Denkens doch schon so lange im Gange, daß uns nirgends mehr ganz rudimentäre Anschauungen begegnen.

Charakteristisch für die Lage ist aber noch der Mangel an großen, alles umfassenden Systemen. Es gibt nur zwei Denker, die einen solchen Versuch in jüngster Zeit in größerem Umfange gewagt haben: Eduard von Hartmann und Wundt. Der erste steht bereits auf der Scheidelinie zur Vergangenheit. Er ist mehr ein vorzeitiger Vorläufer der neuen Metaphysik, als daß seine Philosophie als lebend-gegenwärtige empfunden würde, denn seine Lebensauffassung gehört den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an. So bleibt als umfassende moderne Philosophie nur die Wundts übrig. Er allein hat in der Gegenwart etwas vom Systematiker an sich. Dennoch hat er es zu keinem beherrschenden Einfluß gebracht. Heute kann sogar gesagt werden, daß seine Philosophie aktuelle Bedeutung zu einem Teile schon nicht mehr durch ihren Gedankengehalt besitzt, sondern nur noch dadurch, daß ihr Urheber bis vor kurzem noch zu den Lebenden zählte. Nietzsches Ideenkreis war zwar auch von umfassender Art, aber doch zu wenig fundiert in vielen Punkten und auch zu sprunghaft abgerissen, als daß er ein wirkliches System hätte schaffen können.

Mangel
an Systemen.

Dieser Mangel an systematischen Gesamtversuchen hängt zwar zusammen mit dem starken Wachstum der Einzelwissenschaften und der dadurch bedingten Schwierigkeit einer solchen Synthese. Mehr aber noch ist er bedingt durch das geringe Maß philosophischer Kraft in der älteren Generation, die die Gesamtaufgabe der Philosophie noch nicht wieder mit solcher Macht in sich lebendig empfunden hat, um derartige Versuche zu wagen. Es ist aber unverkennbar, wie das stärkere philosophische Bedürfnis der neuen Gene-

ration auf die ältere zurückwirkt und auch in ihr Strebungen wachgerufen hat, deren sie früher entbehrte.

Wir gehen in der Betrachtung aus von den philosophischen Richtungen älteren Typus und schließen mit den neuesten Wendungen des philosophischen Denkens. Angesichts des geringen zur Verfügung stehenden Raumes ist natürlich Vollständigkeit nicht möglich, sondern überall eine Beschränkung auf das Wichtigste unumgänglich. Insbesondere können die bisher im Hintergrunde stehenden oder aus der Philosophie fast ausgeschiedenen Disziplinen, wie etwa Rechtsphilosophie oder Ästhetik, keine eigentliche Berücksichtigung finden, sollte nicht der Abschnitt zu einer bloßen Aufzählung von Namen und Stichworten werden.

Philosophie als
Erkenntnis-
theorie.

Die ältesten Schichten in der gegenwärtigen Philosophie stammen noch aus jener Zeit, als die Philosophie gegenüber der Minderschätzung, die ihr die Gebildeten namentlich in Deutschland entgegenbrachten und die in einer völligen Bezweiflung ihrer Existenzberechtigung gipfelte, es unternahm, ihr Dasein mit eigenen Aufgaben zu rechtfertigen und so langsam auch in einem Kreise von Jüngeren das für jede Art geistiger Arbeit unentbehrliche Bewußtsein ihres eigentümlichen Wertes wieder entstehen zu lassen. Mit den siebziger Jahren setzte diese neue Philosophie wie unvermittelt ein. Diese ältere, noch heute fortlebende Schicht in der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet als die eigentliche Aufgabe der Philosophie die Erkenntnistheorie. Wenn alle Teile der Wirklichkeit an die Einzelwissenschaften aufgeteilt sind, so bleibt doch die Untersuchung der Wissenschaft selbst, ihrer logischen Tragweite wie ihres Verfahrens noch übrig. Das war der Weg, auf dem die Philosophie zunächst sich wieder Daseinsrecht zu verschaffen bemüht war. Und bis zum heutigen Tage nimmt die erkenntnistheoretische Produktion noch immer den meisten Raum ein.

Es sind aber auch jetzt in der Regel durchaus nicht alle Wissenschaften, die in den Bezirk erkenntnistheoretischer Analyse einbezogen werden. Vielfach beschränkt sie sich auf die Grundbegriffe der Physik und eventuell noch der Mathematik. Auf die organischen Disziplinen fällt ein Streiflicht, insofern die Verwendung teleologischer Gesichtspunkte bei ihnen diskutiert zu werden pflegt. Eine Sonderstellung nimmt die Geschichtswissenschaft ein, die von einzelnen Forschern zum Gegenstand eingehenderer Untersuchungen gemacht worden ist. Nur selten aber begegnet man einer erkenntnistheoretischen Untersuchung chemischer Begriffe, die übrigen Naturwissenschaften wie Mineralogie, Meteorologie, Geographie, Geologie, kommen fast nirgends zur Behandlung. Ebenso ergeht es meist der Psychologie, der Sprachwissenschaft, der Nationalökonomie, der Jurisprudenz. Nur Wundt hat den Versuch gemacht, in seiner „Logik“ den Rahmen so weit zu spannen, daß wenigstens ein gewisser Teil der genannten Disziplinen umfaßt wird. Es fehlt also noch viel an einer allgemeinen, wirklich die Totalität auch nur der wichtigeren Wissenschaften umfassenden Erkenntnislehre. Und auch das ist charakteristisch: die meisten

Erkenntnistheoretiker sind mit ihren eigenen wissenschaftlichen Interessen wie ihrem Verständnis von vornherein entweder natur- oder geisteswissenschaftlich orientiert, so daß sie nicht zu einer tieferen Gesamtübersicht über das Erkennen überhaupt gelangen.

Die beiden erkenntnistheoretischen Denkrichtungen, die sich am Ausgange des 19. Jahrhunderts gegenüberstanden, bestehen auch jetzt noch fort: der Neukantianismus auf der einen Seite und der Empirio-kritizismus auf der anderen. Aber aus beiden sind seit dem Anbruch des neuen Jahrhunderts neue Triebe emporgeschossen: aus dem Neukantianismus wuchs ein neuer kritischer Realismus hervor, der zwar auch noch den Einfluß Kants erkennen läßt, aber die dogmatischen Tendenzen des eigentlichen Neukantianismus abgestreift hat. Der Empirio-kritizismus hat sich einerseits dem kritischen Realismus genähert, andererseits ist aus ihm eine pragmatische Bewegung hervorgegangen, die sich schon lange unter der Oberfläche vorbereitet hatte.

Der breiteste Strom im erkenntnistheoretischen Denken der Gegenwart ist noch immer der Neukantianismus. Er ist um das Wiedererwachen philosophischer Produktion hochverdient und war der eigentliche geistige Erzieher dabei, aber seine hohen Geltungsansprüche befremden heute bereits. Denn auch er erscheint noch als ein Erzeugnis des naturalistischen Zeitalters. Es fehlt ihm die volle geistige Freiheit, da er sich von vornherein in einseitige Bindung bei der exakten Naturwissenschaft begibt. Bei aller Vielgestaltigkeit im einzelnen geht der Neukantianismus regelmäßig von der exakten Physik aus, welche er — und zwar zumeist in der Gestalt, die sie am Ausgang des vergangenen Jahrhunderts hatte — einfach als eine keiner weiteren Diskussion mehr bedürftige Tatsache hinnimmt, wie das auch Kant getan hat. In ihm erblickt er zwar nicht den Vollender, wohl aber den Inaugurator eines neuen abschließenden Abschnittes der philosophischen Entwicklung, dessen Gedankengebäude es lediglich konsequent auszugestalten und von inneren Unstimmigkeiten sowie noch erhalten gebliebenen Mängeln zu befreien gelte.

Im einzelnen gliedert sich der Neukantianismus wieder in mehrere Unterströmungen, die untereinander in den wesentlichsten Punkten uneins sind und trotz bereits Jahrzehnte langen Streites nicht einmal darüber einig zu werden vermocht haben, welches Kants eigene Meinung gewesen ist, und erst recht nicht in der Frage, in welcher Richtung der Kritizismus fortzubilden sei. Während die idealistische Bewegung vor hundert Jahren trotz des auch ihr eigenen subjektiven Glaubens, nur kantische Philosophie zu sein, doch ein außerordentliches Maß von (wenn auch vielfach anfechtbarer) über Kant hinausgehender philosophischer Produktivität entfaltete, haftet der moderne Neukantianismus viel enger an Kants Schriften. Die neokritizistische Bewegung wird aus einem etwas größeren zeitlichen Abstände einmal ohne Zweifel als eine den — heute vielfach unterschätzten — Leibniz-Wolffschen Schulen des 18. Jahrhunderts analoge historische Bildung am Ausgang des 19. Jahrhunderts erscheinen. Wie damals ist auch diesmal wieder eine

Der Neukantianismus.

ganze Anzahl von bald deutlich, bald nur verhüllt angedeuteten Ideen des Genies zugunsten eines geschlossenen Lehrgebildes ausgeschieden worden.

Allen neukantischen Schulen gemeinsam ist die Überzeugung, daß wir die Wirklichkeit nicht so zu erfassen imstande sind, wie der naive Realismus es meint, daß also die Welt der Farben und Töne nicht so, wie wir sie hören und sehen, unabhängig von uns besteht. Dieser Satz kann sogar als gemeinsame Überzeugung der meisten gegenwärtigen Denker, nicht nur der eigentlichen Neukantianer angesehen werden. Es ist freilich unrichtig, wenn er immer auf Kant zurückgeführt wird. Es geht diese Überzeugung vielmehr auf Hume, Locke, Descartes und Galilei zurück. Sie ist nicht erst von Kant gebracht worden, wenn sich auch die weitere Übertragung dieser Ansicht seit ihm freilich vorwiegend an seinen Namen zu knüpfen pflegt.

Als eine zweite gemeinsame Überzeugung des ganzen Neukantianismus kann die Lehre angesehen werden, daß die Natur nicht ein Inhalt unserer sinnlichen Wahrnehmung, sondern in ganz wesentlichem Umfang ein Produkt des Denkens ist, und durch den systematischen Nachweis dafür hat sich der Kantianismus ein entschiedenes Verdienst erworben. Ferner nehmen alle Richtungen desselben an, daß bei dem Aufbau der Natur apriorische Faktoren eine ausschlaggebende Rolle spielen. In der Auffassung des Wesens des Apriori gehen die verschiedenen Schulen dagegen weit auseinander.

Die psychologische Deutung Kants.

Die älteste Formulierung, die auf die Bedingtheit unseres Weltbildes durch unsere Sinnesorgane hinweist (Helmholtz), findet sich in der Gegenwart kaum noch. Mehr schon eine zweite, nach der unsere Seele gewisse angeborene Funktionen besitzt, die deshalb auch von unserer Weltauffassung nicht lösbar sind. Mit Bewußtsein hat ihr Simmel wiederholt Ausdruck verliehen, obschon sich neben ihr bei ihm auch die sogleich zu erörternde rein logische findet. Er hat die psychologische Auffassung dann vor allem in seiner Begründung einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften herangezogen (s. u.). Zur grundsätzlichen, einschränkungslosen Anerkennung ist die psychologische Deutung des Apriori nur bei Nelson gelangt, der in Anlehnung an Fries eine rein psychologische Interpretation Kants fordert. Durch Selbstbesinnung sollen die konstitutiven apriorischen Sätze zum Bewußtsein gebracht werden. Es müßte sich dabei dann entweder um evidente Einsichten in bestimmte Sätze handeln oder um eine bloße Feststellung, daß unser Denken bei der Konstruktion der Natur bestimmte Prinzipien zugrunde legt. Der erste Fall, daß etwa das Kausalgesetz ein evidenter Satz wie der Satz des Widerspruchs ist, wurde schon von Kant abgelehnt; der zweite Fall würde nur ein faktisches Verhalten einzelner Menschen feststellen.

Der übrige Neukantianismus lehnt deshalb dem Grundsatz nach jede psychologische Deutung des Apriori ab und erklärt für die allein richtige Interpretation Kants die logische.

Die Marburger Schule.

Ihre konsequente Durchführung fand sie zuerst durch Hermann Cohen (1842—1918), den Begründer der Marburger Schule. Unter den Leben-

den sind ihre wichtigsten Vertreter seine Schüler Paul Natorp und Ernst Cassirer. Ohne daß von durchgängiger Konsequenz im einzelnen gesprochen werden kann, will diese Richtung des Neukantianismus dem Grundsatz nach überhaupt völlig absehen von den psychischen Erkenntnisakten, die sich in dem einzelnen Individuum abspielen. Sie geht vielmehr aus von dem als eine Objektivität eigener Art angesehenen und als solche ohne weitere Beschränkung hingenommenen geistigen Gebilde der exakten Wissenschaft, wie sie vor allem in der theoretischen Physik vorliegt.

Die Marburger Schule versteht unter Wissenschaft von vornherein im Grunde überhaupt nur die exakte Naturwissenschaft, die Physik. Ganz wie für Kant kommen auch für sie sämtliche anderen Wissenschaften nicht ernsthaft für die Ausgestaltung der Erkenntnistheorie in Betracht. Sie werden als durchaus unvollkommene Erkenntnisarten angesehen, die bei idealer Vollendung der Physik von selbst fortfallen würden. Die logische Struktur der Physik soll zergliedert und aufgeheilt, nicht aber etwa ermittelt werden, wie das einzelne Individuum zu diesem Weltbilde gelangt, ebensowenig, wie dasselbe geschichtlich entstanden ist. Damit ist dem Grundsatz nach ein völliges Absehen von aller Sinneserfahrung gegeben. In der Tat wird ihr von Cohen ausdrücklich der Charakter als legitimer Quelle der Erkenntnis abgestritten. Weiter ergibt sich als notwendige Konsequenz eine Umgestaltung des Realitätsbegriffs. Nicht, daß etwas unmittelbar durch Wahrnehmung erfahren wird, verleiht nach dieser Auffassung irgendeinem Sachverhalt den Charakter der Realität, sondern lediglich der Umstand, daß er innerhalb der mathematischen Naturwissenschaft eine Größe darstellt, die größer als Null ist. Ja Cohen rechnet zum Realen nicht nur die positiven, sondern auch die negativen und imaginären Zahlen, so daß damit jeder Unterschied zwischen realen und mathematischen Größen überhaupt aufgehoben ist („real“ dabei im gewöhnlichen Sinne verstanden).

Nicht ganz so weit geht die Auflösung und Identifizierung der Naturwissenschaft mit Mathematik bei Natorp und Cassirer. Trotz grundsätzlichen Festhaltens an der rein logischen Deutung des Apriori dringt bei ihnen doch bereits ein psychologischer Faktor in die Theorie ein. Denn nichts anderes ist es, wenn Natorp betont, daß alle Wahrnehmung, die ja stets zugleich ein Urteil enthält, „Denkbestimmung“ ist. Alle Wirklichkeit ist „Denkinhalt“ und sei als solcher den Grundkategorien von Quantität, Qualität und Relation unterworfen. Die Loslösung des Realitätsbegriffs von der Wahrnehmung wird auch von Natorp durchgeführt, jedoch in etwas anderer Weise als von Cohen. Tatsache im Erkenntnisinne ist für Natorp erst etwas, was im vollendet gedachten exakten Naturbilde als Bestandteil enthalten wäre. Er hat ein viel stärkeres Gefühl als Cohen für die Unabgeschlossenheit der Erkenntnis. Die „Tatsache“ ist deshalb in seinen Augen nur ein Ziel der Erkenntnis, aber nicht etwas nachweislich schon Vorhandenes, denn die Naturerkenntnis ist unabgeschlossen. Aber darin kommt auch er nicht von Kant los, daß nur ein Weltbild von geschlossener Naturkausalität ihm zu-

lässig erscheint. Und als Konsequenz davon leugnet er sogar die Erkenntnis-selbstständigkeit der Psychologie. Sie soll nur eine Vorstufe sein. Denn alles Verfahren der Wissenschaft besteht darin, daß das Material der Empfindungen in einer Weise intellektuell bearbeitet wird, daß unter teilweiser oder völliger Ausscheidung solcher oder auch hypothetischer Ergänzung, schließlich ein kausal geschlossenes, streng gesetzmäßiges Weltbild entsteht. Nur dieses Verfahren ist für ihn vollwertige Wissenschaft, jedes andere nur Vorstufe. Wenn irgendwo, so geht Natorp hier von der logischen Analyse zu konstruktiver Psychologie der Erkenntnis über. Noch eine Stufe weiter hat sich die Marburger Auffassung bei Cassirer entwickelt. Auch er lehnt die Anerkennung der Wahrnehmung als letztes Kriterium für Realität (er sagt „Objektivität“) ab. Objektiv ist auch für ihn nur, was sich innerhalb der naturwissenschaftlichen logischen Zusammenhänge in allen weiteren Experimenten behauptet, nicht das im Bewußtsein unmittelbar Gegebene. Er nimmt deshalb nach dem Maße der Festigkeit jenes Bestandes sogar Grade der Objektivität an.

Alle naturwissenschaftlichen Begriffe, wie Maße, Materie, Äther, Kraft, Atom usw. sind also nach der Marburger Auffassung keineswegs gedankliche Wiedergaben eines unabhängig von uns bestehenden Tatbestandes, der durch die Sinne unzureichend wahrgenommen wird, sondern lediglich gedankliche Hilfsmittel, um in das Gewirr der Erscheinungen irgendwelche Ordnung hineinzubringen und schließlich in der Konstruktion zu einem lückenlos geschlossenen kausalen in mathematischen Formeln bestimmbar Weltbilde zu gelangen. Die einfache Wahrnehmungsfeststellung bloßer Bewußtseinsinhalte, die vom Naturzusammenhang überhaupt absieht, findet bei ihm keinerlei Anerkennung. Sie fällt für ihn eigentlich außerhalb aller Wissenschaft. Entsprechend der Tendenz, die Natur als rein logisches Gebilde anzusehen und als solches gedanklicher Analyse zu unterziehen, die Wahrnehmung dagegen überhaupt aus der erkenntnistheoretischen Betrachtung auszuschneiden, lehnt der Marburger Neukantianismus auch die Auffassung, daß hinter den Sinneswahrnehmungen eine objektive Welt von Dingen an sich steht, die in ihnen „erscheint“, ab. Es gibt nur das Gewirr der Sinneserscheinungen einerseits und das logische Gebilde der Natur andererseits. Objektiv sind nur die Bestandteile des letzteren (in seiner idealen Vollendung). Und objektiv bedeutet auch dann nichts weiter, als daß eben der betreffende Faktor in diesem Weltbilde auftritt.

Die erkenntnistheoretische Methode wird von der Marburger Schule im Prinzip auch auf die Ethik übertragen. Wie die Erkenntnislehre die logischen Bedingungen des Daseienden, der Realität untersucht, so hat die Ethik die Bedingungen des Sollens zu ermitteln. Die eigene Leistung Cohens und Natorps liegt in der Erfüllung der kritischen Ethik mit positivem Inhalt, woran es gerade die Ethik der Gegenwart so oft fehlen läßt. Ihre geschichtliche Bedeutung beruht darin, daß sie die philosophischen Repräsentanten des deutschen Sozialismus sind, wobei von ihnen derselbe allerdings über das Niveau des materialistischen Eudämonismus der Partei weit emporgehoben

wird. Die Begriffe der Pflicht einerseits und der Menschenwürde andererseits stehen im Mittelpunkt.

In einem gewissen Umfange verwandt ist mit der Marburger Schule die badische oder, wie sie auch genannt wird, die südwestdeutsche Schule. Begründet wurde diese Richtung durch Windelband (1848—1915), in engem Anschluß an ihn fortgesetzt von Rickert, dem wieder Jonas Cohn nahesteht. Auch diese Schule verwirft die Annahme von Dingen an sich und die Auffassung des Erkennens als einer Art von Bemächtigung einer unabhängig von uns bestehenden Wirklichkeit. Das Problem, was dann unter „objektiv“ und „real“ zu verstehen ist, löst sie aber anders als die Marburger Schule. Sie sucht ein Kriterium für die Objektivität von Gedanken zu gewinnen, indem sie auf den Wertbegriff rekurriert. Windelband findet den wesentlichen Unterschied des richtigen und des falschen Denkens darin, daß das erste normgemäß ist, während das zweite den Normen des Denkens zuwiderläuft. Denn wie es ein absolutes Sollen, eine Norm für das Handeln gibt, so bestehe eine solche Norm auch für das Denken. Richtig nennen wir ein Denken, das der absoluten Norm — Kant sprach von „Regel“ — entspricht, falsch ein ihr zuwiderlaufendes. Irgendeine „Übereinstimmung“ mit einer objektiven Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins kommt dabei nicht in Frage. Sie wäre uns auch gänzlich unfeststellbar, da wir niemals den Bezirk unseres Bewußtseins überschreiten können. Die Ermittlung dieses Normensystems ist Aufgabe der Erkenntnistheorie. Seine Prinzipien zeigen, wie schon Fichte erkannt habe, teleologische Struktur. Ihr Ziel ist das allgemeingültige Denken. In der Wirklichkeit findet sich normgerechtes und normwidriges Denken durcheinander, ebenso wie gutes und schlechtes Handeln, wie Schönes und Unschönes. Während die positiven Wissenschaften gegenüber den Normfragen gleichgültig sind und sich auf die reine Konstatierung dessen, was ist, beschränken, fällt der Philosophie gerade auf allen Gebieten die Ermittlung der Normen zu. Sie ist Werttheorie. Diese Gedanken werden auch von Rickert geteilt. Er hat zu ihnen noch den weiteren hinzugefügt, daß alles Seiende ein Sein im Bewußtsein ist, wobei dies Bewußtsein freilich nicht ein individuelles, sondern ein überpersönliches allgemeines, ein „Bewußtsein überhaupt“ sein soll. Das Transzendenzproblem bezieht sich nach ihm nur auf dieses Bewußtsein überhaupt, nicht auf ein individuelles. Seiendes jenseits des individuellen Bewußtseins gebe es selbstverständlich; dagegen wird ein Sein jenseits alles Bewußtseins überhaupt von Rickert verworfen. Dies Bewußtsein überhaupt soll aber merkwürdigerweise nicht nur ein Begriff, sondern Wirklichkeit sein, auch nicht etwa nur die Summe der individuellen Bewußtseine. — Den Wertcharakter des Logischen behauptet auch Münsterberg (1863—1919).

Die badische
oder südwest-
deutsche Schule.

Neben diesen antirealistischen Strömungen des deutschen Neukantianismus, welche die Bezugnahme auf Dinge an sich verwerfen und dementsprechend eine völlige Umgestaltung des Wahrheitsbegriffes verlangen, steht noch eine realistische Richtung, die, wie Kant selbst es mindestens an

Neokritizisti-
scher Realismus.

zahlreichen Stellen seiner Schriften getan hat, an der Annahme von Dingen an sich und der Zurückführung der Wahrheit der Erkenntnis auf eine intellektuelle Ergreifung der Objekte wenigstens innerhalb gewisser Grenzen festhält. Der Hauptvertreter dieses realistischen Kritizismus ist Alois Riehl. Auch Riehl ist der Meinung, daß unsere Erkenntnis nicht einfach ein Ergebnis unserer Sinneswahrnehmung ist, sondern daß ebenso wichtig wie die sinnliche Wahrnehmung das Denken ist. Erst durch Verarbeitung der Sinnesindrücke entstehen die eigentlichen Wahrnehmungen, denn sie enthalten logisch stets viel mehr als den bloßen Sinneseindruck. Die Entstehung unserer Erfahrungen erfolgt nach Maßgabe bestimmter apriorischer Prinzipien, wie den Sätzen von der Erhaltung des Stoffes und der ausnahmslosen Kausalität, Sätze, die schon das frühe Altertum formuliert hat, und die auch dadurch in ihrem apriorischen, erfahrungsfreien Charakter erwiesen seien. Da diese Prinzipien für alle Erfahrung konstitutive Bedeutung haben — dieselbe wird ja nach ihrer Anleitung gedanklich aufgebaut —, so kann ihnen dieselbe niemals widersprechen. Ermittelt werden sollen sie durch logische Analyse der exakten Wissenschaft. Ganz im Gegensatz zur Marburger Schule hält aber Riehl die gedankliche Schöpfung der Natur nicht für ein, man möchte sagen, frei in der Luft schwebendes Gebilde, sondern für eine Wiedergabe einer unabhängig von uns bestehenden objektiven Wirklichkeit. Die Sinnesempfindungen sind Zeichen für seine Existenz. Objektive Bedeutung haben aber nur der arithmetische und der logische Gehalt unserer Wahrnehmungen. Ihrer Qualität nach sind uns die Dinge an sich unbekannt. Da die Zeit keine objektive Geltung hat, sieht Riehl — wie Kant — auch die psychischen Erlebnisse lediglich als Phänomene an, womit er nahezu allein steht. Die unvermeidliche Überschreitung der Sinnesindrücke mittels apriorischer Kategorien wie Kausalität, Notwendigkeit, Allgemeinheit, Gesetzmäßigkeit wird auch von Volkelt scharf betont.

Kritischer
Realismus.

Während Riehl und Volkelt, die beide keine Schulen begründet haben, noch durchaus als Neukantianer zu bezeichnen sind, bekennt sich auch eine andere, in letzter Zeit immer zahlreicher gewordene Gruppe von Denkern zum realistischen Standpunkt, unterscheidet sich jedoch deutlich von den Neukantianern im engeren Sinne dadurch, daß sie die Frage der apriorischen Faktoren stark zurücktreten läßt. Diese Bewegung ist deshalb viel freier von Dogmatismus, denn die angeblichen apriorischen Sätze des Neukantianismus sind großenteils nur dogmatische Hypothesen. Vor allem erkennt diese Richtung wieder die Bedeutung der Wahrnehmung für die Erkenntnis in uneingeschränktem Maße an und verzichtet darauf, an die Stelle des gewöhnlichen Wirklichkeitsbegriffs einen völlig anderen zu setzen, neben dem dann doch jener erste ungewollt, aber unvermeidlich in Äquivokationen fortbesteht. Wohl aber stimmt sie dem Neukantianismus mit Recht darin zu, daß die wissenschaftliche Wirklichkeit erst durch den Verstand auf der Grundlage von Wahrnehmungen konstruiert wird.

Die umfangreichste Darstellung dieses modernen kritischen Realis-

mus war von Külpe (1862—1916) zu erwarten. Er ist jedoch nur noch zur Veröffentlichung einer überaus eingehenden Kritik anders gerichteter erkenntnistheoretischer Strömungen, insbesondere des Marburger Neukantianismus, gekommen, einer außerordentlich sorgfältigen und, wie wohl gesagt werden kann, abschließenden Kritik. Von den weiteren in Aussicht genommenen drei Bänden, die in Form von Vorlesungen in der Handschrift abgeschlossen vorliegen, ist erst (soeben) der erste erschienen.

Die eingehendste positive Begründung und Darstellung des kritischen Realismus hat dann Becher geliefert (in seiner Naturphilosophie). Es findet bei ihm ein vorsichtiges Abwägen der Probleme statt. Er bleibt deshalb an nicht wenigen Stellen vor einer Mehrheit von Möglichkeiten stehen, zwischen denen sich schlechterdings keine Entscheidung treffen läßt. So läßt er die Fragen, ob die objektive Welt qualitative Ähnlichkeit mit der Sinneswelt hat, ob die Wirklichkeit völlig euklidischer Natur und ob sie streng gesetzmäßiger Art ist, zuletzt offen. An der Substanz- und der Kausalitätsidee wird von ihm festgehalten, auch Eigenschaften, die den räumlichen und zeitlichen analog sind, werden den Dingen zugeschrieben.

Von weiteren philosophischen Forschern, die ebenfalls auf dem Boden des kritischen Realismus stehen, seien genannt: Meinong, Stumpf, Dürr, Messer, Störring, Frischeisen-Köhler, Oesterreich.

Die realistische Strömung darf jetzt wohl als die stärkste erkenntnistheoretische Strömung außerhalb des eigentlichen Neukantianismus bezeichnet werden. Sie ist im letzten Jahrzehnt dauernd gewachsen, und heute bekennen sich auch die meisten exakten Forscher, soweit sie sich mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt haben, zu ihr.

Der Neokritizismus ist keine auf Deutschland beschränkte Bewegung. Es gibt eine solche Bewegung in allen Ländern, in denen ein stärkeres philosophisches Leben herrscht, doch ist verständlicherweise Kants Name nirgends sonst so autoritativ geworden wie in Deutschland. In Frankreich ist der Neukantianismus jetzt in der Philosophie von Renouvier (1815—1903) zu später Wirkung gelangt. Obschon derselbe ebenfalls die Dinge an sich verwirft, nimmt er doch der Physik gegenüber eine viel unbefangene Haltung ein als der deutsche Neokritizismus, indem er z. B. als erster der neueren französischen Denker an der Freiheit mit Entschiedenheit festhält. Der herrschende Standpunkt ist aber auch in Frankreich der kritische Realismus. Er besitzt zwei sowohl als positive Forscher wie als Erkenntnistheoretiker bedeutende Vertreter, die Physiker Duhem (1861—1916) und Poincaré (1853—1912). Auch sie sind durch das Studium Kants hindurchgegangen und haben ein starkes Bewußtsein von der Bedeutung, die dem Denken im naturwissenschaftlichen Weltbilde zukommt. Selbstverständlich verkennen sie aber als in praktischer physikalischer Forschungsarbeit erfahrene Physiker nicht die Bedeutung der Sinneswahrnehmung. Im Gegensatz zu den deutschen Neukantianern, die den physikalischen Grundsätzen vielfach apriorischen Charakter zuschreiben, lehnt Poincaré diese Auffassung ausdrücklich ab und

Der Neokritizismus des Auslands.

bezeichnet jene Grundsätze als durchaus willkürlich; sie könnten auch durch andere ersetzt werden. Die Tatsachen werden aber keineswegs erst durch das Denken geschaffen. Alles Denken bedeutet stets nur eine Verarbeitung der unmittelbaren Sinneserfahrung. Die wissenschaftliche Tatsache werde nie etwas anderes sein, als die rohe Tatsache in eine andere Sprache übersetzt. Dazu stehen an sich zahlreiche Wege offen. Der von der praktischen Forschung wirklich beschrittene ist vor den übrigen lediglich ausgezeichnet durch die Einfachheit der sich ergebenden Formeln. An sich würde aber auch z. B. eine nichteuklidische Geometrie in der Physik zur Verwendung kommen können, nur würden die Naturgesetze dabei äußerst komplizierte Gestalt annehmen. Über die Feststellung von algebraischen Beziehungen innerhalb der realen Wirklichkeit kommt die Wissenschaft freilich nicht hinaus. — Auch auf England übte Kant in jüngerer Zeit starke Wirkung (Caird), doch ist es zur Entstehung eines eigentlichen Neukantianismus nicht gekommen. In Italien wurde der Neukantianismus durch Cantoni, Tocco u. a. vertreten, hat jetzt aber seine Bedeutung eingebüßt. Besonders starken Einfluß hat die Marburger und erst recht die badische Schule auf russische Forscher gewonnen. —

Der Empirio-
kritizismus.

Ebenfalls aus dem Ende des 19. Jahrhunderts stammt die zweite große erkenntnistheoretische Bewegung der Gegenwart, die positivistisch-empirio-kritizistische. Ihr Ziel ist, die Erfahrung so rein als möglich herauszuarbeiten und sie von dem sie umschlingenden Rankenwerk metaphysischer Ideen zu befreien —, also ein Ziel, das seine Herkunft aus dem naturalistischen Zeitalter an der Stirn trägt. An Bedeutung kommt diese Bewegung dem Neukantianismus freilich nicht gleich, wenigstens nicht, soweit ihr Einfluß innerhalb der eigentlichen Philosophie in Frage kommt; sie hat ihre größte Wirkung innerhalb der exakt-naturwissenschaftlichen Kreise entfaltet, denen sie sich durch ihre geistige Herkunft empfohlen hat. Ihr Begründer ist der österreichische Physiker Ernst Mach (1838—1901), der von Avenarius (1843—1896), dessen Wirkung auf die Gegenwart nur noch so gering ist, daß er hier nicht mit berücksichtigt werden kann, ganz unabhängig ist, trotz großer sachlicher Verwandtschaft ihrer Ideen. Mach und seine Anhänger verwerfen zwar auch das Ding an sich. Aber im Gegensatz zum Neukantianismus legen sie das Schwergewicht ganz auf die Seite des Wahrnehmens, deren Bedeutung zu übersehen auch Mach durch seine physikalische Praxis geschützt war. Als Ergebnis der Beseitigung alles metaphysischen Ballasts sieht diese Richtung die Einsicht an, daß alle Wirklichkeit lediglich aus Empfindungen besteht. Alles, was sich als nicht empfindungsmäßig im Bewußtsein darstellt, wird von Mach kurzer Hand als nur noch nicht genügend analysiert bezeichnet. Die Annahme einer hinter den Empfindungen stehenden Substanz sei völlig überflüssig, ebenso die Hypothese einer Kausalität im Sinne einer inneren Verkettung der Vorgänge unnötige gedankliche Zutat. Diese Auffassung der Kausalität soll durch den metaphysikfreien mathematischen Funktionsbegriff ersetzt werden, der einfach eine faktische Abhängigkeit von Größen ausspricht. Da alles Wirkliche aus Empfindungen

besteht, ist für diesen Standpunkt der Unterschied zwischen Physik und Psychologie auch nicht mehr ein Unterschied des Gegenstandes, sondern nur noch seiner Betrachtungsweise, denn auch alle Gefühle, Gedanken, Willensakte bestehen sämtlich aus Empfindungen. Werden dieselben in ihrer Abhängigkeit von einem bestimmten Empfindungskomplex, jenem, den wir unseren Organismus nennen, betrachtet, so entsteht Psychologie. Werden sie dagegen unter völligem Absehen von dieser Abhängigkeit lediglich in ihren Beziehungen untereinander betrachtet, so entsteht Physik. Während nun der ältere Positivismus, wie ihn der Physiker Kirchhoff vertrat, als die Aufgabe der Wissenschaft die vollständige Beschreibung der Welt ansah, betrachtet der neue dieselbe unter biologischem Gesichtspunkt und sieht in ihr ein Mittel zur Selbsterhaltung des Individuums im Kampf ums Leben. Er bekundet damit einen entschiedenen Einfluß des Darwinismus. Der Nutzen der Wissenschaft liegt nun in der Ersparung von Erfahrung, denn jedes Naturgesetz erlaubt, zahllose Vorgänge in der Natur vor auszusehen, so daß es also nicht erforderlich ist, die entsprechenden Erfahrungen erst anzustellen. Auch braucht das Denken dann nicht zunächst zwischen zahllosen Möglichkeiten herumzuirren, sondern hat sofort die richtige gegenwärtig („Denkökonomik“). Einfluß auf philosophische Kreise hat Mach besonders in Österreich gewonnen, so auf Wahle, Stöhr, H. Gomperz, in Deutschland auf Cornelius.

In Deutschland hat der Empirismus heute seinen bedeutendsten Vertreter in Theodor Ziehen, einem Denker von enorm ausgedehnten Kenntnissen und großem Scharfsinn, aber dennoch nicht frei von naturalistischen Vorurteilen und Mangel an Verständnis in manchen Prinzipienfragen. Auch er strebt, die Wissenschaftstheorie möglichst frei von metaphysischen Bestandteilen zu halten, und ähnlich wie Mach glaubt er die ganze Wirklichkeit lediglich in Empfindungen und Vorstellungen auflösen zu können. Diese sind in ihrem ganzen Umfange zu klassifizieren und hypothesenfrei zu beschreiben. Es ergibt sich dabei, daß ein Teil der sich in den Empfindungen vollziehenden Änderungen unter die Gesetze der Naturwissenschaft gebracht werden kann, ein anderer dagegen nicht, doch erweist er sich von dem ersten abhängig. Es hat sich im Verlauf der Forschung aber herausgestellt, daß auch der erste, von uns gewöhnlich als „objektiv“ bezeichnete Teil der Empfindungen immer mehr hat reduziert werden müssen. Nur noch mit gewissen Momenten gehört auch der objektive Teil der Empfindungen noch dem wissenschaftlichen Bilde der Natur an. Selbst der objektive Raum und die objektive Zeit sind mit dem Erlebnisraum und der Erlebniszeit nicht unmittelbar identisch. Auch diese reduzierten Empfindungen sind immer noch intrapsychisch, wenn auch ein Stehenbleiben bei dem Bewußtseinsinhalt des einzelnen Individuums ausgeschlossen ist. Die Schwächen der Ziehenschen Erkenntnislehre, die in manchen Punkten vortrefflich ist, liegen vor allem in seinem Sensualismus, der ihn anderes als sinnliche Phänomene überhaupt nicht anerkennen und die Vielfältigkeit und Eigenart der übrigen psychischen Erlebnisse nicht

erkennen läßt. Die Darstellung dieser Erkenntnistheorie ist übrigens durch zahlreiche neue Termini und Buchstabensymbole (unnötig) erschwert.

Der Empirio-
kritizismus
im Ausland.

Wie in der deutschen Philosophie Mach und Avenarius unabhängig voneinander zu nahe verwandten Ansichten kamen, so hat sich die gleiche oder eine wenigstens sehr ähnliche Gedankenbildung auch auf außerdeutschem Boden vollzogen. Seit etwa 15 Jahren ist innerhalb der akademischen Philosophie Amerikas eine „Neue Wirklichkeitslehre“ erfolgreich hervorgetreten, die mit dem Realismus Machs völlig übereinstimmt, aber ganz unabhängig von ihm ist. J. E. Woodbridge ist ihr Begründer, E. B. MacGilvary baute sie am meisten aus. — In Italien huldigt Enriquez verwandten Ideen.

Der
Pragmatismus.

Eine ganz eigenartige Abwandlung der positivistischen erkenntnistheoretischen Bewegung der Gegenwart ist der Pragmatismus. Er ist eigentlich eine verspätete, im schlimmen Sinne unzeitgemäße Bewegung. Man kann ihn als die Erkenntnistheorie des Darwinismus bezeichnen. Nichts vielleicht kennzeichnet besser die große philosophische Interesselosigkeit innerhalb der naturalistisch-darwinistischen Bewegung in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, als daß sie keine philosophischen Konsequenzen in größerem Umfange hervorgebracht hat, sondern daß ihre gedanklichen Konsequenzen — wenn sie damals auch bereits von mehreren Denkern in der Stille durchdacht wurden — doch erst hervortraten und vor allem zur Wirkung gelangt sind, nachdem das philosophische Leben wieder in höherem Maße erwacht ist. Wie der Darwinismus ist auch der Pragmatismus eine durchaus internationale Bewegung. In Aufsehen erregender Weise ist er (s. u.) zuerst in Amerika hervorgetreten. Aber schon lange vorher waren die entscheidenden Gedanken von drei deutschen Denkern konzipiert worden, und zwar ganz unabhängig voneinander, am frühesten von Vaihinger, der mit seinen Ideen freilich erst 33 Jahre (1911) später hervortrat, dann von Nietzsche, ferner von Simmel. Vaihinger lehnt zwar die Ansicht, daß alles echte Erkennen ein Abspiegeln der Wirklichkeit ist, nicht ab, wohl aber bestreitet er der menschlichen Erkenntnis eigentlich im vollen Umfange diesen Charakter. Dieselbe komme an die wahre Wirklichkeit überhaupt nicht heran. Sie bewährt sich praktisch, aber das ist auch alles. Zum Zweck der biologischen Selbsterhaltung macht sich der Mensch seine Vorstellungen von der Welt, ohne danach zu fragen, ob dieselben wahr oder nicht wahr sind. Die nähere Betrachtung zahlreicher, in der Forschung unablässig gebrauchter wissenschaftlicher Begriffe wie derer des Atoms, des unendlich Kleinen, des Imaginären zeigt, daß sie voller Widersprüche sind, so daß sie nicht wahr sein können. Es sind lediglich „Fiktionen“, die gar keinen Anspruch auf Wahrheit, sondern nur auf praktische Brauchbarkeit machen und sich insofern auch bewähren und deshalb mit Recht festgehalten werden. „Unser Vorstellungsbilde der Welt ist ein ungeheures Gewebe von Fiktionen, voll logischer Widersprüche.“ Ganz verwandte Ideen hat Nietzsche, ungefähr zur selben Zeit (zuerst in „Menschliches, Allzumenschliches“), entwickelt. Er glaubt damit sogar teilweise nur Konsequenzen aus Kants Gedanken zu ziehen. Alle wissenschaft-

lichen Sätze sind für ihn „regulative Fiktionen“, „lauter optisch notwendige Irrtümer“. „Der Irrtum ist zum Leben notwendig.“ Simmel (1858—1918) endlich fügte den Gedanken der Selektion hinzu: alle Wahrheiten sind das Ergebnis biologischer Selektion. Wahrheit und Gattungszweckmäßigkeit sind identisch.

Trotz alles Naturalismus haben diese Ideen Simmels und Nietzsches, obwohl sie eigentlich aufs beste zum Darwinismus paßten, zunächst gar keinen Einfluß in Deutschland gewonnen. Ein solcher ist ihnen in beschränktem Maße erst zuteil geworden, als nach 1900 die gleichen Gedanken aus Amerika nach Europa hinüber kamen. Die Schwäche dieser Denkweise ist darin gelegen, daß sie fortgesetzt mit den Begriffen Wahr und Falsch im gewöhnlichen absoluten Sinne operiert, obwohl sie sie selbst bekämpft.

Bei James schließt der Pragmatismus, wie schon bei seinem Vorgänger Pierce, mehrere völlig verschiedene Ideen in sich. Zunächst einmal werden unter den praktischen Konsequenzen eines Gedankens alle Folgerungen verstanden, die sich durch Erfahrung nachprüfen lassen. Sodann aber auch die realen psychischen Wirkungen, die etwa von einer metaphysisch-religiösen Überzeugung ausgehen. Nicht nur die ersten, sondern auch die zweiten werden zu Kriterien für die Wahrheit der Gedanken gemacht. Beides ist natürlich völlig zweierlei. Im Vordergrund steht das zweite Moment. James sucht so vor allem eine Entscheidung zwischen auf anderem Wege nicht zur Erledigung zu bringenden metaphysischen Fragen herbeizuführen. Wahr wird dabei dann schnell identisch und synonym mit „sich im Leben bewährend“. Der Gottesglaube etwa sei wahr, weil er im Leben der ihn besitzenden Person inneren Halt auch in Situationen gibt, in denen der Atheist zu versinken droht. Die Wahrheit wird von James geradezu als eine „Art des Guten“ bezeichnet. „Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist.“ Mit dieser Auffassung, die dem Denken weiten Spielraum gibt, verbindet sich gleichzeitig die Überzeugung, daß die Welt Raum hat für sehr vielartige Ideen über sie, sie ist „bildsam“. Andererseits leistet sie dem Denken Widerstand, indem es nicht möglich ist, sie völlig unter irgendeine Theorie unterzuordnen. Eine Fortbildung hat der Pragmatismus in Amerika besonders durch Dewey und in England durch den in Deutschland geborenen Oxforder Professor F. C. S. Schiller erfahren, der (wie Simmel) zum Kriterium der Wahrheit die soziale Nützlichkeit macht. Schiller will den Pragmatismus erweitern zu einem „Humanismus“, dessen Anwendung auf die Erkenntnistheorie er darstelle. Der Humanismus soll im Gegensatz zur gewöhnlichen Philosophie und unter Ablehnung jedes apriorischen Verfahrens als Ausgangspunkt die ganze Breite der menschlichen Erfahrung nehmen (ebendaher sein Name), wobei Erfahrung freilich viel weitherziger verstanden wird, als es die moderne Kritik duldet. Er ist eine Fortsetzung der älteren common-sense-Philosophie. — Der amerikanisch-englische Pragmatismus gewann auch auf Frankreich und Italien Einfluß. —

Erkenntnis-
theorie der
Geistes-
wissenschaften.

Während die auf die Erforschung der erkenntnistheoretischen Struktur der Naturwissenschaften gerichteten bzw. von ihnen ausgehenden Tendenzen etwas völlig Neues nicht schufen, ist demgegenüber die schöpferische Hauptleistung der Gegenwart auf erkenntnistheoretischem Gebiet die Schaffung einer Erkenntnistheorie auch der Geisteswissenschaften, oder, besser, zunächst der Geschichtswissenschaft im engeren Sinn, denn zu einer Erkenntnistheorie der gesamten Geisteswissenschaften fehlt noch viel. Die Theorie der Psychologie etwa oder der Sprachwissenschaft ist überhaupt noch nicht ernsthaft in Angriff genommen. Der früheste und auch für die weitere Folge wichtigste Anstoß für die Erkenntnistheorie der Historie kam von Dilthey. Seine systematische Hauptleistung liegt gerade eben hier. Gegenüber anderen Forschern brachte er vor allem die volle praktische Kenntnis der historischen Wissenschaften mit, war er doch einer der hervorragendsten geisteswissenschaftlichen Forscher um die Wende des zwanzigsten Jahrhunderts. Vollkommen unbeeinflusst durch die geistigen Nachteile, die das Übergewicht der Naturwissenschaften so vielfach für die historische Forschung mit sich führte (nur in seiner scharfen Abneigung gegen die Metaphysik brachte er dem Zeitgeist seinen Tribut), hat er sich so wenig wie in seiner eigenen geistesgeschichtlichen Arbeit auch nicht in seinen erkenntnistheoretischen Fundamentierungsarbeiten den Blick für ihre wissenschaftliche Eigenart und Selbständigkeit trüben lassen. Den tiefsten Unterschied der Geschichtswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften findet Dilthey darin, daß die Naturwissenschaften nur mit Sinneswahrnehmungen und dem Verstande arbeiten, während bei der Erkenntnis der Geisteswissenschaft der Mensch als Ganzes in Funktion trete. Das Hauptobjekt der Geschichtswissenschaft bilden Individuen. Wenn die Geisteswissenschaften es auch nicht ausschließlich mit Menschen zu tun haben — es kommen auch materielle Objekte, wie Kunstwerke, Urkunden usw. in Betracht —, so bilden die Individuen doch die entscheidenden Elemente der geschichtlichen Welt, welche erst die objektiven Kulturfakta hervorbringen. Es ist nun eine Tatsache, daß wir die geistigen Vorgänge innerlich zu verstehen imstande sind, indem wir sie in unserer Phantasie nachfühlen, während die Naturvorgänge uns völlig unverständlich bleiben und von uns lediglich rein verstandesmäßig begriffen werden können. Es hängt das damit zusammen, daß die Natur uns überhaupt nur in der Form der Erscheinungen, aber nicht in ihrem Ansich gegeben ist, während das Psychische uns in seiner Unmittelbarkeit in uns selbst zugänglich wird. Die geistige Funktion, durch die wir uns fremden Seelenlebens geistig bemächtigen, ist die seelische Phantasie. Sie ist nicht ein begrifflicher Denkvorgang, sondern ein alle Seiten der Seele in Anspruch nehmender Akt. Je reicher das eigene Leben des Individuums, desto größer auch seine Fähigkeit, fremdes Sein nachfühlend zu verstehen. Die Aufgabe des Historikers erschöpft sich nicht in verstandesmäßiger Feststellung des rohen Nachrichtenmaterials, sondern in seiner nachfühlenden synthetischen Interpretation. In dieser Tätigkeit ist der Forscher dem Künstler verwandt, wenn er auch im Gegensatz zu

diesem immer auf die Ermittlung einer (vergangenen) Wirklichkeit gerichtet bleibt.

Innerhalb der kantischen Schulen hat sich besonders die badische Kant-schule mit dem Problem der erkenntnistheoretischen Struktur der Geschichte beschäftigt. Windelband und in engem Anschluß an ihn Rickert stellen Natur- und Geisteswissenschaften einander gegenüber als zwei gänzlich verschiedene Typen von Wissenschaften. Die ersten sollen es nur mit Allgemeinem, Gesetzen oder Typen, zu tun haben, während die Geschichte ganz auf das Individuelle eingestellt ist (nomothetische — idiographische Wissenschaften, Natur- — Kulturwissenschaften). Die Frage, nach welchen Gesichtspunkten der Historiker, der sich ja nicht mit schlechthin allem Individuellen in der Wirklichkeit, sondern nur mit einer Auswahl davon beschäftigt, diese Auswahl trifft, wird von ihnen dahin beantwortet, daß dafür maßgebend die Kulturwerte sind. Nur etwas, das zu den Kulturwerten in Beziehung steht, ist eine „historische Tatsache“. Irgendeine Aufgabe der Abgabe von eigenen Werturteilen soll aber nicht für den Geschichtsforscher bestehen. — Von ganz anderer Seite nimmt, ebenfalls vom Boden des Neokritizismus ausgehend, das Erkenntnisproblem der Historie Simmel in Angriff. Er legt das Schwergewicht auf die Untersuchung der Art, wie der Historiker aus dem vorgefundenen Stoff das eigentümliche Gebilde macht, das wir als „Geschichte“ bezeichnen. Wie der Naturforscher nach der Auffassung des Kritizismus aus dem Stoff des Sinnenmaterials mittels bestimmter Grundbegriffe des Verstandes (Kategorien) das Gedankengebilde Natur herstellt, so wirken auch bei dem Aufbau des geistigen Gebildes, das wir Geschichte nennen, apriorische geistige Funktionen mit („historisches Apriori“). Es handelte sich bei der Historie keineswegs um eine Rekonstruktion einer vom Geiste unabhängigen objektiven Tatsache. Es ist der Versuch, den naiven Wissenschaftsbegriff, nach dem es sich beim Erkennen um die Bemächtigung einer unabhängig von uns vorhandenen Wirklichkeit in einer Art geistigen Widerspiegels handelt, zu ersetzen durch die allgemein neukantische Vorstellung vom Erkennen, nach der das erkannte Objekt überhaupt erst durch den Erkenntnisprozeß entsteht, nicht aber unabhängig von ihm vorhanden ist und von ihm erst erfaßt wird.

Alle diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen zur Geschichtswissenschaft bezeichnen sich als „Geschichtsphilosophie“. Sie stellen einen völlig neuen Typus derselben dar, insofern sie sich eigentlich nicht mit der Geschichte, sondern nur mit der Wissenschaft von der Geschichte beschäftigen. Die auf den Geschichtsverlauf selbst gerichtete philosophische Reflexion tritt in der Gegenwart stark zurück.

Ungefähr gleichzeitig war man auch auf französischer Seite um die Erkenntnistheorie der Geschichte bemüht (Lacombe, Berr u. a.). Eine gegenseitige Berührung besteht, wenigstens von deutscher Seite, nicht. Auch der Balkan griff durch den Rumänen Xénopol in diese Forschungen aktiv ein. —

Die
Psychologie.

Einen gleich großen Umfang wie die erkenntnistheoretische Produktion besitzt in der Gegenwart die psychologische. Die Psychologie war diejenige philosophische Disziplin, die sich noch früher als die Erkenntnistheorie innerhalb des naturalistischen Zeitalters wieder Ansehen verschaffte, freilich nur um den Preis einer inneren Umwandlung, indem sie sich anschickte, planmäßig vermeintlich eine Naturwissenschaft zu werden. An die Stelle der Introspektion trat als Methode das von jener, wie man glaubte, gänzlich verschiedene Experiment. Als experimentelle Psychologie hat die moderne Psychologie ihren Siegeszug gehalten. Die Eigenart ihres Verfahrens, das zum größeren Teile eine Vertrautheit mit einem nicht unbeträchtlichen Inventar von Apparaten voraussetzt, deren Unentbehrlichkeit an den meisten Universitäten zur Gründung besonderer Institute Veranlassung gegeben hat, hat zu einer vielfach verbreiteten Tendenz nach voller Loslösung dieser Disziplin von der Philosophie geführt, die in Amerika bereits Tatsache geworden ist, so daß dort eine strenge Scheidung der Lehrstühle zwischen Philosophie und Psychologie stattfindet.

Die experimentelle Psychologie entstand seinerzeit als eine Disziplin, die die psychophysischen Probleme empirisch lösen sollte, Fechner nannte sie deshalb Psychophysik. Sie trat in enge Beziehung zur Physiologie, innerhalb derer experimentelle Prüfung der Sinneswahrnehmungen längst gang und gäbe war. Diese Auffassung der Aufgaben der experimentellen Psychologie hat heute einer viel weitergehenden Aufgabestellung Platz gemacht. Die experimentelle Psychologie der Gegenwart hat keine so enge Berührung mehr mit dem psychophysischen Problem. Sie will vielmehr in erster Linie die Gesamtheit der dem Experiment zugänglichen psychischen Erlebnisse mittels desselben wissenschaftlich behandeln. Während am Anfang der experimentellen Psychologie die Probleme der Sinnesempfindungen im Vordergrund standen, ist das jetzt nicht mehr der Fall. Die experimentelle Psychologie erstreckt jetzt ihre Arbeit über den Totalbereich des Seelenlebens. Es sind im wesentlichen vier Schulen, in denen die Arbeit erfolgt: die Leipziger (Wundt), die Göttinger (G. E. Müller), die Külpesche (ehemals Würzburger Schule genannt) und die Berliner (Stumpf), wozu in Österreich noch die Grazer Schule hinzukommt (Meinong). Die Hoffnung und die früher nicht selten gehörte Versicherung, es werde sich die experimentelle Psychologie zu einer für die gesamten Geisteswissenschaften ebenso grundlegenden Disziplin entwickeln, wie es innerhalb der Physik die Mechanik ist, sind nicht in Erfüllung gegangen. Vielmehr ist in allen urteilsfähigen Köpfen heute die Überzeugung vorhanden, daß die experimentelle Psychologie nicht das Ganze der Psychologie darstellt, sondern lediglich einen bestimmten Teil, und daß auch das Experiment nicht als solches den unbedingten Ausschlag gibt, sondern die Qualität des Beobachters der letztentscheidende Faktor ist, der unter Umständen ohne Experiment mehr zu leisten imstande ist als ein unfähiger Beobachter bei noch soviel Experimenten. Man kann sich auch dem Eindruck nicht entziehen, daß innerhalb der experimentellen Forschung ein gewisser Stillstand eingetreten ist.

Die Zahl der belangreichen Entdeckungen hat stark abgenommen. Mehr und mehr tritt die angewandte experimentelle Psychologie in den Vordergrund. Ein zurzeit besonders stark gepflegter Zweig ist die pädagogische Psychologie, die in Deutschland von Meumann und W. Stern begründet wurde.

Bei aller Anerkennung der positiven Leistungen der experimentellen Forschung auf den ihr zugänglichen psychischen Gebieten kann doch nicht verkannt werden, daß der enge Anschluß der Psychologie an die Naturwissenschaft zugleich in sie eine Menge der naturalistischen Irrtümer einströmen ließ, die in der Naturwissenschaft herrschten. Es bekundet sich der Naturalismus in der Psychologie zunächst einmal in der Forderung, die das Schlagwort „Psychologie ohne Seele“ (Wundt) ausspricht. Die individuelle Psyche sollte danach aus einem Komplex psychischer Phänomene oder später, als man das als ungenügend einzusehen begann, aus einer bloßen Verkettung von Funktionen bestehen, da nur so die Analogie des Seelischen zur materiellen Natur eine vollständige wird. Eine weitere schwere Schädigung der Psychologie war zunächst die Auflösung der Denkprozesse in Vorstellungsphänomene, womit dann Hand in Hand ein allgemeiner Assoziationismus ging (G. E. Müller, Ziehen). Beide Auffassungen haben in der deutschen Psychologie erst Einfluß gewonnen, seit sie sich die Naturwissenschaft zum Vorbilde nahm. Sie sind auch heute noch nicht allgemein überwunden. Bei einem Teile der Forscher erhält sich sogar auch jetzt noch eine starke Abneigung gegen die Philosophie überhaupt, die sonst aus der modernen Wissenschaft im allgemeinen verschwunden ist, wie denn auch jene Kreise heute noch die eigentlichen Vertreter materialistischer Gedankenrichtung sind. Doch befindet sich, als Ganzes genommen, die experimentelle Psychologie seit etwas mehr als einem Jahrzehnt auch in den von den naturalistischen Vorurteilen am meisten betroffenen psychologischen Prinzipienfragen in einem deutlichen Aufstieg. Diese Umwandlung hat ihren Ausgangspunkt von der Untersuchung des Denkens genommen, die seit geraumer Zeit zu einem besonders stark bevorzugten Arbeitsgebiet namentlich jüngerer Forscher gehört. Die Hauptantriebe wie auch die Hauptleistungen kamen für die Psychologie des Denkens freilich zunächst nicht aus der experimentellen Forschung, sondern aus der deskriptiven Psychologie, die neben der experimentellen, wenn auch von ihr getrennt und von ihr mißachtet, dauernd weiterbestanden hat. Es war dieselbe Schule, welche im Bereiche der Logik den eingetretenen Niedergang beseitigte, die gleichzeitig auch innerhalb der Psychologie des Denkens die Forschung über den geradezu unwürdigen Tiefstand hinausführte, der seit der Loslösung der Psychologie von der Philosophie eingetreten war: die Schule Brentanos. Und zwar waren es in erster Linie die „Logischen Untersuchungen“ Husserls, die von tiefer Wirkung waren. Es ist unverkennbar, daß die wichtigen Ergebnisse, die die experimentellen Untersuchungen des Denkens gebracht haben, durch die Kenntnis der deskriptiven Analysen Husserls bedingt waren.

Als das philosophisch wichtigste theoretische neuere Hauptergebnis der deskriptiven psychologischen Forschungen kann wohl einmal die Lehre von

Descriptive
Psychologic.

den Akten oder Funktionen bezeichnet werden, und sodann die damit in Verbindung stehende, immer weitere Forscherkreise ergreifende Rückkehr zur Annahme eines spezifischen Ichfaktors, einer „Seele“ (Th. Lipps, Külpe, Oesterreich, Geysler, Husserl). Nach dieser Auffassung ist bei den meisten, wenn nicht allen psychischen Erlebnissen zu unterscheiden zwischen ihrer subjektiven Seite, die in einer Erregung des Ich besteht, und einem objektiven Moment (Inhalt oder Gegenstand genannt), auf das der Akt intentional gerichtet ist. Diese Feststellung ist auch für die Erkenntnistheorie von beträchtlicher Bedeutung, denn es ist damit die ältere Auffassung durchbrochen, daß alle unmittelbaren Bewußtseinsinhalte seelischer Natur im Sinne von Zuständlichkeiten des Ich seien. Es ergibt sich vielmehr, daß weder die Sinnesinhalte, noch die rein logischen Inhalte des Denkens solche sind. Unser Bewußtsein reicht über uns selbst hinaus.

Mit der Vertiefung des philosophischen Bewußtseins hat sich in größerem Umfange als früher die Aufmerksamkeit auch jenen Teilen der Psychologie zugewandt, die dem experimentellen Verfahren nicht zugänglich sind, wie auch den deskriptiven Forschungen, wie sie von Brentano, Th. Lipps, Groos, H. Maier, Husserl, Meinong u. a. geleistet worden sind. Die Forderung Diltheys nach der Schaffung einer rein deskriptiv-analytischen Psychologie als einer Grundlegung für die historischen Geisteswissenschaften ist zwar noch nicht in ihrem ganzen Umfange in Angriff genommen. Wohl aber sind einzelne Stücke davon in Arbeit. Die Sprachpsychologie verdankt sehr viel Marty, auch ein Schüler Brentanos. Die Religionspsychologie entwickelt sich nunmehr auch in Deutschland (Oesterreich), ebenso die Individualpsychologie (Stern). Das weitgreifendste Unternehmen ist Wundts Völkerpsychologie, die eine psychologische Erforschung der seelischen Entwicklungsvorgänge auf dem Gebiet der Sprache, des Mythos, der Kunst und der Sitte im Auge hat, eine gewaltige Leistung eines einzelnen Forschers, jedoch überwiegt die Einstellung auf die Primitivkulturen.

Was den Einfluß der Psychologie auf die übrigen Gebiete der Philosophie anlangt, so ist derselbe teilweise ein beträchtlicher gewesen. Günstig wirkte vor allem die Vertiefung der psychologischen Analyse, wenn dieselbe freilich auch noch nicht zum Gemeingut aller Forscher geworden ist. Marbe hat vor einigen Jahren eine lehrreiche Zusammenstellung solcher philosophisch folgenswer gewesen Unkenntnisse einer Reihe von Erkenntnistheoretikern, insbesondere Neukantianern, zusammenzustellen vermocht. Ungünstigen Einfluß übte dagegen die aus der Psychologie geraume Zeit in die Philosophie eingedrungene Tendenz, die Psychologie zur Grundlage für alle Disziplinen zu machen, welche sich nicht mit der materiellen Welt beschäftigen. Besonders schwer waren die Schädigungen innerhalb der Logik, wo sie eine Denkrichtung erzeugten, die man heute als „Psychologismus“ bezeichnet. Dieselbe ist dadurch gekennzeichnet, daß sie psychologische und logische Dinge durcheinander wirft. Es werden etwa die Gesetze, die zwischen Sätzen bestehen (die syllogistischen Schlußregeln), fälschlich als psychologische Denkgesetze angesehen.

Oder der Satz des Widerspruchs wird dahin interpretiert, daß er sage, daß bestimmte Vorstellungen nicht zusammen gedacht werden könnten. Dieser Psychologismus, der am Ausgange des neunzehnten Jahrhunderts einen beträchtlichen Umfang angenommen hatte, kann heute freilich außerhalb der positivistischen Strömungen im wesentlichen als überwunden gelten. Förderlich war der Einfluß der Psychologie innerhalb der Logik auf die Methodenlehre. In großem Umfange sind die Denkmethoden, die in den einzelnen Disziplinen zur Anwendung kommen, psychologisch analysiert. Unter dem Einfluß Sigwarts erschien als die Hauptaufgabe längere Zeit den meisten überhaupt die Methodenlehre. Mit erstaunlicher Beherrschung ausgedehnter, sehr verschiedenartiger Wissenschaftsgebiete hat Wundt diesen Gedanken in zuvor nicht gekanntem Umfange realisiert. Beiträge zur psychologischen Analyse der Methoden haben aber eigentlich alle neueren Erkenntnistheoretiker geleistet, teils ausdrücklich, teils immanenter Art. Besonders sei als die Logik vom Boden der psychologischen Analyse aus fördernd noch Benno Erdmann genannt.

An der Entwicklung der experimentellen Psychologie, insbesondere der Kinderpsychologie sowie der übrigen angewandten Gebiete dieser Wissenschaft nimmt auch das Ausland, in erster Linie Amerika, lebhaft teil. Um die Psychologie des Denkens ist besonders der französische Psychologe Binet verdient, der ungefähr gleichzeitig mit der deutschen Forschung unabhängig von ihr ebenfalls zur Erkenntnis der Selbständigkeit der Denkfunktionen gelangte.

Die Psychologie
des Auslands.

Im übrigen ist das Hauptarbeitsbereich der französischen Forschung das Grenzgebiet zwischen normalem und krankem Seelenleben (Ribot, Janet, Binet), während in Deutschland die Psychologie die längste Zeit einer engeren Fühlung mit der Psychiatrie entbehrte. Erst im letzten Jahrzehnt sind auch bei uns die Wechselbeziehungen beider Disziplinen enger geworden (Jaspers, Specht, Stoerring, Oesterreich, Kronfeld).

Die philosophisch wertvollste psychologische Leistung der englisch-amerikanischen Forschung ist die Begründung der Parapsychologie, worunter die Erforschung gewisser übernormaler psychischer Leistungen wie Telepathie, Hellsehen usw., wie der zugehörigen psychophysischen Phänomene (Telekinesie, Materialisation u. a.) zu verstehen ist (Society for Psychical Research — James, Myers, Hodgson, Crawford u. a.). Auch französische und schweizer Forscher sind daran beteiligt (Richet, Flournoy), ebenso italienische (Morselli, Bottazzi). Von besonderem philosophischem Interesse ist die Begründung der modernen Religionspsychologie durch den amerikanischen Philosophen James. Ein wichtiger allgemeiner Unterschied zwischen der deutschen und der französischen wie der angelsächsischen Psychologie ist in ihrem verschiedenen Verhältnis zum Begriff des Unbewußten (subconscious) gelegen. Im Auslande ist die Hypothese vom Unbewußten allgemein akzeptiert. Auf deutschem Boden findet man sie im wesentlichen nur innerhalb der Freudschen Schule, die größtenteils aus Dilettanten besteht.

Im 20. Jahrhun-
dert neu entstan-
dene Strö-
mungen.

Alle bisher betrachteten Strömungen haben ihre Wurzeln noch im vergangenem Jahrhundert, wenn sie ihre eigentliche Entfaltung teilweise auch erst im neuen Jahrhundert gefunden haben. Das neue Jahrhundert hat auch ganz neue Bewegungen entstehen lassen. Vor allem hat sich die Auffassung von der Aufgabe der Philosophie selbst wesentlich verändert. So sehr die erkenntnistheoretische und psychologische Arbeit fort dauert, so sind doch die eigentlichen geistigen Triebkräfte jetzt ganz andere als das Bedürfnis nach Untersuchung der Struktur der Forschung und Ermittlung psychischer Tatbestände. Die Philosophie will wieder Weltanschauung werden und das Problem des Lebens durchleuchten. Die Lage in der positiven Wissenschaft selbst gibt die Möglichkeit, die Aufgaben wieder höher zu stellen, denn die für alles philosophische Denken ertötende Überzeugung, daß die Wissenschaft die wesentlichsten Rätsel der Welt gelöst habe, die im Zeitalter des Naturalismus so stark war, ist wieder gewichen. Die Wissenschaft wankt in ihren Grundfesten. Gerade die Grundanschauungen müssen neu gewonnen werden. Die Mitarbeit der Philosophie ist dabei unumgänglich.

Auf erkenntnistheoretisch-logischem Gebiet sind zwei neue Bewegungen entstanden, die vorläufig ohne größere Berührung nebeneinander hergehen. Auch sie sind nicht auf Deutschland beschränkt.

Phänomenologie.

Davon ist in Deutschland die bedeutsamste die phänomenologische Bewegung. Sie ist genau auf der Scheidelinie der beiden Jahrhunderte geboren worden (1900). Diese Bewegung, die ursprünglich lediglich als eine Reform der am wenigsten populären philosophischen Disziplin, der Logik, auftrat, hat sich allmählich zu einer Revolution innerhalb des Gesamtbereiches der Philosophie entwickelt. Im Gegensatz zum Neukantianismus lebt in dieser Bewegung der Geist von Leibniz, wenn es ihr auch bisher nicht zu vollem Bewußtsein gekommen ist. Ihr zeitlich nächster unmittelbarer Anreger ist ein anderer Denker, dessen Name in Deutschland nicht über die fachwissenschaftlichen Kreise hinausgelangt ist, der aber auf österreichischem Boden eine große Wirkung geübt und einen großen Namen erworben hat. Es ist Franz Brentano (1838—1917). Aus dem katholischen Klerikerstande hervorgegangen, an Aristoteles und der Scholastik logisch ausgezeichnet geschult, hat er auf einen beträchtlichen Schülerkreis eine sehr tiefe Wirkung geübt und eigentlich als der einzige unter den bedeutenderen Denkern der Gegenwart gegen die Allmacht Kants bewußt angekämpft. Und aus den von ihm gegebenen Anregungen, die wir angesichts der großen Zurückhaltung, die er sich im Publizieren seiner zahlreichen und umfangreichen Arbeiten auferlegt hat, erst ungenügend zu übersehen vermögen, ist dann im weiteren Verlaufe der Gedankenarbeit seiner Schüler die gesamte phänomenologische Bewegung in Deutschland und Österreich, wo sie den Namen „Gegenstandstheorie“ trägt, hervorgegangen. Ihre Begründer sind in Deutschland Edmund Husserl, in Österreich A. v. Meinong. Beide Forscher, zwischen denen es gelegentlich zu einem scharfen Zusammenstoß über Prioritätsfragen gekommen ist, sind wohl voneinander unabhängig, dagegen beide in hohem Maße durch ihren Lehrer Brentano bedingt.

Husserl betrachtet die Phänomenologie geradezu als den ersten Anfang zu einer wissenschaftlichen Philosophie überhaupt, demgegenüber alle frühere Philosophie nur ein Vorspiel gewesen ist, da sie eines sicheren Bestandes lehrbarer Sätze entbehrte. Fortan soll sie von der Strenge und Beweisbarkeit der Mathematik sein und ganz wie diese sich Schritt für Schritt vermehren, indem sich Lehrsatz auf Lehrsatz baut. Den Weg zu diesem Ziele glaubt Husserl in einer neuen Methode gefunden zu haben, die er als die phänomenologische bezeichnet. Während sich alle Erfahrungswissenschaften mit bestimmten, in Raum oder (bzw. und) Zeit vorhandenen Fakta beschäftigen, hat es die Phänomenologie mit dem rein logischen überzeitlichen Wesen der Dinge zu tun. Sie fragt z. B. nicht danach, ob und wo in der Wirklichkeit Farben oder Töne vorhanden sind, sondern sie fragt nach dem „Wesen“ der Farben und der Töne. Sie kommt zur Erkenntnis dieses Wesens, indem sie ganz vom hic et nunc absehend sich in die Seinsbeschaffenheit von Farbe und Ton — und ebenso aller übrigen Dinge — versenkt. In einer Art von „Wesenschauung“ dringt sie zur Erkenntnis davon vor. „Wenn wir uns in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was „Wahrnehmung“, Wahrnehmung an sich — dieses Identische beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten — ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefaßt.“ Es kann prinzipiell alles, nicht nur einzelne Objekte, sondern auch ganze Wirklichkeitsgebiete, ja die Totalität der Wirklichkeit selbst zum Gegenstande phänomenologischer Betrachtung gemacht werden. Durch systematische Durchführung der Wesensschau treten dann den verschiedenen empirischen Einzelwissenschaften lauter „eidetische“ Disziplinen zur Seite entsprechend den verschiedenen Regionen des Wirklichen bzw. der entsprechenden Wesen (Eidos-Wesen). Neben diesen materialen eidetischen Disziplinen („Ontologien“) gibt es aber auch solche rein formaler Natur. Dahin gehören die bereits in weitem Umfange entwickelten Wissenschaften der formalen Logik, der Arithmetik, der reinen Analysis und der Mannigfaltigkeitslehre. Alle diese Disziplinen sind unempirischer, apriorischer Natur. Sie sind aber nicht ohne Bedeutung auch für die positiven Disziplinen, sondern für sie ebenso grundlegend, wie etwa die Mathematik für die Physik es ist, denn alles Wirkliche steht unter eben diesen apriorischen Strukturgesetzen. In diesem allgemeinen Sinne gebraucht nun freilich Husserl selbst das Wort Phänomenologie meist nicht, sondern er spricht statt dessen von eidetischen Disziplinen. Phänomenologie ist ihm selbst eine von diesen eidetischen Wissenschaften: jene, die sich mit der Wesenserforschung der psychischen Funktionen beschäftigt, also die eidetische Grundlegung der Psychologie. Die eidetischen Bewußtseinsinhalte haben keine räumlich-zeitliche, sondern eine rein ideelle Existenz, womit aber nicht gesagt werden soll, daß sie etwa nur in Bewußtsein existieren. Man kann sie sich zum Bewußtsein bringen oder nicht, sie selbst werden in ihrem Sein davon nicht berührt. Es ist deutlich, daß hier eine enge Berührung Husserls mit dem logischen Realismus der Scholastik besteht, wofern man diesen nicht in der groben Weise

versteht, daß man ihn eine gleichsam sinnliche Existenz der Begriffe lehren läßt. Husserls Phänomenologie schlägt eine Brücke zwischen Kant und Leibniz-Wolff. Durch die Aufnahme der Rickertschen Lehre vom Bewußtsein überhaupt hat sich Husserl in jüngster Zeit dem Neukantianismus, weit mehr als früher, genähert. Doch ist diese merkwürdige Schwenkung von den übrigen Vertretern der Phänomenologie nicht mitgemacht worden. Der Einfluß der phänomenologischen Grundideen ist namentlich auf die jüngeren Forscher in Deutschland vielfach ein so bedeutender gewesen, daß ihm kein anderer in jüngster Zeit zur Seite gestellt werden kann. Doch auch die älteren Forscher, wie besonders Lipps, haben sich ihm nicht entziehen können. Man kann bereits sagen: die Phänomenologie hat den Neukantianismus abgelöst.

Die Gegen-
standstheorie.

Ungefähr die gleiche Bedeutung, die Husserl in Deutschland gewann, hat Meinong in Österreich erlangt. Auch er unternahm die Begründung einer neuen Disziplin, die nicht auf die Feststellung realer Fakta in der Welt gerichtet ist, und die er „Gegenstandstheorie“ nennt. Der Grundgedanke dabei ist ein ähnlicher wie bei Husserl. Die Wissenschaft hat es, wie Meinong erkennt, nicht immer nur mit Wirklichem, sondern zuweilen auch mit Nichtwirklichem, ja sogar mit Unmöglichem zu tun: so z. B., wenn die Logik von unmöglichen Gegenständen wie dem „hölzernen Eisen“ handelt und derartige widerspruchsvolle Dinge als unmöglich bezeichnet. Das „Vorurteil zugunsten des Wirklichen“ muß überwunden werden. In Wahrheit kann alles, was nur in Gedanken auftaucht, Gegenstand denkender Untersuchung werden. So entsteht der Gedanke einer Theorie der Gegenstände überhaupt, wobei unter Gegenstand jeder überhaupt mögliche Inhalt des Denkens zu verstehen ist. Das Verfahren ist rein apriorisch. Die Mathematik ist ein bereits seit langem besonders entwickelter Teil der Gegenstandstheorie.

Die außerordentlich starke Wirkung verdanken die Lehren Husserls und Meinongs dem Umstande, daß sie erstens eine unbedingt sichere Erkenntnis in Aussicht stellen, und sodann der Tatsache, daß sie in die letzten Strukturverhältnisse des Seins eindringen. Drittens eröffnen sie einen Einblick in eine neue Sphäre, die jenseits von Raum und Zeit steht und über der die Weihe der Ewigkeit liegt: das rein Logische. Trotz ihres scheinbar so nüchternen Ausgangspunktes, der Logik, hat die Phänomenologie wie die Gegenstandstheorie starke, ins Religiöse übergehende Stimmungen erregt und einen tiefen Einfluß auf die Bemühungen um eine neue Weltanschauung gewonnen. Es gibt kaum ein Gebiet der Philosophie, auf welchem die phänomenologische Methode unversucht blieb. In der Ethik ist es in erster Reihe Scheler, der auf der Grundlage dieser Methode zu einem „Umsturz der Werte“ fortschreitet, ein Umsturz, der im wesentlichen eine Rückkehr zur christlich-katholischen Wertung darstellt, insofern als der asketische mittelalterliche Heiligentypus als die dem Range nach evidentermaßen höchste Daseinsform angesehen wird. Ebenso bemerkenswert ist Schelers Rückkehr zur Lehre von der Objektivität der Werte in dem Sinne, daß sie als objektive Eigenschaften der Dinge im eigentlichen Sinne angesehen werden. Auf rechtsphilosophischem Gebiete hat Rei-

nach apriorische Fundamente aufzudecken versucht, die unabhängig von allem positiven Recht absolute Geltung haben sollen. In der Ästhetik gehen Geiger und Utitz die von Husserl gewiesenen Wege. Für die experimentelle Psychologie hat Linke aus phänomenologischer Analyse Ergebnisse gewonnen. Merkwürdig ist, daß die Phänomenologie selbst in die modernsten Künstlerkreise Eingang gefunden hat. Der Expressionismus (Burger) benutzt sie, wenn auch in höchst unklarer und wirrer Weise, zur Durchführung seiner Theorie, daß der expressionistische Künstler in das Wesen und die treibenden metaphysischen Kräfte der Dinge eindringe.

Recht auffallende, obwohl bisher nicht beachtete Verwandtschaft mit der Phänomenologie weist in mancher Hinsicht auch eine nach ihrem Ausgangspunkt in der Regel einer ganz anderen, heute nicht mehr bedeutsamen Richtung, der Immanenzphilosophie, eingeordnete Bewegung auf: die Grundwissenschaft Rehmkes, deren Einfluß freilich unvergleichlich geringer ist. Auch er fordert von der Philosophie eine Analyse der allgemeinsten Tatbestände der unmittelbaren Bewußtseinsinhalte oder wie der Ausdruck Rehmkes lautet: des „Gegebenen überhaupt“, was bei ihm im Grunde dasselbe bedeutet, was Meinong „Gegenstände“ nennt. Das Gegebene zerfällt auch ihm in Einzelnes und Allgemeines — andere Ausdrücke für Konkretes und Begriffe. Durchaus nur ihm zu eigen ist der Gedanke, daß das Konkrete aus Allgemeinem besteht, wenn auch nicht entsteht. Der Grundunterschied des Wirklichen und des Nichtwirklichen ist ihm die Fähigkeit des Wirkens, die nur dem Wirklichen und ihm stets zukommt. Mit der einst ziemlich starken, heute bedeutungslosen Immanenzphilosophie (der übrigens auch Husserl in diesem Punkte zustimmt) ist Rehmke darin eins, daß es Wirkliches nur im Bewußtsein gibt. Jenseits des Bewußtseins Befindliches existiere nicht. Wie Husserls Gedanken in einen Teil des modernsten Künstlertums Eingang gefunden haben, so Rehmkes in einen andern. Natürlich handelt es sich auch dabei nur um ein gewisses Sichberauschen an einigen Worten. — Verwandtschaft mit Husserls Phänomenologie weist auch die „Ordnungslehre“ Driesch' auf, welche auf Grund von Selbstbesinnung darstellen soll, was das Erlebte zu einem Geordneten macht.

Es ist überaus bemerkenswert, daß sich auch die logizistische Bewegung nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt, sondern daß ebenso im Auslande, besonders in England, eine Strömung hervorgetreten ist, die mit ihr eine deutliche innere Verwandtschaft besitzt, obwohl eine äußere Abhängigkeit nicht zu bestehen scheint. Es ist dort von G. H. Moore ein neuplatonischer Realismus entwickelt worden, der ebenfalls den Begriffen eine nichtpsychische Existenz zuschreibt und in ihnen Wesen per se erblickt. Alle Erkenntnis soll nur auf sie gerichtet sein und alle Welt aus ihnen bestehen. Die Existenz sei selbst ein Begriff. Auch in der modernen englischen Philosophie der Mathematik tritt bei ihrem bedeutendsten Vertreter Russell die Anerkennung des objektiven ideellen Charakters der Begriffe stark hervor. In Frankreich ist der Hauptvertreter des Rationalismus Couturat (1868—1913). — Es überrascht

Rehmkes Grundwissenschaft.

Der Logizismus im Auslande.

nicht, daß die meisten Vertreter dieser Richtung: Husserl, Russell, Couturat, zugleich bahnbrechende Forschungen auf dem Gebiet der Philosophie der Mathematik aufzuweisen haben.

Irrationalismus
und Intuitivismus.

Während die Vertreter der Phänomenologie auf dem Wege des strengsten Denkens neue Fundamente in der Philosophie legen zu können hoffen, so daß sie an Strenge der Mathematik gleichkommen soll, hat die Inhaltsleere der Philosophie der letzten Jahrzehnte und der geistige Hunger nach Lebensgehalt bei anderen Denkern zu einer radikalen Abwendung vom begrifflichen Denken geführt. Man bezeichnet diese neue Strömung als Irrationalismus oder als Intuitivismus. Ihr Hauptgedanke ist, daß es neben dem Denken noch andere Quellen der wissenschaftlichen Erkenntnis gibt. Zum Intuitivismus in weiterem Sinn gehört natürlich auch bereits alle Erkenntnistheorie, die neben dem Denken noch die Wahrnehmung als echte Erkenntnisquelle gelten läßt, denn, wenn es auch richtig ist, daß alle Wahrnehmung zugleich ein Denken ist, so gilt doch auch umgekehrt, daß alle Wahrnehmung mehr als bloßes Denken ist, denn sonst bestände überhaupt kein Unterschied dazwischen, ob wir etwas nur denken oder wahrnehmen. Im allgemeinen spricht man aber erst da von Irrationalismus, wo außer dem Denken und den gewöhnlichen Wahrnehmungsfunktionen noch andere Akte als konstitutive Faktoren der Erkenntnis angesehen werden.

Dilthey.

In Deutschland lehrt besonders Dilthey (1833—1912) und seine Schule, daß am Erkenntnisprozeß die Totalität unseres Wesens beteiligt sei. Das Absehen davon und die Isolation des Denkens sei eine unberechtigte Konstruktion. „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruieren, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.“ Für ein spezielles Problem hat Dilthey sein Programm konkret durchzuführen versucht: für das Problem der Außenwelt. Die Überzeugung von ihrer Realität beruht nach ihm nicht auf einem Schlusse auf die Ursachen unserer Empfindungen, sondern auf Willenserfahrungen des Menschen. Wir treffen in unseren Willenshandlungen, wenn wir etwa mit einem Stock auf den Boden stoßen, auf einen Widerstand der Welt, und in dieser Widerstandserfahrung werden wir des Daseins einer von uns unabhängigen Wirklichkeit gewiß, nicht etwa, indem wir von unseren Empfindungen auf eine äußere Ursache für sie schließen. Es soll sich also keineswegs etwa um einen Schluß aus dem Widerstande auf eine äußere Ursache desselben handeln, sondern um ein viel unmittelbarereres Gewißwerden der Realität der Außenwelt. Eine größere Wirkung, über den doch nur engen Kreis der Diltheyschen Schule hinaus, haben diese Gedanken bisher nicht gefunden. — Der Irrationalismus Diltheys schließt aber noch eine andere Seite in sich, die ihn zu einem solchen macht. Er hält die Wirklichkeit selbst für irrationaler Natur. Sie erscheint ihm als jenseits der logischen Grundsätze stehend. „Sie ist von Antinomien durchzogen.“ Diese sind nicht nur scheinbar, sondern wirklich und durch kein Denken zu beseitigen. So besteht vor allem nebeneinander restlose Determination und indeterministische Freiheit.

Das Vorhandensein der letzten wird durch die innere Erfahrung bewiesen, aber ebenso die universelle Determination des Handelns durch die wissenschaftliche Reflexion.

Im Auslande ist der Hauptvertreter des Irrationalismus der Franzose Henri Bergson. Er greift das begriffliche Denken als solches an und wirft ihm, dabei auf die von den Eleaten geltend gemachten Schwierigkeiten zurückgreifend, vor, daß es lediglich der starren, toten, materiellen Außenwelt gegenüber brauchbar sei, aber gegenüber dem Leben, ja schon vor der Bewegung durchaus versage. Es ist lediglich ein praktischer Notbehelf. Versuchen wir, wie es in der Regel geschieht, die aus der räumlichen Welt stammenden Kategorien auf das Leben und das Psychische anzuwenden, so werden diese dabei völlig vergewaltigt. Um das Leben zu erfassen, bedarf es einer besonderen „Intuition“. Wir besitzen nach Bergson neben dem rationalen Denken wenigstens in gewissem Umfange überrationale intellektuelle Fähigkeiten, mit deren Hilfe wir uns in das Leben selbst hineinzusetzen imstande sind. Man muß das im Fluß Befindliche innerlich nach- und miterleben, wenn man es verstehen will. Diese Intuition soll imstande sein, das „Absolute“ zu erreichen. Da sie in das Wesen der Dinge eindringt, ist sie das eigentliche Forschungsmittel der Metaphysik. Auch Bergson ergibt sich dabei, daß die Wirklichkeit den aus unserem Denken stammenden Begriffen sich nicht fügt. Wir befinden uns hier also in einem Ideenkreise, der sehr stark an Schelling erinnert, aber sicher nicht ein Plagiat ist. Ihre große Wirkung verdanken Bergsons Gedanken vor allem der glänzenden schriftstellerischen Form, in die er sie gekleidet hat. An sich selbst sind sie recht unklar.

Bergsons
Intuitivlehre.

Unter dem Einfluß von Bergson ist zuletzt auch James zum Irrationalismus übergegangen. Er glaubte auf diesem Wege das zuvor unlösliche Problem lösen zu können, wie neben unseren individuellen Bewußtseinssphären noch eine (bzw. auch mehrere) höhere Bewußtseinssphären existieren können, in die die ersten eingeschlossen sind. James akzeptiert allgemein Bergsons Lehre, daß unsere Begriffe nicht an die Realität heranreichen, sondern es sich in das Leben selbst zu versenken gilt, wenn man es in seiner Ganzheit ergreifen will. — In Deutschland hat der Irrationalismus bisher keinen beträchtlichen Einfluß gewonnen. Er findet starken Widerstand an der deutschen wissenschaftlichen Gründlichkeit, der eine solche zauberartige Lösung der Probleme mit Recht verdächtig ist.

James.

Wohl aber hat sich ungefähr um die gleiche Zeit, seit die Phänomenologie wirksam zu werden begann, noch eine andere bedeutsame Wandlung in der deutschen Philosophie zu vollziehen begonnen: die Abneigung gegen die Metaphysik begann zu schwinden.

Diese Abneigung hat mit der Macht eines geistigen Instinkts fast alle Denker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beeinflußt und wirkt in der älteren Generation teilweise noch jetzt fort.

Antimetaphysische
Tendenzen.

Die neukantischen Strömungen sind zum größeren Teil seit jeher aller Metaphysik durchaus abgeneigt. Kant erscheint ihnen meist in der Rolle des

Vernichters aller Metaphysik. Besonders scharf ausgeprägt und teilweise bis zu Verachtung und Haß sich steigernd ist die Abneigung bei Riehl und Cohen. Eine Ausnahme bildete schon früh Volkelt, der eine Metaphysik für unumgänglich hielt, ohne damit früher einen besonderen Eindruck zu erzielen. Der Positivismus (Mach, Ziehen) ist mit Ausnahme des Pragmatismus auch heute noch aller Metaphysik durchaus abgeneigt und steht ihr mit der alten Antipathie gegenüber, die für den Ausgang des 19. Jahrhunderts so charakteristisch ist. Während man sonst gern die Tatsächlichkeit psychischer Prozesse auch als einen Rechtsgrund für die Existenz der betreffenden geistigen Erscheinungen ansah, wurde der Kampf gegen die Metaphysik gerade umgekehrt mit dem Argument geführt, daß alle metaphysischen Ideen lediglich subjektiver Natur seien, also jedes Daseinsrechtes entbehrten. Insbesondere Riehl zeigte den Zusammenhang zwischen dem psychologischen Charakter eines Philosophen und seiner metaphysischen Lebensanschauung. Auch die philosophiegeschichtliche Forschung war bestrebt, die großen Systeme der Vergangenheit aus der psychischen Totalität ihrer Schöpfer zu begreifen und legte dabei ebenfalls das Schwergewicht auf die Gemütsfaktoren, während die intellektuellen Seiten der Systeme dabei zuweilen stark in den Hintergrund traten. Ihren Höhepunkt hat der Kampf gegen die Metaphysik in Dilthey erreicht. Er vertritt einen irrationalistischen Skeptizismus. Er glaubt alle in der Geschichte hervorgetretenen Systeme auf drei große Typen zurückführen zu können, die von den Ausgangspunkten des Denkens abhängen. Geht ein Denker von der in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen äußeren Welt aus, so gelangt er zu einem positivistisch-materialistischen System. Das psychische Leben wird dann nach Analogie des materiellen Geschehens betrachtet. Die Welt erscheint als ein kausal geschlossenes Ganzes, in dem nur die Beziehungen von Ursache und Wirkung herrschen, alle Wertbegriffe dagegen keine objektive Bedeutung besitzen. Nimmt ein Denker seinen Ausgang dagegen von dem Gefühlsverhältnis zur Welt, so erscheint sie ihm als der Ausdruck eines höheren Sinnes. Sie gewinnt inneren Wertzusammenhang. Das ist der Standpunkt des objektiven Idealismus. Geht man endlich aus von den Erlebnissen des Willens, so kommt man zur Überzeugung von der Freiheit und Souveränität des Geistes gegenüber der Natur. Es ist der Standpunkt des Idealismus der Freiheit. Die Betrachtung der Welt selbst nach Analogie zu den menschlichen Willenserfahrungen führt zum Theismus. Eine Entscheidung zwischen diesen Systemen erachtet Dilthey für unmöglich. Sie stehen gleichberechtigt und unwiderlegbar nebeneinander. Infolge des irrationalen Charakters der Wirklichkeit sind sie in ihren Widersprüchen real miteinander verträglich. Die Aufgabe der Philosophie soll in Zukunft nur noch sein, die Systeme in ihrer Entstehung zu begreifen. Anstatt selbst Weltanschauung zu geben, wird die Philosophie zur Lehre von den Weltanschauungen. Ihr letztes Wort ist der Skeptizismus.

Movismus und
Pantheismus
im Inland und
Ausland.

Bei allem grundsätzlichen Widerwillen gegen die Metaphysik ist man aber auch zur Zeit seiner Herrschaft durchaus nicht frei von solcher gewesen. In Wahrheit bekannte und bekennt in jenen Kreisen man sich zumeist zu einer

positivistisch-materialistischen Ansicht: zur mechanischen Weltanschauung. Wo dieselbe von der älteren Generation nicht als ausreichend angesehen wird, ergänzt man sie durch eine pantheistische Auffassung. So entstand der moderne Monismus, der vor dem Kriege die populäre Metaphysik darstellte. Der Grundzug im Monismus ist die Überzeugung von der Einheitlichkeit der Welt. Alles soll miteinander verwandt und im Grunde zuletzt eines Wesens sein. Die Welt erscheint als ein harmonisch geordnetes Ganzes. In praktischer Hinsicht neigt der Monismus zu einer optimistischen, aller Transzendenz abgeneigten diesseitigen Lebensstimmung. Der Pantheismus entsprach der Lebensfreudigkeit der letzteren. Im einzelnen gab und gibt es recht verschiedene Richtungen im Monismus. Die älteste, noch bei Haeckel stark wirksame, ist vom Materialismus kaum zu unterscheiden. Ihr steht eine andere heute als die herrschende gegenüber. Sie kann als spiritualistischer Monismus bezeichnet werden. Ihr eigentlicher Inaugurator ist wohl Wundt gewesen, in breitere Kreise hat sie Paulsen hineingetragen. Nach dieser Auffassung besteht die Wirklichkeit in letzter Hinsicht aus lauter Psychischem. Alles Physische ist nur Erscheinung von Psychischem in anderem Psychischem. Dieses selbst ist im Grunde lauter Wille („voluntaristischer Monismus“). Das Psychische selbst besteht aus lauter Prozessen („aktualistische Seelenauffassung“), die sich zu Bewußtseinseinheiten vereinigen. Alles ist beseelt, vom Atom an bis zum Weltganzen. Jedem geschlossenen physischen System entspricht eine psychische Einheit, dem Universum demgemäß die Weltseele. Das Verhältnis von Physischem und Psychischem wird durchgängig im Sinne des universellen Parallelismus bestimmt: jedem physischen Vorgang entspricht ein psychischer, dessen bloße Erscheinung er ist. Der Beweggrund für diese Theorie ist stets die Überzeugung von der universellen Gültigkeit der mechanischen Prinzipien, die bei einer Wirkung des Psychischen auf das Physische durchbrochen würde.

Auch in religiöser Hinsicht ist der Monismus stark schattiert. Ein, heute recht geringer, Teil ist antireligiös geblieben, ein anderer, immer größer gewordener hat die neuen religiösen Tendenzen der Gegenwart in steigendem Maße in sich aufgenommen; zunächst war es eine panästhetische, bewußt auf Giordano Bruno zurückgreifende Religiosität, später vertiefte sie sich, ja es kam teilweise zur Annäherung des Pantheismus an das Christentum. Haeckel, der sich bedenklich dem Materialismus näherte, und Paulsen waren seine Hauptvertreter.

Auf französischem Boden wurde der Monismus von Fouillée (1838—1912) und Guyau (1854—1888) vertreten. Der erste weist unverkennbare Verwandtschaft mit Wundt auf. Er lehrt einen Evolutionismus der Kraft-Ideen, d. h. einen voluntaristischen Spiritualismus. Der zweite ist ein Dichterphilosoph von hohem Reiz, in mancher Beziehung der französische Nietzsche. Weniger einflußreich scheint der Monismus in der angelsächsischen Welt zu sein, was mit deren geringerer Empfänglichkeit für ein rein weltlich gesinntes Lebensbewußtsein zusammenhängen dürfte. Dort hat der Theismus in der Phi-

osophie viel länger eine große Bedeutung besessen als in Deutschland, wo er in den letzten Jahrzehnten gänzlich bedeutungslos war. Immerhin ist heute auch seine Position dort bei weitem nicht mehr die alte. Auch in die angelsächsische Welt, deren konservative kulturelle Stabilität ja auch sonst in neuerer Zeit erheblichen Wandlungen unterliegt, hat in den letzten zwanzig Jahren der pantheistische Monismus seinen Einzug gehalten. Kein geringerer als James bezeugte 1907: „Der dualistische Theismus geht an unseren britischen und amerikanischen Universitäten in den letzten Jahren zurück, um durch einen mehr oder weniger offenen oder versteckten monistischen Pantheismus ersetzt zu werden. Ich habe den Eindruck, als ob seit den Zeiten T. H. Greens (1836—1882) der absolute Idealismus in Oxford entschieden im Wachstum begriffen ist. Auch an meiner eigenen Harvard-Universität ist das der Fall.“ Als besonders wirksame Vertreter des „monistischen Idealismus“ hat James dabei Bradley in England und Royce in Amerika im Auge. Die Gestalt, in der in der angelsächsischen Welt der Monismus auftritt, erinnert meist mehr als an den modernen deutschen Pantheismus, an den deutschen dialektischen Monismus vor hundert Jahren. Dieser angelsächsische Monismus hält auch den aus der deutschen Philosophie bis vor kurzem verschwundenen Terminus des Absoluten fest und faßt dieses als eine Bewußtseinseinheit auf, in der die einzelnen menschlichen Bewußtseinsphären als Teile enthalten sind. — Stark positivistisch gefärbt ist der Monismus bei dem Deutschamerikaner P. Carus, der demselben durch die von ihm begründeten Zeitschriften „The Monist“ und „The Open Court“ sowie zahlreiche eigene philosophische Schriften und Übersetzungen Wirkung verschaffte.

Obwohl der Pantheismus auch jetzt noch in Deutschland einen bedeutenden Anhängerkreis besitzt, kann er doch nicht mehr als die maßgebende Metaphysik bezeichnet werden. Schon zur Zeit seiner Blüte war er nicht allbeherrschend. Wundt, der ihm in vieler Hinsicht nahesteht und dessen Schriften ihm in wirksamer Weise den Weg bereiteten, indem sie den voluntaristisch-spiritualistischen Monismus schufen, hat ihn persönlich als letztes Wort doch stets abgelehnt. Der Weltgrund kann nach ihm überhaupt nur postuliert werden. Von seinen Eigenschaften wissen wir nichts, wir können nur vermuten, daß unser sittliches Menschheitsideal sich als seine Folge ergibt. Noch mehr entfernte sich vom Monismus Eucken, der geradezu als metaphysischer Vorläufer einer neuen Zeit angesehen werden muß. Auch einige andere Denker wie Liebmann, Volkelt, Külpe gingen dauernd eigene Wege.

Die neue
Metaphysik.

Was sich so unter der Oberfläche schon lange vorbereitete, ist in jüngster Zeit nun mit großer Macht an den Tag getreten: eine neue Metaphysik ist da als eine relativ geschlossene philosophische Strömung. Es ist die wissenschaftliche Lage selbst, die sie aus sich geboren hat, und eben deshalb, weil es sich nicht um rein persönliche Überzeugungen handelt, sondern um Gedanken, die ein Ergebnis der positiven Forschung sind, haben sie eine unwiderstehlich vorwärtsdrängende und siegreich sich verbreitende Kraft. Die ganze monistische Gedankenwelt ist jetzt innerhalb der Wissenschaft im Versinken be-

griffen. Ihre Hauptthese: der mechanische Charakter der Welt ist durch die physikalische Forschung selbst entwurzelt. Die als universale Weltgesetze jahrzehntelang gefeierten mechanischen Grundgesetze gelten selbst innerhalb der anorganischen Natur nur in beschränkten Gebieten. An die Stelle des Monismus tritt ein neuer Dualismus oder gar Pluralismus, an die Stelle des Pantheismus wieder der Theismus. Es handelt sich sonach um eine sehr tiefgehende Umwandlung, über deren grundstürzenden Charakter man sich bisher kaum in Fachkreisen, geschweige denn in der breiteren Öffentlichkeit bewußt geworden ist. Die Hauptmotive für die Umbildung der metaphysischen Überzeugungen kommen zurzeit noch aus den auf die Welt des Lebens gerichteten Disziplinen, da der Gedankenkreis der Relativitätstheorie auf die Philosophie noch keine tiefere Rückwirkung geübt hat.

Eine unmittelbare zwangsmäßige Veranlassung zur Bildung neuer metaphysischer Hypothesen ist seit geraumer Zeit besonders in der Biologie vorhanden. Die Zeit ist vorüber, als man sich auf Grund der Darwinschen Selektionslehren über die in die Augen fallenden Unterschiede der organischen und der anorganischen Gebilde (vor allem der bloßen Aggregate) leicht hinwegsetzte und sie für Gebilde erklärte, die von den anorganischen nicht grundsätzlich verschieden seien. Heute herrscht in der Biologie wieder die Überzeugung von der Eigengesetzlichkeit der Organismen. Ihre teleologische Struktur ist nicht rückführbar auf mechanische Zufälligkeiten. Ihr Vorhandensein ist es, das in erster Hinsicht zu metaphysischen Hypothesen Anlaß gibt. Faktoren müssen postuliert und in ihrer Natur und der Art ihres Wirkens näher anzugeben versucht werden, die die Struktur der Organismen erzeugen.

Biologische
Metaphysik.
Neovitalismus.

Es sind besonders zwei Forscher, die sich die Aufstellung solcher Hypothesen haben angelegen sein lassen, ein Botaniker: Reinke, und ein zunächst als Zoologe tätig gewesener Philosoph: Driesch. Reinke greift auf den Theismus zurück. Die ersten Organismen sollen eine unmittelbare Schöpfung Gottes gewesen sein, die weitere Entwicklung ist ohne solche besonderen Eingriffe Gottes vor sich gegangen und bedingt durch spezielle zielstrebige, intelligente, organische Kräfte, die sich der anorganischen Materie bedienen und nur die Richtung der anorganischen Kräfte ändern, so daß ein Konflikt mit dem Energieprinzip ausgeschlossen bleibt. Logisch weit schärfer und auch der Zeit nach früher als Reinke, der in mancher Hinsicht doch den philosophischen Dilettanten erkennen läßt, hat Driesch den neuen Vitalismus formuliert und begründet. Die Genauigkeit seines Denkens hat ihm sogar mehrfach den Vorwurf, „scholastisch“ zu sein, zugezogen. Unter Wiederaufnahme aristotelischer Ideen und Ausdrucksweise nimmt er einen besonderen biologischen „Naturfaktor“ an, den er als „Entelechie“ bezeichnet. Obwohl in den Raum wirkend ist er selbst unräumlicher Art, eine intensive Mannigfaltigkeit der höchsten Art. Er ist nicht selbst seelischer Natur, aber in seinem Wirken nur nach Analogie des menschlichen Zweckhandelns zu verstehen (und wird darum von Driesch auch „Psychoid“ genannt). Das Seelenleben selbst soll erst ein Ausfluß des Psychoids sein. Die Vertiefung, die Driesch für die begriffliche

Fixierung des Wesens der Organismen gebracht hat, besteht besonders in der Überwindung der Maschinentheorie, die auch bei den Gegnern der mechanischen Auffassung vielfach noch fortwirkt: der Organismus ist viel mehr als eine Maschine, denn keine Maschine erzeugt andere ihresgleichen und besitzt Regenerationsfähigkeit und andere erstaunliche Eigenschaften der Organismen. Einen Konflikt mit dem Energieprinzip vermeidet auch Driesch peinlich, während Becher und Oesterreich einem solchen nicht mehr aus dem Wege gehen. Auch den Gedanken einer höchsten Weltentelechie zieht Driesch heran, wenschon er weniger entschieden Stellung nimmt als Reinke, da strenge Beweise hier unmöglich sind.

Der Einfluß dieser neovitalistischen Metaphysik erstreckt sich heute schon bis tief in die Kreise der positiven Forschung hinein (J. v. Uexküll, Wiesner, R. H. Francé, Hertwig u. a.).

In wesentlichen Punkten hat bereits Eduard von Hartmann Theorien des Neovitalismus vorweggenommen, mit durchaus verwandten Begründungen, ohne jedoch im Zeitalter des Mechanismus irgendwelchen Eindruck auf die Wissenschaft damit zu machen.

Metaphysik
von der
Geisteswelt aus.

Die aus der geistigen Welt kommenden Antriebe zu metaphysischer Ideenbildung sind vorläufig weniger theoretischer Art als religiöser. Außerordentlich erleichtert wird die Lage für die Metaphysik jedoch, ja sie erfährt unmitttelbare lebhaftere Förderung durch die veränderten Anschauungen im Bereiche der Psychologie. An die Stelle der früher üblichen Versuche, das Psychische in möglichste Analogie zum Physischen zu bringen, ist die Einsicht in die völlige Wesensverschiedenheit beider getreten. Von Bedeutung für die Metaphysik ist vor allem die Rückkehr zur Annahme eines spezifischen Ichfaktors, die Abwendung von der „Psychologie ohne Seele“, und sodann die erneute Preisgabe der Theorie des psychophysischen Parallelismus und der Übergang zur Theorie der Wechselwirkung von Physis und Psyche. In beiden Fällen bedeutet der eingetretene Wandel die Wiederanerkennung der Erfahrung und die Preisgabe konstruktiver Theorien, die ihre Entstehung lediglich den Bedürfnissen der mechanischen Weltanschauung verdankten. Auch die Freiheit wird wieder anerkannt (Wentscher, H. Schwarz, R. Manno, Joel, Oesterreich), ja geradezu durch experimentelle Psychologie zu erweisen versucht (Ach).

Ein weiterer Strom der neuen Metaphysik kommt aus den historischen Geisteswissenschaften her.

Es handelt sich weniger darum, den Kausalzusammenhang der Wirklichkeit durch Annahme metaphysischer Potenzen lückenlos zu gestalten, als vielmehr darum, einen Sinnzusammenhang in die Wirklichkeit hineinzudeuten, was nicht ohne metaphysische Hypothesen möglich ist. Mit vollster Klarheit tritt das metaphysische Grundmotiv, die Wirklichkeit sinnvoll zu deuten, in der einflußreichsten, weit über die Landesgrenzen hinaus wirksamen modernen deutschen Metaphysik: der Euckens zutage, die durchaus antimonistischer, dualistischer Art ist. Sie gibt sich von vornherein nicht als eine streng

beweisbare Lehre, sondern als bloße Hypothese. Eucken stellt als das unbewiesene und nicht beweisbare Grunddogma an die Spitze der Metaphysik denselben Satz, auf dem schon der deutsche Idealismus (mit dem Eucken überhaupt eine deutliche Wesensverwandtschaft besitzt) ruhte, daß die Wirklichkeit sinnvoller Art ist. Und seine Metaphysik will zeigen, unter welchen Voraussetzungen die Welt einen solchen höheren Sinn hat. Zu dem Ende scheint es ihm notwendig zu sein, daß es in der Welt nicht nur die uns aus der Erfahrung bekannte Fülle menschlicher Personen gibt, sondern ein höheres überindividuelles Geistesleben, an dem sie Anteil haben oder wenigstens Anteil haben können. Gäbe es nur eine Geisteswelt von rein egoistisch-eudämonistisch orientierten Individuen, wie es die biologische Betrachtung sooft fingiert hat, so wäre die Welt schlechthin sinnlos. Es muß eine höhere Geisteswelt darüber da sein. Doch hat der Mensch nicht von Natur an ihr teil, sondern er muß sich diese Teilnahme erst erringen. Und er kann es nur, wenn er mit seiner naturhaften Egozentrizität grundsätzlich bricht. Nur eine tiefere innere Umkehr, eine Metanoia, eine Geistesbekehrung vermag das zu leisten. Jene Teilnahme ist aber keineswegs auf das sittliche oder das religiöse Gebiet im engeren Sinne beschränkt, sondern, wo immer ein Individuum sich über sich selbst erhebt, also auch in der wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit, soweit sie echt ist, findet ein Teilhaben des Menschen an dem höheren Geistesleben statt. Mit hingebender Begeisterung hat Eucken diese Grundgedanken in mannigfachen Variationen in seinen zahlreichen Schriften immer wieder mit der Kraft eines Reformators, mehr predigend als wissenschaftlich lehrend, vertreten. Er steht damit dem Christentum weit näher als der monistisch-pantheistischen Metaphysik der Gegenwart. Weder vergöttlicht er die naturhafte Welt, noch den Menschen, vielmehr finden sich in seiner Metaphysik Töne, die stark dualistisch klingen und an die transzendenzfreudige, weltabgewandte Mystik des Mittelalters erinnern, sowenig er mit dem traditionellen, theologisch positiv gerichteten Christentum der Gegenwart übereinstimmt.

Nahe verwandt mit den Überzeugungen Euckens sind die von Troeltsch. Er ist jener deutsche Metaphysiker, der auf erkenntnistheoretischem Gebiet aus dem Neukantianismus, und zwar dem badischen, hervorgegangen ist, wie denn überhaupt innerhalb dieser Richtung des deutschen Neokritizismus die Abneigung gegen Metaphysik etwas weniger ausgeprägt ist, als in anderen Strömungen. Auch Troeltsch nimmt an, daß es auch auf religiösem Gebiete ebenso wie innerhalb der Erkenntnis, der Sittlichkeit und des Ästhetischen apriorische Vernunftprinzipien gibt, die in der empirischen Wirklichkeit freilich nur vermischt mit rein Tatsächlichem, Irrationalem zutage treten, die aber doch jene Gebiete, soweit sie vernünftig, rational, notwendig sind, konstituieren und von der Religionsphilosophie zu bestimmen sind. Im Gegensatz zum ganzen übrigen Neukantianismus leugnet Troeltsch den rein mechanischen Charakter der Welt. Die geistige Welt ist der naturwissenschaftlichen Kausalität nicht unterworfen. Ja, es gibt auch empirische Erlebnisse des Göttlichen: alle Religiosität hat ihren Kern in mystischen Erfahrungen. — Das Erkenntnis-

theoretische Problem, das in den religiösen Zuständen enthalten ist, ist von Oesterreich herausgearbeitet worden. Es besteht in der Frage, ob und wie eben das Göttliche in irgendeiner Weise zur unmittelbaren Erfahrung gelangt.

Der neue
Theismus.

Die heute in Deutschland langsam das Übergewicht gewinnende metaphysische Ideenrichtung ist wieder theistisch. Es ist recht auffallend, wie von ganz verschiedenen Seiten her die theistischen Gedanken wieder hervorgetreten sind. Unter den Psychologen hat seit langem bereits Külpe eine monadologisch gerichtete theistische Metaphysik gelehrt. Schon seit langem huldigt dem Theismus, dabei wesentlich von ästhetischen Gedanken ausgehend, auch Volkelt, der dabei sichtliche Verwandtschaft mit Chr. H. Weiße (1801—1866), dem heute zu Unrecht vergessenen Lehrer Lotzes, für den er von der größten Bedeutung war, aufweist, ebenso H. Schwarz. In jüngster Zeit gewinnt der Theismus Unterstützung aus dem Brentanoschen Kreise heraus. Bei Husserl wird der theistische Gedanke zu einer wissenschaftlich unaufgebbaren Idee. Auch Ehrenfels und Scheler, der sich im Übergange zur Neuscholastik befindet, haben die theistische Hypothese aufgenommen. Das theistische Hauptwerk dürfte für geraume Zeit, sobald es zum Druck gelangt, ein hinterlassenes großes metaphysisches Werk Brentanos werden, in dem er die philosophische Hauptfrucht seines langen Lebens sah und das den theistischen Gedanken vermutlich mit dem ganzen Aufgebot an Scharfsinn, der ihm zu eigen war, verteidigt. Von einem Einfluß des Theismus auf größere Kreise kann aber noch nicht gesprochen werden. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß das theistische Problem ein religions-philosophisches Hauptproblem der nächsten Zeit sein wird. Die moderne Metaphysik mündet damit in eine Geistesrichtung ein, die in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die geistig führende Stellung einnahm und die eine heute noch nicht in ihrer Bedeutung erkannte wichtige philosophische Fortbildung darstellte, der auch der bedeutendste nachhegelsche deutsche Denker Lotze angehörte. Ein Unterschied besteht vor allem insofern, als heute das Problem des Theismus nach allen Seiten kühner als damals und ohne im voraus festgelegte Entscheidungen durchdacht wird. Insbesondere bildet das Verhältnis Gottes zur Welt einen Gegenstand der Erörterung: ob die Welt Gottes Schöpfung ist oder als ein selbständiges Wesen neben ihm steht. Es ist das Theodicéeproblem, das wieder mit Leidenschaft behandelt zu werden beginnt. Ehrenfels macht den Versuch, auf Grund des erfahrungsmäßigen Charakters der Welt den transzendenten Dualismus durchzuführen. Auch Driesch und Oesterreich haben dies Problem wieder zur Diskussion gestellt.

Rückwirkungen
der neuen Meta-
physik auf ältere
Richtungen.

Wie stark die neue metaphysische Welle ist, zeigt am besten, daß sie Rückwirkungen auch auf solche Kreise ausgeübt hat, die der Metaphysik die längste Zeit durchaus ablehnend gegenüberstanden, vor allem auf den Neukantianismus. Am frühesten zeigte sie sich bei Windelband. In vollem Widerspruch zu seiner Erkenntnistheorie, welche die Annahme von transzendenten Dingen an sich ausschließt, ist er in der Religionsphilosophie zur Postulierung der transzendenten Existenz eines Wesens, des „Heiligen“, fortge-

schritten, das aus den Werten des absolut Wahren, des absolut Guten und des absolut Schönen besteht. Die absoluten Normen sollen also nicht nur in der Form des Sollens bestehen, sondern im Transzendenten noch eine greifbarere Existenz haben. Weit zurückhaltender hat sich der Marburger Neukantianismus verhalten. Doch zeigt auch Cohen in seiner letzten Schrift über den „Begriff der Religion“ der Metaphysik gegenüber eine weit weniger feindlich gestimmte Haltung als früher. Bei Natorp ist, wenn auch unbewußt, jetzt ein metaphysisches Moment vorhanden in seiner Idee eines vor aller Erkenntnis gelegenen „unmittelbaren Erlebens“, das äußerst stark an Bergsons Gedanken erinnert. Weit deutlicher noch ist der metaphysische Einschlag in der neueren Entwicklung Simmels, der ja im Erkenntnistheoretischen den Marburgern nicht fernsteht. Seine letzten Schriften sind voll von metaphysischen Ideen, wenn auch freilich eine letzte eigene Stellungnahme wie immer von ihm vermieden wird. Immerhin wird es deutlich genug, daß diese Gedanken für ihn zuletzt doch eine ganz andere Bedeutung besessen haben als in früheren Zeiten. Selbst innerhalb des Positivismus besteht das Bestreben, der metaphysischen Strömung entgegenzukommen. In Deutschland fordert Vaihinger metaphysische Gedankenfreiheit. Sind auch unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse weiter nichts als biologische Zweckhandlungen, so steht nichts im Wege, auch religiöse Gedanken festzuhalten oder neu zu bilden, die biologisch wertvoll sind. Als Glauben läßt auch Adickes die Metaphysik gelten.

Im Zusammenhang mit erneuter metaphysischer Hypothesenbildung geben sich die auf Gewinnung einer zusammenhängenden, wissenschaftlich begründeten Weltanschauung gerichteten Tendenzen der Gegenwart in unmittelbarer Form kund durch Versuche zu Synthesen umfassenderer Art. Die Einengung der Philosophie auf die Erkenntnistheorie gehört der Vergangenheit an. Auf allen Gebieten drängt es wieder nach inhalterfülltem Denken. In den letzten zwei Jahrzehnten ist der Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften eine neue sachliche Naturphilosophie zur Seite getreten (Ostwald, Becher). Den Versuch, ein sowohl die materielle wie die geistige Welt umfassendes Weltbild vom Standpunkt der Gegenwart zu entwerfen, hat Oesterreich gemacht. Andere sind gefolgt (Koppelmann u. a.).

Mit dem Wachwerden des Bewußtseins für die Gesamtaufgabe der Philosophie ist auch die Kultur wieder zu einem Gegenstande der philosophischen Reflexion geworden, zu dem sie erst Hegel gemacht hat. Allerdings haben wir es noch nicht mit einer eigentlichen neuen philosophischen Disziplin zu tun. Dazu tragen die Arbeiten auf diesem Gebiete noch zu sehr den Charakter der Vereinzelung und der Subjektivität, wie denn auch der philosophische Dilettantismus sich darin recht breit macht. Das beherrschende Grundproblem ist das Problem der Kulturwerte. Welches sind die in unserer europäischen Kultur vorhandenen Werte und entspricht dem uns vorschwebenden Ideal einer Kultur ihr gegenwärtiger Zustand? Das sind die Hauptfragen, welche die moderne Kulturphilosophie bewegen.

Damit ist eine allgemeine Werttheorie zum philosophischen Desiderat ge-

Welt-
anschauungs-
synthesen.

Philosophie-
der Kultur.

worden. Sie stand bisher unverkennbar im Hintergrunde der philosophischen Diskussion. Die Ästhetik hat sich sogar in erheblichem Umfange von den übrigen philosophischen Disziplinen losgelöst. In der Ethik ist der positivistische Relativismus schon seit geraumer Zeit überwunden. Der Neukantianismus einerseits, fast im gesamten Umfange, und sodann Brentano haben schon in den Anfängen der gegenwärtigen Philosophie einen erfolgreichen Kampf gegen ihn eröffnet. Selbstverständlich bewegt sich auch die Phänomenologie in derselben Richtung. Auch in England ist jetzt eine gegen die traditionelle utilitaristisch-eudämonistische Tendenz gerichtete absolute Ethik erfolgreich hervorgetreten, deren Vertreter ebenfalls der englischen Phänomenologie angehören (Moore, Russell). Windelband hat sogar das Wesen der Philosophie darin sehen wollen, Wertwissenschaft zu sein. Während alle positiven Wissenschaften nach ihm Tatsachen zum Gegenstande haben, soll der Philosophie die Normgebung obliegen. Sie hat zwischen den faktischen Wertungen die Entscheidung zu treffen, zu sagen, was in Wahrheit wahr, gut und schön bzw. falsch, schlecht und unschön ist. Windelband hat sich jedoch auf die Stellung der Aufgabe im wesentlichen beschränkt. Münsterberg und Rickert haben dann Wertsysteme zu entwickeln versucht. Versuche, die Totalität der Kultur zu entsprechendem philosophischen Bewußtsein zu erheben, sind jedoch nur von jüngeren Denkern unternommen worden (Jonas Nietzsche, Cohn, Hammacher). Ohne bewußte Methodik, aber mit dem Instinkt großer geisteswissenschaftlicher Begabung und kulturphilosophischer Befähigung, ist das ganze Gebiet vom Ausgang der siebziger Jahre an im achten Dezennium des vergangenen Jahrhunderts von dem Philologen Nietzsche durchpflügt worden. Und noch immer sind seine Schriften lebendigstes Ferment in der deutschen Philosophie. Er setzt der Philosophie sogleich die höchste Aufgabe: Lehrmeisterin aller Kultur zu sein. Und er versucht in leidenschaftlicher Reaktion gegen Mißstände der Zeit eine „Umwertung aller Werte“, mehr im Tone des geistigen Diktators als des Forschers, ohne sich tiefere Rechenschaft über die logischen Grundlagen seiner Umwertungsversuche zu geben. Sein Haß gilt vor allem dem Christentum und dem Sozialismus. In beiden findet er die Tendenz herrschend, an Stelle der Rücksicht auf die wertvollen Einzelnen die Masse der minder oder gar nicht wertvollen Individuen zum Maßstabe alles Handelns zu machen. Das Christentum erscheint ihm als der Vernichter der antiken Kultur, der Sozialismus als sein unmittelbarer Nachfolger in der Gegenwart. Beide haben es bewirkt, daß die Werte der Kraft und Stärke von dem Ideal des Altruismus und der Preisgabe der eigenen Individualität völlig verdrängt worden sind. Demgegenüber fordert er die Rückkehr zu dem angeblich aristokratisch-antiken Ideal des Herrenmenschen, der „jenseits von Gut und Böse“ steht. Mit maßloser Leidenschaftlichkeit wird dieser Gedanke bis zur Verherrlichung des Verbrechers gesteigert und gegen das Christentum eine Flut von Schmähungen ausgestoßen. Fast unvermittelt läuft daneben ein anderer Gedankenstrom, der Nietzsche zum unmittelbaren Nachfolger der Kulturidee des klassischen deutschen Zeitalters macht.

Unter völliger Geringschätzung des politischen Lebens erscheint ihm, als „dem letzten antipolitischen Deutschen“, als das allein Wertvolle im Leben der Völker die geistige Kultur, ein Gedanke, der Nietzsche dann unmittelbar weiterführt zum kulturellen Kosmopolitismus, dessen bedeutendster Vertreter er in der Gegenwart ist. Diese zweite Seite seines Philosophierens ist bisher gegenüber der ersten fast völlig unbeachtet geblieben, obwohl sie die weit wertvollere ist.

Zu einer voll entwickelten Philosophie der Kultur würde auch eine Inhaltliche Geschichtsphilosophie. inhaltliche Geschichtsphilosophie gehören, die nach dem Gang der geschichtlichen Entwicklung fragt — eine Frage, auf die die Geschichtsforschung, die sich mehr und mehr in Detailforschung zersplittert und deren Horizont meist nicht über den Einzelsvorgang hinausreicht, keine Antwort gibt. Es ist oben hervorgehoben worden, wie die moderne Geschichtsphilosophie vorläufig zum größten Teile noch Erkenntnistheorie ist. Die Philosophie entbehrt auf geistesgeschichtlichem Gebiet zur Zeit noch der völligen Erfassung ihrer Gesamtaufgabe. Sie leidet sichtlich unter der Überfülle des historischen Materials, das jedem Versuch einer Synthese außerordentliche Schwierigkeiten entgegensetzt. Andererseits wird gesagt werden können, daß ein wirklich schöpferischer Geist höherer Art noch niemals durch Materialfülle erdrückt worden ist. Der bedeutendste Versuch, der Gesamtmasse des historischen Stoffs geistig Herr zu werden, ist von Jacob Burckhardt gemacht worden (er wurde erst in jüngerer Zeit, beträchtlich nach seinem Tode herausgegeben). Ungeachtet der grundsätzlichen Gegnerschaft, die Burckhardt zu aller Geschichtsphilosophie einnimmt, geben seine „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ dennoch die tiefste Philosophie der Geschichte seit Hegel, indem sie allgemeine Sätze über das gegenseitige Verhältnis der großen von ihm unterschiedenen drei Potenzen des geschichtlichen Lebens: Staat, Religion, Kultur entwickeln. Daneben sind etwa noch Diltheys Ideen über die Wertungszusammenhänge und den Sinn der Geschichte zu nennen, die auch über das bloß Erkenntnistheoretische hinausgehen. Neue Ideen hat, unter schärfstem Widerspruch positiver Forscher, Lamprechts Schule gebracht, insofern der Versuch gemacht wurde, allgemeine typische Verlaufsformen der Kulturentwicklung innerhalb aller Völker aufzuweisen, die es sogar ermöglichen sollen, aus kleinsten Kulturfragmenten den Gesamtzustand der zugehörigen Kultur durch Analogieschluß zu ermitteln. In jüngster Zeit hat Wundt den Versuch einer Geschichtsphilosophie unternommen und eine neue Gliederung des Geschichtsverlaufs versucht. Immerhin leiden seine Versuche unter der verhältnismäßig viel stärkeren Berücksichtigung, welche die Naturvölker gegenüber den Kulturvölkern finden. Noch jünger sind die Geschichtsphilosophien Natorps und Spenglers. Von Bedeutung für das immerhin im historizistischen Zeitalter auffallende Fehlen größerer geschichtsphilosophischer Versuche ist auch die allgemeine Überzeugung von der Auflösbarkeit des historischen Geschehens in Beziehungen zwischen Individuen gewesen, die bedingungslose Ablehnung der Annahme irgendwelcher, im ge-

schichtlichen Leben (wenn auch durch Vermittlung von Individuen) wirksamer überindividueller geistiger Potenzen, die etwa ein Analogon zu den vitalistischen Faktoren der Biologie darstellen würden. Es sind Anzeichen vorhanden, daß diese in der Romantik unter dem Namen „Idee“ weit verbreitet gewesene Hypothese wieder ins Leben treten dürfte (Driesch u. a.).

Die Metaphysik
des Auslandes.

Weit früher als in Deutschland hat die Wendung zur Metaphysik in Frankreich eingesetzt, dessen philosophischer Entwicklungsprozeß nicht durch die materialistische Reaktion auf den Überschwang der Naturphilosophie in ihrer historischen Kontinuität unterbrochen worden ist, wie es in Deutschland der Fall war. So findet man denn schon bei dem bedeutendsten französischen Neokritizisten des 19. Jahrhunderts, bei Renouvier, viele in Kants System enthaltene metaphysische Ideen beibehalten, während sie vom deutschen Neukantianismus eigentlich ausnahmslos ausgeschaltet worden sind. Insbesondere hat Renouvier die Gedanken der Freiheit und Unsterblichkeit festgehalten, ja die Freiheit, die Kant nur für die noumenale Welt hatte gelten lassen, wieder auch für die Erscheinungswelt reklamiert. Auch von anderen französischen Denkern wurde die Freiheit festgehalten. Sie ist heute eins der allgemein anerkannten Lehrstücke der französischen Metaphysik. Boutroux versuchte scharfsinnig den Nachweis, daß die Zufälligkeit keineswegs auf die menschliche Willenshandlung beschränkt ist, sondern ein in der Natur weit verbreitetes Phänomen darstellt. Ihren Gipfelpunkt erreichte die französische Metaphysik in Bergson, dem heute einflußreichsten Denker der ganzen Welt. Seine Philosophie ist eine eigentümliche Mischung aus Empiriokritizismus, Spiritualismus und Neovitalismus. Er lehrt, daß unsere Wahrnehmungen mit den Dingen selbst zusammenfallen, daß hinter der Welt Geistiges steht, ein *élan vital*, der in freien schöpferischen, nicht voraussehbaren Handlungen die Welt, insbesondere die organische Entwicklung vorwärts treibt; Gott ist ihm kein abgeschlossenes Wesen, sondern für ihn ist auch Gott in dauerndem Werden begriffen: *Dieu se fait*. Damit ist der Evolutionsgedanke auf Gott selbst ausgedehnt. In besonderen Intuitionsakten soll es möglich sein, sich in diese Lebensschwungkraft zurückzusetzen und damit in das innere Getriebe der Welt einzudringen. Im Gegensatz zur Materie, die räumlich ausgedehnter und vor allem quantitativer Natur ist, soll das eigentliche psychische Leben, wozu Bergson augenscheinlich auch den *élan vital* rechnet, reine Qualität oder, wie er vielmehr sagt, reine Intensität und reine Dauer sein. Auch das Verhältnis von Körper und Seele wird von Bergson ganz neu bestimmt. Das Seelenleben wird nicht vom Körper völlig abhängig gemacht, vielmehr die „reine Erinnerung“ als vom Gehirn ganz unabhängig bezeichnet. Vermittels dieses Organs soll der Organismus lediglich eine biologisch zweckmäßige Auswahl unter den zur Verfügung stehenden zahllosen Erinnerungen des Geistes treffen. In glänzender bilderreicher Sprache vorgetragen haben diese Gedanken trotz vielfacher unverkennbarer großer Unklarheit und obwohl sie weder biologisch noch psychopathologisch überzeugend begründet sind, eine außerordentlich große Wirkung geübt.

Bedeutsam ist, daß sich auch in der angelsächsischen Welt, die bei uns noch gern als Hort des Positivismus angesehen wird, die Metaphysik zu neuem Leben entfaltet hat. Ja, es gilt das dort sogar gerade auch von den im erkenntnistheoretischen Sinne als empirisch-positivistisch zu bezeichnenden Strömungen.

Während in der deutschen Metaphysik auch bei denen, die an der Spitze der modernen Bewegung stehen, noch immer alle Metaphysik meist an die gewöhnlichen Erfahrungsgrundlagen angeknüpft wird, von denen auch die übrigen Wissenschaften ausgehen, so daß die Metaphysik nur weitergehende Fragen erhebt und zu ihrer Beantwortung kühnere Hypothesen schafft, hat auf amerikanischem Boden William James allen Ernstes die Basis der Metaphysik erweitert. Was bei Eucken im wesentlichen nur Hypothese ist und nur unter der Voraussetzung Anerkennung verlangt, daß hinter der Wirklichkeit ein höheres Geistesleben steht, glaubt James, als Erfahrung hinstellen zu können. In seinem Buch „The Varieties of religious Experience“ hat er an der Hand einer sehr großen Zahl religiöser Selbstzeugnisse aller Art, in zunächst rein psychologischer Absicht, gezeigt, daß innerhalb des religiösen Lebens in sehr vielen Fällen gesteigerter Religiosität die Aussage begegnet, besondere spezifische Erfahrungserlebnisse zu besitzen, wie sie außerhalb der Religiosität nicht vorkommen: Erfahrungen von überweltlichen geistigen Potenzen göttlicher oder gottverwandter Art. James zweifelt nicht, daß es sich dabei nicht um bloße Einbildungen der Phantasie, sondern um Realität handelt. Seine Metaphysik ist also im gewöhnlichen Sinne des Wortes gar nicht Metaphysik, sondern steht ihrem Erkenntnisanspruch nach in einer Reihe mit den empirischen Disziplinen. Er war unter den Denkern der letzten Zeit auch der erste Philosoph, welcher die Wichtigkeit der parapsychischen Phänomene erkannt hat. (War er doch zugleich eigentlicher wissenschaftlicher Entdecker des Falles der Miß Piper, in dem übernormale Kenntnisse durch langjährige Beobachtung dieser Frau über jeden Zweifel sichergestellt worden sind.) Und er ist auf ihrer Grundlage im Anschluß an Gedanken Fechners zur Annahme eines höheren Bewußtseins fortgeschritten, in das die individuellen menschlichen Bewußtseine eingeschaltet sein sollen, also ebenfalls auf empirischer Grundlage. Ein nicht weniger bedeutsames Moment seiner Metaphysik ist seine Bekämpfung des Monismus in jener kaum noch als solcher zu bezeichnenden Gestalt, die er im traditionellen Theismus aufweist, nach dessen Anschauung zuletzt doch alle Dinge ihren Ursprung in Gott haben. Es geht von ihm eine Richtung aus, die auch auf transzendtem Gebiet mit dem Dualismus vollen Ernst macht und einen „Pluralismus“ (oder „radikalen Empirismus“) lehrt, nach dem es neben Gott eine von ihm unabhängige Weltpotenz gibt, deren Vorhandensein die Unvollkommenheit der Welt erklärt. Gott steht im Kampfe mit dieser Potenz und hat im wesentlichen bereits triumphiert, aber ein gewisser Bruchteil des Universums konnte von ihm noch nicht in sich mit einbezogen werden. Der Mensch erscheint dieser Metaphysik dann als ein Mitstreiter Gottes, nicht, um, wie es der pessimistische weltmüde Eduard von

Hartmann wollte, die Welt aus der Unseligkeit des Seins zuletzt wieder zum Nichtsein zu erlösen, sondern um das Universum ganz zu vergöttlichen. Weniger auffallend ist die Hinwendung zur Metaphysik in England, denn ganz im Gegensatz zu der üblichen kontinentalen Auffassung, die in England stets den Empirismus am Ruder glaubt, hat dort, zumal in Oxford, dauernd eine starke Schätzung Hegels innerhalb der akademischen Philosophie bestanden. Ihr vornehmster Repräsentant ist noch immer Bradley, der um seines, an die Eleaten erinnernden Scharfsinnes berühmteste englische Denker der Gegenwart. Gegen diese intellektualistische Tradition hat nun zwar in Oxford selbst durch Schiller eine pragmatistische Reaktion eingesetzt, aber auch sie ist auf Metaphysik gerichtet. Ebenso ist der alte Theismus erneut produktiv (James Lindsay). Auch die englische Parallelbewegung zur deutschen Phänomenologie ist ihm nicht abgeneigt.

Besonders auffallend ist der Umschwung in Italien, wo der Positivismus lange tiefe Wirkungen übte. In einer italienischen Charakteristik der jetzigen Lage heißt es (1915): „Es sind erst einige Lustren, und es scheinen Jahrhunderte, als in Italien Comte und Spencer triumphierten . . . Heute ist der Positivismus immer mehr im Schwinden.“ Es sind besonders zwei Denker, von denen der geistige Umschwung ausgeht. Der eine ist Benedetto Croce, der in einer Erneuerung und Fortbildung der Hegelschen Philosophie — die übrigens auch in Holland in Bolland einen neuen Propheten gefunden hat — das Heil erblickt und in Italien eine enorme Wirkung erzielt hat. Der andere ist Varisco, der bedeutendste Denker des heutigen Italien, der, ursprünglich von positivistischen Gedanken ausgehend, sich allmählich zu Anschauungen durchgerungen hat, die denen der auf Leibniz zurückgehenden deutschen Bewegung der Gegenwart eng verwandt sind. Er neigt einem theistischen Spiritualismus zu.

Ganz wie der deutsche Positivismus macht übrigens auch der italienische eine Schwenkung zur Metaphysik. Enriquez will den Religionen als „Ausweitungen poetischen Lebens“ absolute „Freiheit“ gewähren.

Auch in Rußland war — ich spreche vom vorbolschewistischen Rußland — die Zeit des Positivismus abgelaufen und eine Zeit neuplatonischen Mystizismus angebrochen. Der bedeutendste Denker der letzten Zeit war Wladimir Ssolowjew (spr. Sölöwjów), der ganz in neuplatonischem Sinn die Philosophie mit der Offenbarung und dem Kirchenglauben zu versöhnen strebte (1854 bis 1900). —

Neuthomismus.

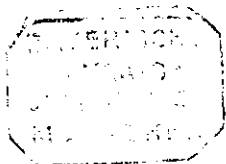
Eine besondere Stellung innerhalb der modernen Philosophie nimmt der Neuthomismus ein. Derselbe ist seit dem Ende der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts die offizielle Philosophie der katholischen Kirche und wie diese selbst eine schlechthin internationale geistige Bewegung. Soweit die kirchliche Organisation reicht und kirchliche Lehranstalten auf der Erde vorhanden sind, wird heute die neuthomistische Philosophie gelehrt. Diese Philosophie ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht realistisch, in metaphysischer

Hinsicht theistisch gerichtet. Sie ist selbstverständlich zugleich neovitalistisch orientiert und in logischer Beziehung der modernen phänomenologischen Richtung geistesverwandt. Sie erscheint also im Grunde in ihrem philosophischen Standpunkt heute recht modern. Was ihr eine Sonderstellung im geistigen Leben gibt, ist ihre Gebundenheit in religiöser Hinsicht. Wesentliche Züge der Weltanschauung sind diesen Denkern durch die kirchliche autoritäre Tradition gegeben, und sie kennen neben der Erkenntnis noch einen anderen Weg zur Wahrheit: die Offenbarung. Auf dieser traditionellen Gebundenheit beruht auch die Minderschätzung, die dem Neuthomismus in wissenschaftlichen Kreisen zuteil zu werden pflegt, und die einer Wirkung seiner philosophischen Arbeit stark abträglich ist. Es kann gesagt werden, daß diese Minderschätzung nicht allzusehr viel zu weit geht. Es ist in dieser Schule immerhin viel solide philosophische Tradition und gute Schulung des Denkens vorhanden. Mancher naturalistische und psychologistische Irrtum, der sonst allgemein verbreitet gewesen ist, hat in sie niemals Eingang gefunden. Und es ist auch mancher recht selbständige Denker in diesem Kreise hervorgetreten, dessen Ideen größere Berücksichtigung verdient hätten, z. B. in Deutschland Engelbert Lorenz Fischer, Lehmen und besonders Joseph Geysler, der die Verknüpfung der Neuscholastik mit der modernen Logik und Psychologie vorgenommen hat. Im ganzen allerdings überwiegt im Neuthomismus die Lehre die Forschung. Ein entschiedenes Verdienst besitzt der deutsche Neuthomismus durch seine ausgedehnten historischen Arbeiten zur Erschließung der Philosophie des Mittelalters, die ohne ihn niemals in solchem Umfange erfolgt wäre. Durch die moderne phänomenologische Richtung haben diese Forschungen teilweise auch ein aktuelles systematisches Interesse gewonnen, insofern die scholastische Logik manche Probleme der modernen Logik bereits aufgeworfen und behandelt hat (Grabmann).

Der Gesamteindruck, den die gegenwärtige Philosophie hinterläßt, ist sonach der eines unablässigen stetigen Aufstiegs. Wir befinden uns in einer Zeit, in der Philosophie wieder umfassende Weltanschauung zu sein beginnt und in der auch Natur- und Geschichtsphilosophie anfangen, wieder mehr zu sein als Methodologie und Erkenntnislehre. Der geschichtliche Prozeß, in dem solche neuen umfassenden systematischen Versuche sich bilden, ist freilich heute ein weit langsamer als vor hundert Jahren, wo den Nachfolgern Kants zwar nicht der Anspruch und das Verlangen nach wissenschaftlicher Strenge, wohl aber diese selbst in großem Umfange verloren gegangen war und deshalb neue Systeme mit erstaunlicher Schnelligkeit entstanden. Der Gegenwart ist das Bedürfnis nach Wissenschaftlichkeit so innerlich zu eigen, daß die Arbeit, in der ein neues, sich wirklich als überzeugend durchzusetzen vermögendes System nur in einem so langsamen Prozeß des Reifens wie der, in dem Kants Gedankenwelt sich bildete, zu entfalten imstande ist. Alle romantischen Versuche, sich auf irgendeinem Wege über das intellektuelle Verfahren der Wissenschaft hinwegzusetzen, und die Philosophie entweder auf eine rasch zum Ziele

führende, überverstandesmäßige Intuition zu gründen oder kurzer Hand einfach auf Beweise wie auf etwas dem Leben gegenüber Minderes zu verzichten, müssen angesichts der Reife der Gegenwart wirkungslos bleiben. Ein neues System der Philosophie wird nur dann Gewalt über die Menschen zu gewinnen imstande sein, wenn es intellektuell überzeugend ist.¹⁾

1) Was die staatliche Universitätsunterrichtsorganisation anlangt, so entspricht ihr Ausbau leider in keiner Weise dem dauernden Aufstieg der philosophischen Entwicklung. Es muß vielmehr gesagt werden: je größer die Fortschritte auf dem Gebiete der Philosophie sind, desto mehr Lehrstühle gehen ihr in Deutschland verloren. Von zwei Seiten aus geht der Abbröckelungsprozeß vor sich: von der experimentellen Psychologie und neuerdings in höchst gefährlicher Weise von der Pädagogik aus. Für die Besetzung von Professuren der Philosophie fällt heute sehr häufig die philosophische Qualität des Forschers überhaupt nicht mehr in erster Hinsicht ins Gewicht, sondern ausschlaggebend ist, ob er experimenteller Psychologe oder Pädagoge ist. Das Gebiet der Philosophie soll von ihm nebenher erledigt werden. Wie weit es ihm möglich ist und ob er auch nur eine persönliche Schätzung für philosophische Forschung besitzt, gilt nicht als wesentlich.



Literatur.

Die vollständigste und am meisten bis zur jüngsten Vergangenheit reichende Übersicht über die Philosophie der Gegenwart sämtlicher Kulturländer enthält die 11. Auflage von „**UEBERWEGS**“ Grundriß der Geschichte der Philosophie: „Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart“, neu bearbeitet von T. K. OESTERREICH, Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1916. Darin ist auch die über die Philosophie der Gegenwart erschienene Literatur eingehend aufgezählt. Die 12. Auflage befindet sich in Druck und erscheint 1921. — J. BAUMANN, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, Gotha 1903 (es fehlen Cohen, Natorp, Husserl u. a.). — H. HÖFFDING, Moderne Philosophen, deutsche Übersetzung, Leipzig 1905. (Ebenfalls außerdeutsche Denker berücksichtigt, aber z. B. den Neukantianismus und Phänomenologie unberücksichtigt lassend.) — O. KÜLPE, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 6. Aufl. Leipzig 1914 (Aus Natur und Geisteswelt) (Neukantianismus und Phänomenologie unberücksichtigt). — Auch das Sammelwerk „Die Philosophie zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts“ (Festschrift für Kuno Fischer), herausgegeben von W. WINDELBAND, 2. Aufl. in zwei Bänden, Heidelberg 1907, entspricht bereits nicht mehr der veränderten Lage. — A. MESSER, Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1916 (Wissenschaft und Bildung) (ziemlich vollständig in bezug auf die deutsche Philosophie, in der Raumverteilung stark subjektiv). — G. GRONAU, Die Philosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die philosophischen Hauptströmungen unserer Zeit, Langensalza 1918 (weist starke Lücken auf). — A. RIEHL, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl. Leipzig 1904 (führt lediglich in die Philosophie des Verfassers und die Nietzsches ein). — CH. ANDLER, u. a., La philosophie allemande au XIX^e siècle, Paris 1912 (verschiedene Autoren behandeln einzelne deutsche Denker und Richtungen). — Besonders wichtig ist eine Sammlung von Arbeiten, die 1908 im 16. Bande der Revue de Métaphysique et de Morale erschienen. Und zwar handelt J. BENRUBI über Deutschland, J. S. MACKENZIE über England, F. THILLY über Nordamerika, G. AMENDOLA über Italien, H. HÖFFDING über Skandinavien, F. G. CALDERON über Südamerika, E. BOUTROUX über Frankreich. — Auf eingehenden Studien beruht das gründliche Werk GUIDO DE RUGGIERO, La filosofia contemporanea, 2 Bände, 2. Aufl., Bari 1920. Es werden berücksichtigt Deutschland, Frankreich, England, Amerika, Italien (mit Literaturangaben). — Der jüngste, ziemlich umfassende, jedoch den Neukantianismus ungenügend, die Phänomenologie gar nicht berücksichtigende, sonst aber gründliche Versuch einer Darstellung der neueren philosophischen Gesamtentwicklung stammt von dem Norweger HARALD K. SCHJELDERUP, Hauptlinien der Entwicklung der Philosophie von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. (deutsch) Kristiania 1920 (Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-filos. Klasse 1919 Nr. 4). — A. GEMELLI und F. OLGATI, Die zeitgenössische Philosophie in Italien, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1915, Heft 1 und 2. — S. JANKELEVITCH, La philosophie italienne contemporaine, in: Revue de Synthèse historique Bd. 19, 1909. —

Erwähnt seien noch die Jahrbücher der Philosophie, hg. von M. FRISCHEISEN-KÖHLER, welche periodische kritische Übersichten über die Produktion auf den Hauptgebieten der Philosophie bringen sollten (bisher erst zwei Bände, Berlin 1913 und 1914).

(Verfaßt im Frühjahr 1920.)

REGISTER.

Von Dr. Richard Böhme.

Bei mehrfach angeführten Namen und Stichworten sind die Hauptstellen durch einen Stern bezeichnet.

A.

Absolute, Das 115. 379
Abstraktion 71. 72. 76. 81. 89.
96. 111. 140. *177 ff. 184
Ästhetik 20. 142. *311 ff. 388
Ästhetische, Das, seine Au-
tonomie 317
Äther 120. 129
Agnostizismus 210
Aischylos 47
Akademie, Platonische 10
Akademien 17. 24
Akt 372
Albertus Magnus 43. 44. 45
Alembert, Jean d' 18. 55. 63.
64
Algebra 77. 95
— der Logik 75
Allegorese 25. 41
Allgemeinbegriffe 3
—, Funktion der, in den Gei-
steswissenschaften 4
Allgemeingültigkeit 27. 28.
33. 34. 53. 57. 59. 66. 78.
91. 105. 291
— der sittlichen Vorschriften
201
—, Mangel an, der pädago-
gischen Theorien 278
Allgemeinheit 77. 78. 79. 81.
85. 91. 245
Allgemeinvorstellungen 4. 45.
47. 178. 179
Altertum 228
Altruismus 199
Amerika, Philosophischer
Einfluß von, auf Europa 353
— Metaphysik in, im 20. Jahr-
hundert 391
Analogie 178
Analysis, Logische 4. 81. 95.
96
—, Mathematische 75. 79. 95
Analytik 70

Analytiken, Ersten und zwei-
ten, des Aristoteles 68. 69.
70. 72
Anaxagoras 42. 106
Anbetung sinnlicher Objekte
41
Anerkennungsnotwendigkeit
242. 252
Anpassung an Reize 161. 164.
170
Anschauung 14. 15. 34. 56. 86
Anselm von Canterbury 109
Anthropomorphismus 191
Anthropozentrische Auffas-
sung in der Geschichts-
philosophie 211
Apodeiktik 70
Apologeten 25
Apperzeption 29. 47
Apriori, Historisches 369
Apriorität 85. 91. 92. 111. 112.
113. 125. 126. 128. 358. 385
Arbeit 262. 264. 268
Arbeitsteilung 32. 61
Architektur 331
Aristoteles 6. 9. 24. 52. 57.
68. 69. 70. 72. 73. 74. 75.
78. 80. 83. 96. 108. 110.
111. 112. 114. 120. 122.
123. 133. 135. 139. 156.
251. 319. 344
Arithmetik 77
Artbegriff 72
Askese 42
Assoziation 29
—, Prinzip der 141. 168. 334
Assoziationismus 371
Assoziationslehre 20
Assoziationspsychologie *139.
140. 142
Atombegriff 123. 125
Atome 120. 129. 131
Atomistik, Mechanische 106.
121
Attraktion, Gesetz der 139

Atwater 153
Auffassen, Gegenständliches
65
Auffassungstypen 169
Aufgabe, Sittliche *261 f. 264
Aufklärung 52. 210. 217
Aufmerksamkeit 30. 128. 136.
140. 146. *166 f. 174. 179
Auge, sein Bau und seine
Funktion 143. 151. 160.
161. *162
Augustinus, Aurelius 45. 62.
109
Auslegung, Allegorische 25.
41
Aussage 53. 54. 77
Außenwelt 14. 21. 65. 60. 139.
147. 152. 171. 234 f. 378
—, Beziehungen der, zu den
Empfindungen 156 ff.
—, —, zu den Vorstellungen
163
Autonomie des Ästhetischen
317
Autoritätsglaube 186
Avenarius, Richard 55. 364
Axiom 78. 79. 80. 87

B.

Babylonier 46
Bacon von Verulam, Francis
18. 80. 99. 278
Baer, Ernst von 64
Bain, Alex. 20
Barbara, Schlußfigur 73
Baumgarten, Alexander 311.
315. 316. 317
Becher, Erich 363. 384. 387
Bedürfnisglaube 187. 191
Beethoven, Ludwig van 46
Begehren 30. 141
Begriff 3. 13. 15. 54. 65. 70. 71.
72. 73. 74. *76 f. 78. 80. 86.
91. 110. 111. 112. 116. 181

Begriff, sein Wesen und seine Existenz 375 ff.
 Begriffe, Einfache 13. 14
 Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften 2. 4. 21
 Begriffserörterung, Hypothetische 81
 Begründung 54. 65. 66
 Beharren, Gedanke des 209. 232
 —, Prinzip des 124
 Beharrlichkeit der Substanz 92
 Beneke, Friedrich Eduard 20
 Bentham, Jeremy 20
 Bergson, Henri 339. 353. 379. 387. 390
 Berkeley, George 53
 Beschreibung 125. 126. 127. 140
 Bessel, Friedrich Wilhelm 145
 Beweggrund 246
 Bewegung, Begriff der 81
 —, Empfindungsfähigkeit für 161
 Bewegungsorgane 151
 Beweis 69
 Bewußtheit 54
 Bewußtsein 14. 15. 16. 21. 31. 35. 36. 53. 57. 65. 75. 85. 93. 146. 157. 172
 —, Enge des 166f.
 —, Historisches 20. 23
 —, Kritisches 8
 —, Naives 35
 —, Psychologisches 26
 —, Sittliches 62. *240 ff.
 —, —, sein Grundgesetz 241
 — überhaupt 361. 376
 —, Überindividuelles höheres 391
 Biedermann, Eduard 115
 Bildhaftigkeit 320
 Bildung in der Pädagogik, Bildungsgut 280f. 293. 294. 297. 299
 Bildungsarbeit, Organisation der 303 ff.
 Bindung 62
 Biologie, Bedeutung der, für die Metaphysik 383
 Böhme, Jakob 26
 Bogengänge des Ohrs 144. 158
 Boileau-Despréaux, Nicolas 317
 Bolland, G. J. P. J. 392
 Boole, G. 75
 Boutroux, Emile 390
 Bradley, F. H. 382. 392

Brahman 43
 Brentano, Franz 371. 372. 374. 386. 388
 Brewster, David 144
 Broca, Paul 146
 Brüder in Gott 42
 Bruno, Giordano 45. 52. 381
 Buddha 62
 Bücher, Karl 330
 Bühler, Karl 331
 Burckhardt, Jakob 389

C.

Calderon de la Barca, Felix Carpio 51
 Carlyle, Thomas 27. 55. 64
 Cartesius s. Descartes
 Carus, P. 382
 Cassirer, Ernst 359. 360
 Cellarius, Christoph 209
 Cervantes, José Miguel 52
 Charakter, 142. 143. *262 f. 269
 Chinesen 46
 Christenliebe 254. 271
 Christentum 25. 43. 46. 104. 192. 208. 228. 253. 385. 388
 Christus 25. 35. 43. 44. 62. 192. 202
 Cicero, M. Tullius 12. 55. 187
 Clemens Alexandrinus 25
 Cohen, Hermann 353. 358 f. 360. 380. 387
 Cohn, Jonas 317. 328. 361. 388
 Comte, Auguste 6. 18. 55. 56. 63. 211. 216
 consensus omnium 186
 Cornelius, Hans 345
 Couturat, Louis 377
 Croce, Benedetto 339. 392

D.

Dämonen 42. 188
 Dante Alighieri 49. 51. 52
 Darwin, Charles 85. 156. 329
 Darwinismus 366. 367
 Dasein, sein Verhältnis zur Tatwelt 227
 —, — zu den Lebenszusammenhängen 229. 233
 Deduktion 73. 79. 80. 81. 82. 83
 Definition *76 f. 110. 180. s. auch Begriffsbildung

Demokrit 6. 55. 106. 108. 121
 Denkbestimmung 359
 Denken 3. 5. 12. 54. 68. 71. 84. 86. 89. 91. 102. 105. 111. 114. 178. 180. *181 ff. 292. 358. 360. 361. 362. 364. 371. 378
 —, seine Gesetzmäßigkeit 66
 — Besinnung über das, innerhalb der Metaphysik 58 f.
 — Begriffliches 42. 53. 57. 65. 180
 — Primitives 154
 — Wissenschaftliches 4. 51
 Denkgesetze 71
 Denklehre 68
 Denkökonomie, Prinzip der 88. 125. 127. 130
 Denkprozeß 30. 60. 71. 123
 Descartes, René 6. 13. 45. 46. 218. 358
 Dessoir, Max 340. 343. 344
 Determinismus 136
 — Pantheistischer 27
 Deutschland, Philosophische Wechselwirkung zwischen, und Frankreich 353
 Dewey, J. 367
 Dialektik 68. 105. *108. 115
 Dichter, Lebensanschauung der 46
 Dichtkunst 344
 Dichtung 34. 61. 105
 — als Trägerin einer Lebensanschauung 46
 —, Wechselwirkung von Philosophie und 51. 53
 dictum de omni et nullo 77
 Diderot, Denis 52
 Differenzierung 32. 36
 Dilthey, Wilhelm 210. 368. 372. 378. 380. 389
 Dinge 89. 91. 92. 93. 94. 103. 110. 111. 114. 147. 152. 157. 174. 178. 360. 361. 362. 364
 Dogmen 43. 44. 233
 Drama, seine Wirkung auf den Hörer 47 f.
 Driesch, Hans 377. 383. 386. 390
 Drucksinn 158
 Dualismus 383. 386. 391
 Dualität der göttlichen und der dämonischen Ordnung 42. 46
 Dubos 317
 Duhem, Pierre 363
 Duns Scotus 42

Dynamik in der Ästhetik 324
 Dynamis, Begriff der 111.
 122

E.

Egoismus 199
 Ehe 61
 Ehrentels, Christian Frhr. v. 386
 Eidetische Wissenschaften 375
 Eigenart 155. 156
 Eigenschaften der Dinge 72.
 80
 — Gottes 43. 44
 Eigentum 61
 Einbildungskraft 140
 Eindruck 30
 Einfühlung 336
 Einheit 125
 — des Bewußtseins 75. 93
 — der Erfahrung 92
 —, Göttliche 25. 46
 — der Welt 41. 103
 — der wissenschaftlichen Methode 96
 Einheitsbedürfnis des Denkens 101. 102
 Einsiedlerleben 40
 Einzelmensch 32, s. auch Individuum
 Einzelpersonen 2
 Einzelwissenschaften 6. 10. 11.
 12. 13. 18. 23. 24. 33. 45.
 57. 60. 67. 106. 112
 —, Recht der Philosophie gegenüber den 63
 Eleaten 106. 109. 130. 379
 Elektronentheorie 123
 Elementarlehre, Logische 68.
 83
 — Qualitative 106
 Elster, Ernst 343
 Emerson, Ralph Waldo 27
 Empedokles 106. 121
 Empfindung 30. 89. 97. 120.
 125. 126. *156ff. 165. 179.
 364. 365
 Empirio-kritizismus 357. *364ff.
 390
 Empirismus 113
 Energetik 122. 123
 Energie 46. 111. 122. 124.
 125. 129
 —, Geistige 123. 124
 —, Erhaltung der 87. 92. *152
 Engels, Friedrich 218
 England, Metaphysik in, im
 20. Jahrhundert 391

Enriquez, F. 366. 392
 »Entelechie« 383
 Entropie, Vermehrung der
 87. 122. 129
 Entwicklung 14. 116. 143
 —, Seelische 31. 288
 Entwicklungsgeschichte der
 höheren Seelen 26
 Entwicklungsidee 210. 215
 Entwicklungslehre, Natur-
 wissenschaftliche 218
 Enzyklopädien 18
 Enzyklopädisten 55
 Epikur 55
 Erdmann, Benno 373
 Erfahrung 75. 86. 88. 91. 92.
 111. 114. 125. 157. 182.
 184
 —, Innere 20. 21. 22.
 —, Kants Theorie der 90
 —, Reine 87. *89. 97. 127
 —, Religiöse 37. 44
 Erfahrungsglaube 185
 Erfahrungsseelenlehre, Deut-
 sche 140. 148
 Erfahrungswissenschaften 12.
 15. 16. 18. 53. 112
 Erfüllungsnotwendigkeit 242.
 252
 Erhaltung der Masse und der
 Energie 87. 92
 Erhaltungsbewegungen 171.
 172
 Erinnerung 30. 47. *176ff.
 Erkenntnis 75. 77. 81. 112.
 147. *182. 183. 292
 —, Begriffliche 15. 77. 315
 —, Gewißheit der 70
 —, Sinnlich-anschauliche 315
 —, Tatsachen- 77
 —, Ursprung der 85
 Erkenntniskritik, Erkenntnis-
 theorie 13. 14. *16f. 18.
 20. 22. 45. 60. 72. 78.
 *84ff. 112. 113. 120. 125.
 220. 356. 387
 Erleben, Unmittelbares 387
 —, Erlebnis 3 53. 57. 61. 184
 —, Ästhetisches 317. 329.
 333. 336. 337. 338. 348
 — in der Dichtung 47. 48. *49
 —, Gegenstand und Inhalt
 des 372
 —, Religiöses 61
 Erlösung 43
 Ermüdung 170f.
 Eros, Philosophischer 8
 Erscheinung 91. 92. 93. 114.
 130. 131

Erscheinungswelt 131
 Erzieher 286. *296ff.
 —, Bedingungen der Mög-
 lichkeit seiner Einwirkung
 auf den Zögling 282
 Erziehung 276ff.
 Ethik 20. 106. 108. 124. *239ff.
 360. 388
 Eucken, Rudolf 353. 382.
 384f. 391
 Eudämonie 9
 Eudämonismus 264
 Euklid 69. 78
 Euripides 52. 61
 Evidenz 54. 60
 — der einfachen Begriffe 13
 —, Mathematische 14
 —, Subjektive 183
 Evolution 14. 46
 — des Universums 42
 Evolutionslehre, Naturwissen-
 schaftliche 218
 Expansion 222
 Experiment 17. 56. 81. 82.
 141. 335. 370
 Experimentalwissenschaften,
 Schluß der 78
 Expressionismus 377

F.

Fallgesetz 81
 Fechner, Gustav Theodor 14.
 15. 118. 130. *144f. 156.
 329. 334. 349. 370
 Feuerbach, Ludwig 115
 Fichte, Johann Gottlieb 6. 15.
 17. 35. 55. 110. 114. 116.
 142. 213. 240. 260. 272.
 273. 361
 Fiedler, Konrad 344. 345
 Fiktionen 366
 Fischer, Engelbert Lorenz 393
 —, Kuno 115
 Flint, R. 206
 Folgern 70
 Form, „formal“ 244. 246. 248.
 249
 Formale Wissenschaften 375
 Formästhetik 321
 Formalismus der Ästhetik
 321f.
 — der Ethik 248. 256
 Form in der Kunst 194. 345
 Formbegriff 71. 96. 111. 122
 Formen der Dinge 72
 — des Erkennens 125
 —, Kräftespiel der, in der
 Kunst 323

- Formprinzipien, Künstlerische 319
 Fortschritt, Gedanke des 211. 212
 Fouillée, Alfred 381
 Frankreich, Philosophische Wechselwirkung zwischen, und Deutschland 353
 —, Metaphysik in, im 20. Jahrhundert 390
 Freiheit 13. 54. 264. 266. 267. 384. 390
 — des Denkens 65
 — des geistigen Geschehens 138
 — des menschlichen Lebens 225
 — des Willens 44. 45
 Freude, Begehrungslose 193. 194. 197
 Friedrich der Große 271
 Fritsch, G. 146
 Fühlen 141, s. auch Gefühl
 Funktion 372
 Funktionsbegriff, Mathematischer 364
- G.**
- Galilei, Galileo 64. 74. 80. 81. 83. 88. 95. 96. 140. 358
 Gall, Franz Joseph 150
 Gattungsbegriff 72. 96
 Gebet 189. 192
 Gebot 243. 246
 Gebundenheit 264
 —, Loslösung des Menschen von der, in Religion, Philosophie und Kunst 34
 Gedächtnis 139. 147. 150. *167ff. 174. 179. 182
 Gedächtnistypen 169
 Gefühl 30. 53. 66. *164f.
 —, Ästhetisches 327
 —, seine Bedeutung in der Musik 346
 Gefühlsglaube 187
 Gefühlslieben 56. 61. 143
 Gefühlswert der Empfindungen und Vorstellungen 167
 Gegebene überhaupt, Das 377
 Gegebenheit, Objektive, der äußeren Wahrnehmung 60
 Gegenstand 53. 57. 89. 91. 114
 Gegenstandsästhetik 321
 Gegenstandstheorie 374. 376
 Gegenwart, Forderungen der, an den Menschen 207. 211
 Gegenwart, Philosophie der 352ff.
 Gehaltsästhetik 323f.
 Gehirn, Beziehungen zwischen, und Seele *149ff. 175
 Gehirmpathologie und -physiologie 146
 Geiger, Moritz 339. 377
 Geist, seine Souveränität 7. 58
 —, Absoluter 234
 —, Identität von, und Natur 13
 —, Spannung zwischen, und Leben 305
 —, seine Unabhängigkeit von der Natur 56
 s. auch Volksgeist
 Geister 188
 Geistesgeschichte 230. 231
 Geisteskrankheiten 149. 150
 Geisteskultur 227. 228. 230
 Geistesleben 149. 213. 217. 233. 234. 235. 236. 237. 262
 —, Überindividuelles höheres 385. 389f. 391
 Geistes Talente, Kultur der 260
 Geisteswissenschaften 14. 20. 21. 60. 67. 82. 96
 —, Begriffsbildung in den 2
 —, Erkenntnistheorie der 368
 —, Funktion der Allgemeinbegriffe in den 4
 —, Verhältnis der, zu den Naturwissenschaften 369
 Gelenke 157
 Geltung, Objektive, der einfachen Begriffe 13
 — des Gesetzes 251
 Gemeinschaft, Sittliche *253ff. 257. 259. *260ff. 264. 265. 268. 273. 288. 301. 304
 Gemeinschaftserhaltung 200. 201
 Generalisation s. Verallgemeinerung
 Genius, Künstlerischer 325. 340
 —, Religiöser 40. 42. 43
 Genugtuung 43
 Genuß, Ästhetischer s. Erleben, Ästhetisches
 Geometrie 69. 77. 86. 97
 Gerechtigkeit 268. 269. 270. 271
 Gesamtauschauung 308f.
 Gesamtleben 230. 231. 233
 Gesamtwissenschaft 11
 Geschehens, Herbarts Theorie des 116
 Geschichte 61. 96
 Geschichte, ethischer Charakter der 236
 —, Gliederung der 229
 —, Philosophie der 206ff.
 —, Positivität der 237
 — als Reich der Freiheit 261ff.
 —, Verhältnis der, zum Leben 221
 —, Wertbezogenheit der 261
 —, zwiefache Art der 226
 Geschichtsforschung, Verhältnis der, zur Geschichtsphilosophie 206. 219
 Geschichtsphilosophie 369. 389
 Geschichtswissenschaft, Erkenntnistheorie der 368
 Geschichtswissenschaften 82. 96
 Gesellschaft 2. 10. 12. 28. 61. 106. 217. 255. 260f. 268
 —, Struktur der 32
 Gesellschaftslehre 217, s. auch Soziologie
 Gesetz 81. 88. 240. 241. 242. 244. 248. 251. 256
 —, Webersches 145. *160
 Gesetzesbegriff 76. 81. 96
 Gesetzeswissenschaften 82
 Gesetzmäßigkeit, Ethische 211. *242f. 253
 Gesetzmäßigkeit des Denkens 66. 116
 — der Erfahrung 92
 — des seelischen Geschehens 136. *137. 140. 145. 192
 — der Welt 103. 106. 116. 178. 180. 192
 Gesinnung Wertmesser sittlichen Handelns 200. 247. 249. 250. 259
 Gestaltung als Wesen der Kunst 342f.
 Gestirnkultus 41
 Gewissen 259
 Gewißheit der Erkenntnis 70. 84. 186
 Gewohnheit 89. 200
 Geyser, Joseph 372. 393
 Glaube 25. 38. *183ff.
 Gleichförmigkeit 4. 29
 —, Satz der 91
 Gleichgewichtssinn 158. 159
 Gleichheit der Rechte und Pflichten 269
 Gleichung, Persönliche 145f.
 Glück 265
 Gnadenwahl 44
 Gnosis 25. 46

Goethe, Johann Wolfgang 35.
47. 49. 50. 51. 52. 55. 259.
260. 264. 318
Götter *189ff. 201
Göttlichen Kräfte, Zusammenfassung der, in einer höchsten 41
Gott 192. 315. 386. 390. 391
—, seine Allmacht und Allwissenheit 137
—, seine Existenz 112
Gottheit 10. 16. 41
—, Vereinigung mit der 25.
40
Gottesbegriff, seine Vertiefung 191
Gottesbeweis 109
Gotteskindschaft 42
Grabmann, Martin 393
Green, T. H. 382
Griechen, Stellung der, in der Geschichte der Philosophie *7. 23. 46. 52. 69.
103
Groos, Karl 338. 342
Groot, Hugo de 11
Große, Ernst 330
Grübeln 181
Grund, Letzter 54
— des Handelns 246
Grundgesetz, Sittliches 241.
*242ff. 255 *257ff. 268
—, —, seine Einseitigkeit und Universalität *247ff. 257
Grundgesetze, Mechanische 383
Grundwissenschaft Rehmkes 377
Güter 66
gut 257
Gut, Höchstes 54
Guyau, Jean Marie 381

H.

Haeckel, Ernst 119. *120. 353.
381
Haller, Albrecht von 49
Hamann, Richard 339
Handeln 242
—, Motive des 199f.
—, Pädagogisches 290. 292
—, Sittliches 250. 259
—, Philosophie des 27
Handlungen 9. 172
—, Technik der religiösen 38.
39
Hankel 80

Hanslik, Eduard 324. 346
Harmonie, Prästabilierete 111
Hartmann, Eduard von 118.
315. 320. 355. 384. 391
Hausegger, Fr. von 342
Hautempfindungen 143. 157.
172
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 6. 14. 15. 53. 55. 57.
99. 110. *114ff. 118. 130.
131. 133. 206. 213. 220.
226. 231. 232. 260. 263.
315. 334. 387. 392
Heilige, Das 62. 386
Hellenismus 104
Helmholtz, Hermann 17. 64.
93. 144. 352. 358
Hemmung, Prinzip der, in der Psychologie 141
Hensel, Paul 252
Herakleitos 8. 52. 55. 98. 106.
107. 108. 109. 121. 133. 135
Herbart, Johann Friedrich 15.
26. 114. *116. 131. 140.
141. 142. 144. 145. 281
Herder, Johann Gottfried 207.
212. 214. 323. 325. 338
Herodot 7. 8
Herrenmensch 388
Hertz, Heinrich 64
Hieronymus 208
Hildebrand, Adolf 345. 348
Hirn, Yrjö 332. 342
Historie s. Geschichte
Historismus 222. 330. 344
Hitzig, Eduard 146
Hobbes, John 13. 18. 55. 138.
139
Hölderlin, Friedrich 49
Homer 52. 61
Humanismus, Der deutsche 212
Humboldt, Wilhelm von 216
Hume, David 6. 13. 14. 20.
57. 83. 85. 86. 87. 88. 89.
93. 112. 139. 358. 378
Husserl, Edmund 371. 372.
*374f. 377. 386
Hypothese 82

I.

Ich des pädagogischen Subjekts 308
—, Empirisches 15. 139
—, Reines 15
—, seine Stellung zum Strukturzusammenhang der geistigen Welt 289

Ich, Spezifisches 372. 384
Ideal des Heiligen 42
— des Lebens 36. 38. 212.
228
Idealbild, Pädagogisches 281.
284
Idealismus der Freiheit 46.
54. 55. 56. 380
—, Deutscher 353. 354. 385
— in der Geschichtsphilosophie 219. 220. 234. 235
—, Objektiver 46. 54. 55. 56.
380. 382
—, Transzendentaler 94. 116.
210. 217
Idealität 94
Idee 8. 291
—, Absolute 110
—, Aristotelische 111
—, Ästhetische 327f.
—, Lockes 86
Ideen, Platonische 76. 110.
114. 115. 133. 314
—, Primitive religiöse 39
Ideenästhetik 322
Identität von Denken und Sein 110
— von Geist und Natur 13
—, Grundsatz der 71. 95
— der Welt 33
Illusion 31
Immanenz der Weltvernunft 42
— der Werte in der Welt 52
Immanenzphilosophie 377
Imperativ, Kategorischer 62.
113. 200. 241. 243. 246. 260
Imperative, Hypothetische 243. 248. 260. 265
Imperialismus 19
Inder 46. 130
Individualität 142. 143
—, Bedeutung der, in der pädagogischen Praxis 280.
299
— der pädagogischen Theorie 278
Individuelle, Das, in der positivistischen Geschichtsauffassung 217
—, — in der Pädagogik 285
Individuen s. Lebenseinheiten
Individuum 180. 217. 251. 252.
255. 260f. 268. 282. 285.
302. 304
— als Objekt der Geisteswissenschaften 368
Induktion 79. *80. 82. 83. 90
Inhalt, „inhaltlich“ 244

Instanzen, Negative 80
 Instinkt 89
 Intellektualismus 142. 231. 266
 Intelligenz 182. 295
 Interesse 167
 —, Subjektives 262
 Intervall in der Musik 331
 Intuitivismus 378. 379
 Irrationalismus 311. 378
 Irrtum 182
 Italien, Philosophische Beziehung von, zu Deutschland 353
 —, Metaphysik in, im 20 Jahrhundert 392

J.

James, William 354. *367.
 379. 382. 391
 Jenseitshoffnung 190
 Jesus s. Christus
 Judentum 46
 Jugend, Vermittlung eines Kulturguts an die 294
 Justinus Martyr 25

K.

Kampf ums Dasein 156. 194.
 198. 218
 Kant, Immanuel 6. 13. 14. 15.
 17. 35. 46. 52. 53. 55. 57.
 62. 69. 75. 85. 86. 87. 90.
 92. 93. 94. 97. 98. 112. 113.
 114. 115. 118. 122. 125.
 126. 127. 128. 129. 133.
 141. 142. 200. 212. 241.
 243. 244. 245. 246. 247.
 248. 250. 253. 256. 260.
 265. 267. 268. 271. 291.
 317. 321. 326. 327. 328.
 338. 341. 346. 357. 358.
 359. 361. 364. 366. 378.
 379. 390
 Kategorien 13. 57. 58. 86.
 127
 —, Teleologische, in der Pädagogik 299
 Kausalgesetz 358. 362. 364
 Kausalität 14. 56. 92. 93. 106.
 112. 113. 125. 127
 Kausalsatz 84. 91. 92. 93
 Kepler, Johannes 64. 96
 Kinästhetische Empfindungen
 *157. 165. 172
 Kind, seine künstlerische Entwicklung 331
 Kirchhoff, Gustav 365

Kirchmann, Julius von 346
 Klassenbegriff 76
 Klassifikation 76
 Klugheit 182
 Körper s. Dinge
 Kohnstamm, Oskar 342
 Kollektive, Das, in der Pädagogik 285. 288
 Konklusion 76
 Konstanz, Prinzip der 122.
 123
 Konstruktion, Mathematische 79
 Kontemplation, Theorie der ästhetischen 338
 Kontinuität 54
 Konzentration 222
 Kosmologie, Griechische 106.
 107
 Kosmopolitismus 389
 Kraft, Begriff der 120
 —, Erhaltung der 87. 92
 Kritizismus 14. 64
 —, Erkenntnistheoretischer 90
 —, Realistischer 357. *361 ff.
 Krösus 8
 Kälpe, Oswald 338. 363. 370.
 372. 382—386
 Künstler 324 f. 339 f.
 —, Typen der 340 f.
 Kultur 239. 260. 305
 —, Gliederung der 59
 —, Philosophie der 387 f.
 —, Zentren der 230
 Kulturbewußtsein 239. 240.
 305
 Kulturgebiete 260. 263. 290
 —, Technik der, als Veranlasser philosophischer Funktionen 59
 Kulturgemeinschaft 282. 286.
 288
 Kulturgut 290. 293. 299
 Kulturleben 262. 269
 Kulturphilosophie 288
 Kultursysteme 32. 65
 Kulturwerte 260. 263. 290.
 369. 387
 Kulturzusammenhang, seine Bedeutung für die Erziehung 283. 301
 Kultus 38. 40. 189 f.
 Künste, Bildende 344 ff.
 Kunst 142. *193 ff. 312. 315
 —, Anfänge der 331
 —, Gemeinsame Stellung von Religion, Philosophie und, zwischen den Zweckzusammenhängen 33 ff.

Kunst, Mißbildungen der 196 f.
 —, Wesen der 341 ff.
 Kunstlehre 10
 Kunstschöne, Das 312. 315.
 320
 Kunstwerk, seine Bedingtheit 196. 324
 —, seine Bewertung 316. 319
 —, seine Form 195
 —, seine Funktion 193
 —, sein Inhalt 194
 —, Das nutzbare 197
 —, Persönliches im 195. 339
 —, sein Wesen 344
 Kunstwissenschaft, Allgemeine 343 ff.

L.

Lagrange, Joseph Louis 64
 Lamprecht, Karl 219. 331.
 389
 Lange, Konrad 320
 Lao-tse 62
 Lassalle, Ferdinand 116
 Leben, Menschliches 30. 218
 — seine Stufen 225. 233
 —, Verhältnis von Wissen und 221
 Lebensanschauung 26
 — in der Dichtung 49
 Lebensbegriffe 55
 Lebenseinheiten, Individuelle 2 f. 10. 28. 32. 56
 Lebenserfahrung 26. 31. 36.
 37. 44. 49. 60. 61. 62. 64
 Lebensführung 61
 Lebensgefühl 30. 49
 Lebensideal 36. 38
 Lebensordnungen 42. 45. *62.
 230
 Lebensphilosophie 11. 28. 116
 Lebensprobleme 9
 Lebensrätsel 7. 17. 23. 25.
 27. 28. *36. 44. 57. 58. 116
 Lebensstufen 31
 Lebenswerte, Kollektive 20.
 27. 31. 33. 56. 61. 62
 Lebenswertung 35
 Lebenszusammenhänge 228 ff.
 —, Verhältnis der, zum Dasein 229
 Legende 30
 Lehrdichtung 49
 Lehrer s. Erzieher
 Lehrplan 306
 Lehrsatz 78

- Leib, Beziehungen zwischen, und Seele 145. 188
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 6. 13. 15. 24. 45. 53. 55. 75. 111. 112. 120. 122. 123. 133. 138. 211. 321. 374
 Leichtgläubigkeit des Kindes 185. 186
 Leid 188. 198
 Leidenschaften 13. 61
 Lessing, Gotthold Ephraim 26 52. 344. 345. 348
 Liebe 254
 Lindsay, James 392
 Linke, Paul F. 242. 377
 Leonardo da Vinci 345
 Lipps, Theodor 21. 323. 324. 336. 343. 345. 348. 372
 Literatur, Verknüpfung von Philosophie und 26
 Liturgie 41
 Locke, John 6. 13. 14. 53. 78. 86. 358. 378
 Logik 60. *68 ff.
 —, Algebraische 75. 95
 Logikkalkül 75
 Logoslehre 25
 Lombroso, Cesare 341
 Lotze, Rudolf Hermann 14. 15. 79. 145. 338. 386
 Lucretius Carus 49. 55
 Lust 164. 165. 166. 167. 188
 Luther, Martin 192. 253. 254
- M.**
- Mac Gilvary, E. B. 366
 Mach, Ernst 63. 97. 119. 120. 125. 361. 380
 Macht, Machtpolitik 270
 Maeterlinck, Maurice 27. 64
 Magie 43
 Maier, Heinrich 372. 373
 Maine de Biran, François Pierre Gautier 55
 Mannigfaltigkeit, Sinnliche 46
 Marbe, Karl 372
 Marburger Schule 358
 Mark Aurel 27
 Martianus Capella 18
 Marty, Anton 372
 Marx, Karl 116. 218
 Maschinentheorie 384
 Masse 111. 120
 —, Erhaltung der 87. 92
 Massenbewegungen 217
 Material des Willens, „material“ 244. 245. 246. 248. 249
 Materialismus 55. 56. 355
 — in der Geschichtsphilosophie 217. 218
 Materie 46. 111. 113. 120. 127
 — der Empfindung 125. 127. 128. 129
 —, Erhaltung der 87. 92. 362
 —, Verhältnis von, und Seele 150
 Mathematik 56. 71. 75. 79. 81. 95. 105
 —, Identifizierung von, und Naturwissenschaft in der Marburger Schule 359
 Maxime, Subjektive 243. 248. 260. 265
 Mayer, Robert 64
 Mechanik, Anwendung der, zur Bestimmung des Wesens der Philosophie 13
 Medizinmann 38. 189
 Meinong, Alexius 363. 370. 372. 374. 376
 Meinung, Öffentliche 61
 Mensch, Der einzelne 271. 273
 —, seine Sinne 161
 —, Sein Studium als wahre Philosophie 20. 27
 — als Subjekt des Sittengesetzes 253
 —, sein Verhältnis zur Geschichte 226
 Menschenseele 253
 Menschheit 273
 Menschheitsgeschichte 230. 231
 Messen des Seelischen 141. 142. 144
 Messer, August 244. 363
 Metaphysik 10. 11. 12. *13. 19. 20. 23. 28. *54 ff. 63. 70. 84. *98 ff.
 —, Abneigung gegen die 379 f.
 —, Allgemeine Definition der 100
 —, Aufgabe der philosophischen 129
 — des 20. Jahrhunderts 382 ff.
 —, Dialektische 107 ff.
 —, Drei Entwicklungsstufen der 102
 —, Kritische 112 ff.
 —, Naturwissenschaftliche 119 ff.
 —, Poetische 106 f. 117 f.
 —, Verhältnis von, und Logik bei Aristoteles 72
 Methode zur Bestimmung des Wesens der Philosophie aus dem historischen Tatbestande 2
 — — — — —, Vergleichende 5
 —, Abgrenzung der Philosophie durch das Merkmal der 13
 —, Analytische 81
 —, Entwicklungsgeschichtliche, in der Ästhetik 329
 —, Induktive 83
 —, Konstruktive, der Philosophie 13. 14
 —, Metaphysische, der deutschen Spekulation 14 ff.
 —, Psychologische, in der Ästhetik 333 ff.
 —, Transzendente, der Philosophie 14
 Methodenbegriffe 76
 Methodenlehre 68. 71. *83. 84. 373
 metodo compositivo 82
 — risolutivo 81
 Meumann, Ernst 338. 339. 343. 344. 371
 Meyer, Theodor 344. 348
 Michelangelo Buonaroti 46
 Milieu 30. 217
 Milieutheorie in der Ästhetik 332
 Mill, James 20
 —, John Stuart 20. 63. 72. 73. 83. 95
 Minucius Felix 25
 Mittel 262
 Mittelalter 209
 Mittelbegriff 72. 73. 79. 80
 Möbius, Paul 341
 Möglichkeit, Ob und wie der 245
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin 52
 Monade 111
 Monarchien, Die vier 208
 Monismus *381 f. 391
 Monotheismus 192. 201
 —, Ethischer, der Freiheit 42
 — in der griechischen Kosmologie 107
 Montaigne, Michel 27
 Montesquieu, Charles Secondat de 11. 212
 Moore, G. H. 377. 388
 Moral s. Sittlichkeit
 Moralphilosophie 113

Motiv in der Dichtung 48. 50
 —, Sittliches 246
 Müller, G. E. 370. 371
 —, Johannes 144
 Münch, Fritz 267
 Münsterberg, Hugo 361. 388
 Musik, Anfänge der 330
 Musikwissenschaft 346
 Muskeln 144. 157
 Muttersprache 294
 Mysterien 40
 Mystik 25. 26. 28. 42. 44. 45.
 105
 Mythos 30. 40. 103. 105

N.

Nachahmungstheorie, Ästhe-
 tische *318 ff. 338. 346
 Nacherleben 3. 29. 47
 Nachschaffen des Kunstwer-
 kes 339
 Nächstenliebe 271
 Namengebung 4. 21. 22
 Nationalität, Idee der 214
 Natorp, Paul 359. 360. 387. 389
 Natur, Abweichungen der
 Kunst von der 345
 —, Ästhetische Betrachtung
 der 197 f.
 —, Gestaltung der, durch
 Wahrnehmung und Den-
 ken 358 362
 —, Identität von, und Geist 13
 —, Stellung des Individuums
 zur 368
 Naturalismus 55. 56. 321
 — in der Geschichtsphiloso-
 phie 219. 220. 231. 234 235
 — in der Psychologie 371
 Naturerkennen 90
 Naturgesetz 71. 73. 76. 78. 84.
 88. 127. 241. 365
 Naturphilosophie 8. 82. 96.
 108. 113. 115. 120. 122. 387
 Naturrecht 113. 133
 Naturschöne, Das 312. 314.
 320
 Naturvölker, Kunst der 330.
 331
 Naturwissenschaft, Identifi-
 zierung der, mit Mathema-
 tik in der Marburger Schule
 359
 —, Verhältnis der, zu den
 Geisteswissenschaften 369
 Naturwissenschaften 10. 11.
 12. 13. 19. 21. 29. 60. 82.
 90. 96. 106. 112. 277. 279

Naturwissenschaften, Prinzi-
 pien der 92
 —, Verhältnis der, zur Ge-
 schichtsphilosophie 218
 —, — —, zur Psychologie
 137. 143
 Negation 213
 Nelson, Leonard 358
 Neokritizismus 357. *361 ff.
 Neovitalismus 383. 390
 Nervensystem 143. 149. 151.
 152. 154. 155
 Nervenzustände, Anomale 39
 Neukantianismus *357 ff. 376.
 386. 388. 390
 Neuplatoniker, Neuplatonis-
 mus 25. 46. 98. 104. 315
 Neuthomismus 392 f.
 Neuzeit 228
 —, Auffassung der Geschichte
 in der 208
 Newton, Isaak 64. 82. 139.
 140
 Nichtwirklichkeit 184. 185
 Nietzsche, Friedrich 27. 35.
 64. *118. 254. 263. 271. 325.
 340. 352. 353. 366. 388
 Nikolaus Cusanus 45
 Norm 361. 387
 Normen, Ästhetische 313. 314.
 316 325 327. 336
 — des Denkens 69. 71. 291
 Notwendigkeit, Logische 72.
 85. 88. 103. 107. 114
 —, Reale 72
 Nutzen, Subjektiver 262

O.

Oberbegriff 80
 Obersatz 74. 78. 79. 80
 Objekt 91. 92, s. auch Gegen-
 stand, Ding
 Objektivismus, Ästhetischer
 343
 Objektivität 360. 361. 376
 — der ethischen Gesetzlich-
 keit 242
 —, Mangel an, der pädago-
 gischen Theorien 278
 Oesterreich, Traugott Kon-
 stantin 372. 386. 387
 Offenbarung 43
 Ohr, sein Bau und seine
 Funktion *158. 160
 Ontologie, Dialektische 112.
 114. 120
 Opfer 43. 189

Ordnung, Gesetzmäßige, der
 Tatsachen 56
 —, Sittliche 224
 Ordnungslehre Drieschs 377
 Organempfindungen 159
 Organisationen des Wissens
 und äußeren Handelns 33
 Organische, Das, sein Be-
 griff 214
 Organismen 383. 384
 Organismus 217
 —, Verhältnis des, zur Seele
 155. 164
 Organon 68. 69
 —, Neues 80
 Origenes 25
 Ornament 331
 Ostwald, Wilhelm 119. 120.
 *122. 387
 Otolith 158

P.

Pädagogik 276 ff.
 —, Individual- und Sozial-
 301
 Pantheismus 56. 210
 Pantheismus 13. 52. 56. 210.
 219 381 f. 383
 Parallelismus von Seele und
 Gehirn 151 ff.
 — des Geschehens 225
 —, Psychophysischer 384
 Parapsychologie 372. 391
 Pascal, Blaise 62
 Paulsen, Friedrich 247. 381
 Peirce, Charles 367
 Peripatetiker 10
 Permanenz, Prinzip der 80
 Perseveration 168
 Persönlichkeit, Sittliche *250 ff.
 257. 259. *260 ff. 264. 265.
 268. 273. 289. 298. 301
 —, Souveränität der 56
 Persönlichkeiten, Bewertung
 der großen, durch den Posi-
 tivismus 217
 —, Verkörperung der Po-
 sitivität des Geschehens
 durch die großen 237
 Persönlichkeitslehre 27
 Personalität, Göttliche 56
 Pflicht 200. 247. 249. 260.
 262. *266 ff. 270. 273
 Pflichtbewußtsein 249. 250.
 258. 260. 262. 268
 Phänomen 14. 21. 29
 Phänomenalismus 19. *374 ff.
 388

Phantasie 51. 136. 139. 163. 177. 368
 Phantasiebild 30
 Philosophenschulen, Griechische 10
 Philosophie, Aristoteles' Einteilung der 9
 —, Begriff der, bei Aristoteles 9
 —, — —, in der sokratisch-platonischen Schule 8
 — als Erkenntnistheorie 16. 356
 — als Erkenntnis des Zusammenhangs und der Gliederung der Wissenschaften 17
 —, —, Unmetaphysische Bestimmungen des 16
 —, —, Konstruktive Methode zu seiner Bestimmung 13
 —, Formale Züge der 6
 — als Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft 23f. 29
 —, Gemeinsame Stellung von Religion, Kunst und, zwischen den Zweckzusammenhängen 33ff.
 — der Geschichte 206ff.
 —, Wesen der, Historisches Verfahren zur Bestimmung des 6ff.
 —, Inhaltliche Übereinstimmungen in den verschiedenen Systemen der 7
 — als Kultursystem 64ff.
 —, Der Name 1. 5. *7. 23. 24. 25. 26
 —, Positive 18
 —, Schul- und Weltbegriff der, nach Kant 17
 — als allgemeine Theorie des Wissens 60
 — als universale Wissenschaft 6. 15. 18
 —, Unterordnung der, unter die Religion 12
 —, Verhältnis der, zu den Einzelwissenschaften 6. 10. 11. 12. 63
 —, Wechselwirkung von Dichtung und 51f.
 —, Wesen der *1. 8. 12. 13. 22f.
 —, — —, Schluß auf das, aus den Einzelercheinungen 4

Philosophie als Wissenschaft der inneren Erfahrung 20
 — als Zusammenfassung aller Wissenschaften 18
 — als Zweckzusammenhang in der Gesellschaft 32
 Phrenologie 150
 Physik, Exakte 357. 359. 365
 Physiker, Ionische 106. 121
 Physiologie 123
 Pichler, Hans 248. 249
 Platon 6. 8. 9. 10. 17. 24. 28. 55. 62. 71. 73. 76. 81. 95. 96. 105. 109. 110. 113. 114. 133. 139. 192. 202. 228. 240. 271. 314. 316. 317. 321. 322
 Platonismus 46. 208. 233
 Plotin 315
 Pluralismus 383. 391
 Poincaré, Henri 97. 363
 Politik 10
 Porphyrios 25
 Positivismus 19. 21. 23. 55. 56. 64. 99. 210. 211. 216. 380. 387. 392
 —, Erkenntnistheoretischer 87. 88. 89
 — Partikularer 100
 Potentialität, Sittlich-personale, Potentialcharakter 251. 252. 255
 Prädikat, seine Quantifikation 75
 Prämisse 70. 74. 75. 76. 77. 83
 Pragmatismus 354. 357. *366f. 380
 Priester 38. 189
 Prinzip des Beharrens 124
 — der Beziehungen der Wissenschaften 19
 — der Denkökonomie 88. 125. 127. 130
 — der Konstanz 122
 —, Teleologisches, der Weltbetrachtung 17
 — des Universums 15
 Prinzipien des Naturerkennens 90. 92
 Proklos 25
 Propheten, Jüdische 192
 Prophetentum 40
 Psychoid 383
 Psychologie 20. 21. 28. 69. 70. 71. 84. 85. 113. 124. *135ff. 220. *370ff.
 — des Denkens 371
 —, Deskriptive 29

Psychologie, Soziale 32
 —, Stellung der experimentellen, zur Erziehung 278. 283. 295. 300
 —, Verhältnis der, zu den Naturwissenschaften 137
 —, Wert der, nach der Marburger Schule 360
 —, — —, nach dem Empiriokritizismus 365
 Psychologismus 372
 Psychophysik 144f. 370
 Psychoplastik 331
 Pyrrho 105
 Pythagoras 7. 24. 96. 98
 Pythagoreer 10. 52. 71. 106. 109

Q.

Quantifikation des Prädikats 75
 Quetelet, Lambert Adolphe Jacques 217

R.

Racine, Louis 52
 Radbruch, Gustav 267
 Raffael Santi 35
 Rangordnung der Bildungsgüter 296
 — des geschichtlichen Lebens 262. 269
 — der Kulturgebiete 291
 Ranke, Leopold von 216
 Rasse 217
 Rationalismus 44. 113. 210. 315. 317
 Raum 82. 86. 113. 125. 128. 365
 Reaktionszeit 145
 Realbehauptung 77. 78
 Realismus 74
 —, Kritischer 357. *361ff.
 —, Neuplatonischer 377
 Realität 14. 19. 20. 21. 58. 59. 60. 89. 90. 125. 359. 360. 361
 —, Schein der, in der Dichtung 47
 Recht und Pflicht *267ff. 270
 — und Sittlichkeit 199
 Rechtsgrund 246
 Rechtswissenschaft, Allgemeine 11
 Reflexbewegungen 172

Reflexion 14
 Reformation 208
 Regel 31
 —, Definitorische 76
 — des Lebens 31. 53. 57.
 62
 —, Technische 243
 Regelmäßigkeit 4 29. 32
 Rehmke, Johannes 377
 Reinach, Adolf 376
 Reinke, Johannes 383
 Reiz 97. 144. 160. 174
 Relationen, Kausale 57
 Relativismus 58
 —, Positivistischer 388
 Relativitätstheorie 87. 125.
 383
 Religion 3f. 142. *187ff.
 —, Begriff der 37
 —, Stellung von Kunst, Philo-
 sophie und, zwischen den
 Zweckzusammenhängen
 33ff.
 Religionen, Verschiedenheit
 der 191
 Religionsphilosophie 384. 386.
 387
 Religiosität 38. 45. 61. 385.
 391
 —, Beziehung von Philoso-
 phie und 26. 53. 54
 —, Christliche und indische
 43
 Renaissance 104. 106. 208
 Renouvier, Charles 363. 390
 Reproduktion 29. 168
 Resultantenbildung, Gesetz
 der 166
 Rhetorik 68
 Rhythmus 337
 — der Arbeit 330
 — des Geschehens 224. 225
 Richtigkeit, Objektive 183
 Rickert, Heinrich 96. 220.
 241. 255. 261. 361. 369.
 388
 Riegl, Alois 333
 Riehl, Alois 362. 380
 Rindenfelder, Motorische 146
 Roettecken, Hubert 343
 Romantik 104. 213. 320. 323.
 325. 338
 Rothe, Richard 115
 Rousseau, Jean Jacques 35.
 142. 187. 346
 Royce, Josiah 382
 Rubner, Heinrich 153
 Russell, William 377. 388
 Ruskin, John 27

S.

Sage 30
 Satz 70. 71. 74. 77. 179
 Schaffen, Künstlerisches 30.
 339
 Schein, Ästhetischer 320
 Scheler, Max 376. 386
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph 14. 15. 55. 114.
 118. 131. 144. 231. 315.
 334. 379
 Schematismus 4
 Schiller, Friedrich 35. 49. 50.
 51. 52. 247. 248. 260. 262.
 320. 323. 340. 341
 —, F. C. S. 367. 392
 Schlegel, Wilhelm August
 und Friedrich 50
 Schleiermacher, Friedrich
 Daniel Ernst 14. 15. 55. 310
 Schluß 68. 70. 74. 75. *77f.
 80. 83
 —, Mathematischer 79
 Schlußfiguren 73. 75. 79
 Schlußfolgerungen 74
 Schlußformen 70
 Schlußlehre 78ff.
 Schlußprinzip 72
 Schmarsow, August 332. 345
 Schmerzsin 158
 Schöne, Schönheit 314. 315.
 316. 318. 319. 321. 328
 Schöpfer 46. 56
 Schöpfung 43
 Scholastik 44. 45. 111
 Schopenhauer, Arthur 14. 15.
 28. 46. 57. 99. *117. 122.
 128. 130. 134. 142. 241.
 245. 249. 252. 256. 315.
 339. 341
 Schriften, Heilige 25. 41
 Schule 306
 —, Badische oder südwest-
 deutsche philosophische
 361
 —, Deutsche spekulative 5
 —, Historische 213. 214
 —, Marburger 358ff.
 —, Schottisch-englische psy-
 chologische 20
 —, Stoisch-römische 27
 Schwarz, Hermann 386
 Seele 16. 25. 26. 39. 109. 143.
 *150ff. 164. 203
 —, Angeborene Funktionen
 der 358
 — als Verkettung von Funk-
 tionen 371

Seele, Identität der, mit dem
 Brahman 43
 —, Liebesgemeinschaft der,
 mit dem Göttlichen 42
 —, Parallelismus von, und
 Gehirn 151ff.
 —, Sitz der 146. 150
 —, Verhältnis von, und Kör-
 per 390
 Seelenglaube 41
 Seelenleben 28. *29. 49. 54.
 135. 142. *156ff. 383. 390
 —, Beziehung der Erhaltungs-
 und Spielbewegungen zum
 172
 —, Gesetzmäßigkeit des 138f.
 140. 171
 Seelenvermögen 140
 Seelenzellen 120
 Seelenzustände, Nexus der
 13. 14
 Seelischer Zusammenhang 14
 Sehen in der Ästhetik 333
 —, Theorie des 162
 Sein, Das 10. 13. 54. 57. 106.
 107. 110. 116. 122. 218. 263
 —, Gedanke des 209
 Seinsbegriff 110. 114
 Seinsfassung in der geisti-
 gen Welt 280. 285. 287*291
 Seins-Gesetz 241. 242
 Seinsinhalte 241. 242
 Selbigkeit der Wirklichkeit 33
 Selbstbesinnung 60
 Selbsterhaltung 124. 156. 193.
 198. 304
 Selbstverantwortlichkeit 265.
 266. 273
 Selektion 367
 Semper, Gottfried 331. 345
 Seneca, Lucius Annaeus 12
 Sensualismus 53
 Sensualistische Psychologie,
 Französische 139
 Sextus Empiricus 105
 Shaftesbury, Anthony Ashley
 Cooper Graf von 55
 Shakespeare, William 48. 52
 Sigwart, Christoph 373
 Simmel, Georg 358. 366. 367.
 369. 387
 Sinnenwelt 15. 87. 106
 Sinneseindruck 89. 146. 155.
 164. 166. 182
 Sinneserfahrung 74. 81. 83.
 88. 90. 358. 359. 360. 362.
 364
 Sinnesorgane 151. *156ff.
 Sinnesphysiologie 143

Sinnestäuschung 176
 Sinnlichkeit 86. 93. 327
 Sinnzusammenhang der Wirklichkeit 384f.
 Sittengesetz s. Gesetzlichkeit, Sittliche
 Sittlichkeit *198ff. 240. 247
 — und Recht 199
 — und Religion 191. *201
 Skepsis, Skeptizismus 53. 89. 105
 Skeptizismus, Irrationalistischer 380
 Smith, Adam 20
 Soergel, H. 346
 Sokrates 7. 8. 9. 108. 109
 Solger, Karl Ferd. 315. 320. 334
 Sollen 241. 244. 252. 255. 256. 263
 —, Rangordnung des 62
 Sollensbestimmung in der geistigen Welt 280. 285. 287. 291
 Sollensgesetz 241. 242
 Sollensinhalte 242
 Solovjov, Wladimir 392
 Sophisten, Sophistik 7. 28. 52. 108
 Sozialismus 388
 Soziologie 19. 217
 — der Kunst 332
 Spencer, Herbert 225. 330. 342
 Spengler, Oswald 105. 225. 333. 389
 Spiel, seine Beziehung zur Kunst 194. 341
 Spielbewegungen 171f.
 Spinoza, Benedikt 6. 13. 45. 46. 52. 55. 57. 62. 109. 124. 138. 156. 192
 Spiritualismus 390. 392
 Sprache 179
 —, Bedeutung der, in der Erziehung 282. 283
 Sprachpsychologie 372
 Sprachzentrum 146
 Staat, Philosophisches Denken über den 106
 —, seine sittliche Bedeutung 270ff.
 Staatslehre 11
 Stein, Heinrich von 342
 Stern, William, L. 372
 Stoa 27. 54. 55. 62
 Stoff, Gegensatz von, und Formkraft in der Architektur 345
 — in der Kunst 194
 Stoffbegriff 111. 120

Stoffwahl in der Pädagogik 292. 297. 303
 Strafe 199
 Strauß, David 115
 Streit, Dialektischer 68
 Struktur, Psychische 30
 —, —, Einordnung der Funktion der Philosophie in die 31
 — der Weltanschauung 36
 Struktureinheit des individuellen und des Gemeinschaftslebens 3
 Strukturgesetz der Kulturgebiete 291
 Strukturzusammenhang der geistigen Welt 284. 287. 289. 291
 Stufen, Drei, des geschichtlichen Werdens 216
 Stumpf, Carl 330. 363. 370
 Subjekt 57. 253
 —, Verhältnis des, zur Welt 58
 Subjektivität der Dinge 214
 —, Freiheit der ethischen Gesetzlichkeit von 251. 253
 Subjektbegriffe 1. 5
 Subjektionsbezogenheit 240. 241. 243. 244. 250. 252. 253. 255. 258. 259
 Substanz 14. 16. 92. 106. 111. 113. 116. 122. 124. 125
 Substanzialität 93
 Subsumtion 72. 79
 Sündenfall 43
 Suggestivfragen 176
 Sulzer, Johann Georg 317
 Syllogismus 70. 72. *73f. 75. 79. 80. 81
 Symbole 40. 42. 43
 Syntagmen 228ff.
 Synthese 82
 System realer Begriffe 74
 — der Werte *255ff. 262. 263. 268
 Systematik des Denkens 178
 Systeme der Kultur 32
 —, Mangel an, in der gegenwärtigen Philosophie 355
 —, Philosophische 6. 11. 24. *54. 77
 —, —, ihr Zusammenhang 7

T.

„Tabelle der Anwesenheit“ Bacons 80
 Tafel der Urteile 77
 Taine, Hippolyte 332

Takt in der Musik 330
 Tastlähmung 175
 Tastsinn 157
 Tatwelt 227. 231
 Technik 277. 279
 — in der Dichtung, Typen der 50
 — der religiösen Handlungen 39
 Temperatursinn 158
 Tetens, Johann Nikolaus 140
 Thales 24
 Theismus 380. 381. 383. 386. 392
 Theologie 25
 Theorie der Pädagogik 277
 — der Theorien 60. 66. 69
 Thomas von Aquino 42. 43. 45
 Tier, seine Sinne 161
 Tod 188
 Tolstoj, Leo Graf 27. 64. 349
 Topik 68
 Trägheit, Gesetz der 139
 Transzendenz 56. 61
 Transzendenzproblem 361
 Traum 39. 181
 Trieb 30. *165
 —, Spekulativer 100. 101. 106. 119
 Triebleben 61
 Troeltsch, Ernst 385
 Tugenden 9
 Turgot, Anne-Robert-Jacques 18
 Typen der metaphysischen Systeme 55
 — der philosophischen Systeme 380
 — der religiösen Weltanschauung 42
 — des seelischen Lebens 300. 306

U.

Übung *169f. 174
 Unbewußte, Das 372
 Universalität der Philosophie 6. 13. 23
 — des sittlichen Grundgesetzes 247
 Universitäten 16. 24
 Universum 12. 14. 15. 90
 —, Evolution des 42
 — s. Welt
 Unlust 164. 165. 166. 167
 Unsichtbare, Das Eine 41
 —, Das, Verkehr mit ihm 38. 40. 41. 42

Unsterblichkeit 25. 390
 — der Seele 109. 112
 Unsterblichkeitsbeweise 109.
 110. 133
 Unterbegriff 80
 Untersatz 74
 Ursache 30. 54. 57. 72. 93
 —, Letzte 57. 111
 Urteil, Erkenntnis- 70. 75. 76.
 86. 90. 91. 326
 —, Ästhetisches 326. 329
 Urteile, Tafel der 77
 Urteilen 65. 70
 Urteilslehre 75
 Utitz, Emil 343. 344. 377

V.

Vaihinger, Hans 366. 387
 Varisco, Bernardino 392
 Vaterlandsliebe 272
 Vernunftprinzipien, Aprio-
 rische 385
 Vedānta 43. 130
 Veränderung, Empfindungs-
 fähigkeit für 161
 —, Gedanke der 209. 232
 Verallgemeinerung 71. 81
 Verantwortlichkeit, Mensch-
 liche 25
 Vergangenheit, Bedeutung
 der, für den Kulturmen-
 schen 207. 211
 Vergeltung 43
 Verhalten, Ästhetisches 338
 Vernünftigkeit des Weltpro-
 zesses 106
 Verkehr, Religiöser 40. 44
 Vernunft, Göttliche 25
 —, Menschliche 10. 86. 88.
 89. 140. 210. 228
 Verstand 14. 41. 86. 93. 139.
 140. 147. 150. 182. 327
 Verstehen der Individualität
 des Zöglings 298f.
 Verworn, Max 331
 Vico, Giovanni Battista 211.
 225
 Vielheit 125
 Vincenz von Beauvais 18
 Vischer, Friedrich Theodor
 115. 315. 334
 Vision 39
 Vivisektion 252
 Vitalismus 87
 Völkerpsychologie 217
 Volk 272ff.
 Volkelt, Johannes 325. 326.
 *335. 338. 362. 380. 382. 386

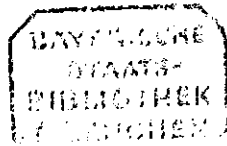
Volksgeist 214
 Voltaire, François-Marie
 Arouet de 57. 207. 212
 Voluntarismus 142. 381
 Vorländer, Karl 244
 Vorstellung 85. 86. 91. 93.
 137. 140. 141. 146. 147.
 *163. 165. 179. 181. 184.
 185. 365
 —, Abstrakte 177

W.

Wahlverwandtschaft 120
 Wahrheit 24. 182. 183. 367
 Wahrheiten, Ewige 45
 Wahrnehmung 30. 60. 65. 88.
 90. 93. 94. 140. *173ff. 179.
 184. 185. 358. 359. 360.
 362. 364. 374. 378
 Wallaschek, Richard 330
 Weber, Ernst Heinrich 144
 Webersches Gesetz 145. *160
 Wechselwirkung der Dinge
 92. 93
 — von Seele und Körper
 151f. 384
 Wegelin 207
 Weissagung 190. 192
 Weiße Chr. H. 386
 Welt 386. 391f.
 —, Äußere 14. 21. 65. 90
 —, Einheit der 103
 —, Gesetzmäßigkeit der 103
 —, Teleologische Verfassung
 der 41
 —, Übersinnliche 111. 115
 Weltanschauung 24. 25. 34.
 35. *36. 380
 —, Evolutionistische 218
 —, Philosophische 44. 45.
 *52ff. 59. 60. 63. 66. 67.
 84. 101. 102. 109. 131
 —, Religiöse *37ff. 104. 108
 —, Tendenz der Dichtung
 zur 50
 Weltauffassung, Teleologi-
 sche 10. 41
 Weltbegriff 66
 Weltbild 36. 224. 358. 359.
 360. 363
 Weltepochen 225
 Welterkenntnis 12. 44. 54.
 60. 103
 Weltgeschichte 230
 Weltgrund 15. 17. 54. 111.
 315. 382
 Weltkultur 209
 Weltliebe 254

Weltproblem 7. 12. 129
 Welträtsel 17. 23. 25. 27. *36.
 44. 57. 58. 100
 — Haeckels 120
 Weltseele 381
 Weltvernunft, Immanenz der
 42
 Weltzusammenhang 14. 15.
 17. 52. 54
 Weltzweck 66
 Werden, Das 122. 218
 —, Gedanke des 209
 Werkzeughypothese 154
 Wert 56. 57. 244
 —, Ästhetischer 313. 347
 — der Dinge 33. 53
 —, Höchster 17. 54. 57
 — des Lebens 12
 —, Objektiver ethischer 241.
 *255ff. 261. 263. 271. 273
 Wertbegriff 361
 Werte in der Welt, Imma-
 nenz der 52
 —, Objektive 54. 66
 Wertgesetzlichkeit, Sittliche
 250. *255ff.
 Werttheorie 387
 Wesenheiten, Unveränder-
 liche 8. 70. 72
 Wesensbegriff 70
 Wesensbildung 228
 Widerspruch, Satz des 69.
 71. 130. 358. 373
 — als Mittel des Fortschritts
 213
 Wiedergeburt 42
 Wiederholung 169
 Wilde, Oskar 320
 Wille 9. 31. 54. 57. 118. 120.
 128. 147. 243. 244. 245. 295
 —, Freiheit des 44. 45. 54.
 138
 Willen, Gegenseitige Bindung
 der 62
 Willensaufgegebenheit 241.
 242
 Willenshandlung 30. 31. 33.
 42. 53. 54. 57. 66. *165
 Willensleben 143
 Willkür, Willkürlichkeit 242.
 264. 268
 Winckelmann, Johann Jo-
 achim 345
 Windelband, Wilhelm 239.
 353. 361. 369. 386. 388
 Wirklichkeit 4. 10. 14. 16.
 17. 21. 35. 54. 56. 58. 103.
 110. 111. 112. 114. 130.
 176. 184. 185. 213. 214.

218. 227. 261. 263. 271.
358. 359. 361. 362. 363.
364. 365. 366. 378. 379.
381. 384. 385
Wirklichkeit, Selbigkeit der
33
Wirklichkeitserkenntnis 30.
33. 54. 56. 57
„Wirklichkeitslehre, Neue“
366
Wirkung 54. 93
Wirkungswerte 62
Wirtschaftsleben 262
Wissen 8. 9. 10. 19. 24. 25.
32. 85. 186
—, Allgemeine Lehre vom
59. 60
—, Beweisbares 69
—, Einheitlichkeit des 130
—, Theorie des 13. *16
—, Verhältnis von Leben
und 31
— vom Wissen als Aufgabe
der Philosophie 16f. 66
Wissenschaft, Exakte 359
—, Verhältnis von, und Lo-
gik 71
—, Wesen der 240
Wissenschaftslehre, Allge-
meine 69. 84. 240
Wohlgefallen, Ästhetisches
193. 197. 326f.
- Wölflin, Heinrich 332. 333.
345
Wollen 241. 244. 252. 257.
260. 262
Woodbridge, J. E. 366
Worringer, W. 324. 333
Wort 179
Wunder 39
Wundt, Wilhelm 147. 355.
356. 370. 371. 372. 373. 381.
382. 389
- X.**
- Xenophanes 98
Xenophon 8
- Z.**
- Zarathustra 192
Zarathustrareligion 46
Zauber, Zauberer 38. 190
Zeit 82. 86. 92. 93. 94. 113.
125. 128. 212. 365
Zeller, Eduard 81. 115
Zeno von Elea 107 108. 109
Zeno von Kiton 202
Zerstreuung 167
Ziehen, Theodor 365. 371.
380
Zielstrebigkeit 30. 31
- Zimmermann, Robert von
321
Zivilisation 227. 228. 230
Zögling 286. 287. 288. *296ff.
301
—, Bedingungen der Mög-
lichkeit des Einwirkens des
Erziehers auf den 282
Zufall 390
Zusammenhang des Bewußt-
seins 15
—, Seelischer 14. 15. 26. 46
—, Teleologischer 24. 40. 41.
54
— der Welt 14. 15. 28. 38. 52
Zusammenhangsurteil 76
Zwang 199. 267
Zwangsvorstellung 181
Zweck, Zweckbestimmung 9
10. 14. 31. 34. 56. 57. 62.
66. 279
— des Lebens 12
—, Letzter 17. 58
—, Sittlicher 246. 262
Zweckgedanke 53
Zweckmäßigkeit ohne Zweck
328
Zweckzusammenhang in der
Philosophie 24. 65. 66
— der Wirklichkeitserkennt-
nis 30
Zweifel 12



DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. PAUL HINNEBERG

bietet die besten Einführungen in die Hauptwissensgebiete in den inhaltlich vollständig in sich abgeschlossenen und einzeln erhältlichen Bänden. Geh. u. geb.

Bisher sind erschienen:

Aus den geisteswissenschaftlichen Kulturgebieten

Die allgem. Grundlagen der Kultur der Gegenwart. (I, 1.) 2. Aufl. M. 18.—, M. 20.— Bearb. von: W. Lexis, Fr. Paulsen, G. Schöppa, A. Matthias, H. Gaudig, G. Kerschensteiner, W. v. Dyck, L. Pallat, K. Kraepelin, J. Lessing, O. N. Witt, G. Göhler, P. Schlenker, K. Bücher, R. Pietschmann, F. Mülkau, H. Dieis.

Religion. Philosophie.

Die Religionen d. Orients u. d. altgerman. Religion. (I, 3, 1.) 2. Aufl. M. 10.—, M. 10.— Bearb. von Edv. Lehmann, A. Erman, C. Bezold, H. Oldenberg, I. Goldziher, A. Grünwedel, J. J. M. de Groot, H. Haas, Fr. Cumont-Gehrich, A. Heusler.

Geschichte der christlichen Religion. Mit Einlgt.: Die israelitisch-jüdische Religion. (I, 4, 1.) 3. Aufl. [In Vorbereitung.] Bearb. von J. Wellhausen, A. Jülicher, A. Harnack, A. Bonwetsch, K. Müller, F. K. Funk, E. Troeltsch.

Systematische christliche Religion. (I, 4, 2.) 2. Aufl. M. 6.60, M. 12.—, Bearb. von E. Troeltsch, J. Fohle, J. Mausbach, C. Krieg, W. Herrmann, R. Seeberg, W. Faber, H. J. Holtzmann.

Allgemeine Geschichte der Philosophie. (I, 5.) 2. Aufl. M. 18.—, M. 26.—, Bearb. von: W. Wundt, H. Oldenberg, W. Grube, T. Inouye, H. v. Arnim, Cl. Baeumer, I. Goldziher, W. Windelband.

Systematische Philosophie. (I, 6.) 3. Aufl. Bearbeitet von: W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt.

Aus den mathematischen und naturwissenschaftlichen Kulturgebieten

Die mathematischen Wissenschaften.

(Band I.) Abteilungsleiter und Bandredakteur: F. Klein. Bearb. von P. Stäckel, H. E. Timerding, A. Voß, H. G. Zeuthen, I. Lfg. (Zeuthen) geb. M. 3.— H. Lfg. (Voß u. Timerding) geb. M. 6.— III. Lfg. (Voß) geb. M. 5.—

Anorganische Naturwissenschaften.

Band 1. Physik. Bandredakteur: E. Warburg. Bearbeitet von F. Auerbach, F. Braun, E. Dorn, A. Einstein, J. Elster, F. Exner, R. Gans, E. Gebrcke, H. Geitel, E. Gumlich, F. Hasenöhrl, F. Henning, L. Holborn, W. Jäger, W. Kaufmann, E. Lecher, H. A. Lorentz, O. Lummer, St. Meyer, M. Planck, O. Reichenheim, F. Richarz, H. Rubens, E. v. Schweidler, H. Starke, W. Voigt, E. Warburg, E. Wiechert, M. Wien, W. Wien, O. Wiener, P. Zeemann. [Eine Neuauflage ist in Vorbereitung.]

Band 2. Chemie. Allgemeine Kristallographie und Mineralogie. M. 30.—, M. 34.—. Bandredakteur: Fr. Rinne. Bearb. v. K. Engler, H. Immanuel, O. Kellner, A. Kossel, M. Le Blanc, R. Luther, E. v. Meyer, W. Nernst, Fr. Rinne, O. Wallach, O. N. Witt, L. Wöhler.

Band 3. Astronomie. M. 36.—, geb. M. 46.—. Bandredakteur: J. Hartmann. Bearbeitet von L. Ambronn, F. Boll, A. v. Flotow, F. K. Ginzel, K. Graß, P. Guthnick, J. v. Hepperger, H. Kobold, S. Oppenheim, E. Pringsheim.

Auf sämtl. Preise Tenerungszuschläge des Verlages 120% (Abänderung vorbehalten) u. d. Buchhandl.

H. Ebbinghaus, R. Eucken, B. Bauch, Th. Litt, M. Geiger, K. Oosterreich.

Sprache. Literatur.

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. (I, 8.) 3. Aufl. M. 12.—, M. 18.— Bearb. von: U. v. Wilamowitz-Moellendorf, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch.

Die osteuropäischen Literaturen und die slawischen Sprachen. (I, 9.) M. 10.—, M. 16.— Bearb. von: V. v. Jagić, A. Wesselsowsky, A. Brückner, J. Máchal, M. Murko, A. Thumb, F. Riedl, E. Setälä, G. Suits, A. Bezzenberger, E. Wolter.

Staat. Wirtschaft.

Allgem. Verfassungs- u. Verwaltungsgesch. (II, 2, 1.) M. 10.—, M. 12.—. Bearb. von: A. Vierkandt, L. Wenger, M. Hartmann, O. Franke, K. Rathgen, A. Luschin von Ebengreuth.

Allgemeine Rechtsgeschichte. I. Hälfte. (II, 7, 1.) M. 9.—, M. 11.—. Bearb. von: J. Kohler, L. Wenger.

Systematische Rechtswissenschaft. (II, 8.) 2. Aufl. M. 14.—, M. 16.—. Bearb. von: R. Stammler, R. Sohm, K. Gareis, L. v. Bar, L. v. Seuffert, F. v. Liszt, W. Kahl, P. Laband, G. Anschütz, E. Bernatzik, F. v. Martitz.

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. (II, 10, 1.) 2. Aufl. M. 7.—, M. 14.—. Von W. Lexis.

Organische Naturwissenschaften.

Band 1. Allgemeine Biologie. M. 28.—, M. 32.—. Bandredakteur: C. Chun u. W. Johannsen u. Mitw. v. A. Günthart. Bearb. v. E. Baur, P. Boysen-Jensen, P. Clausen, A. Fischel, E. Godlewski, M. Hartmann, W. Johannsen, E. Laqueur, E. Lidför, W. Ostwald, O. Porsch, H. Przibram, E. Radl, O. Rosenberg, W. Roux, W. Schleip, G. Sean, H. Spemann, O. zur Strassen.

Band 2. Zellen- u. Gewebelehre, Morphologie u. Entwicklungsgesch. 1. Botan. Teil. M. 10.—, M. 12.—. Bandredakt.: E. Straßburger. Bearb. v. W. Benecke u. E. Straßburger. 2. Zool. Teil. M. 16.—, M. 18.—. Bandredakt.: O. Hertwig. Bearbeitet von E. Gaupp, K. Heider, O. Hertwig, R. Hertwig, F. Keibel, H. Poll.

Band 3. Physiologie u. Ökologie. I. Botanischer Teil. M. 11.—, M. 13.—. Bandredakteur: G. Haberlandt. Bearb. von E. Baur, Fr. Czapek, H. v. Guttenberg.

Band 4. Abstammungslehre, Systematik, Paläontol., Biogeographie. M. 20.—, M. 26.—. Bandredakteure: R. Hertwig u. R. v. Wettstein. Bearbeitet von O. Abel, I. E. v. Boas, A. Brauer, A. Engler, K. Heider, R. Hertwig, W. J. Jongmans, L. Plate, R. v. Wettstein.

Naturphilosophie und Psychologie.

Band 1. Naturphilosophie. M. 14.—, M. 20.—. Bandredakteur: C. Stumpf. Bearb. v. E. Becher.

Prospektheft ohne Einsendung von M. 1.— erhältlich vom

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

Allgemeine Geschichte der Philosophie

(Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V.)

2., verm. u. verb. Aufl. Geh. M. 14.—, geb. M. 28.—

„Man wird kaum ein Buch finden, das von gleich hohem Standpunkt aus, dabei in fesseln-der Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart u. damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt.“ (Blätter f. lateinl. Sch. S. 6.)

Einleitung in die Philosophie

Von Prof. Dr. Hans Cornelius. 2. Aufl. Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—

„Das ist das Schöne und Liebenswerte dieses Werkes, daß es ein nach Klarheit und Wahrheit ringender Geist nicht nur aus der Fülle seines Wissens, sondern zugleich aus dem eigenen Sehnen und Hungern seines Erkenntnistriebes heraus geschrieben, daß man auf jeder Seite, in jeder Zeile spürt, daß der Verfasser über seiner Materie steht und doch zugleich der warme Pulsschlag seiner Seele sie durchbebt.“ (Der Tag.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart

Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. A. Rehl. 5. Aufl. Geh. M. 4.50, geb. M. 6.40

„Von den üblichen Einleitungen in die Philosophie unterscheidet sich Rehls Buch nicht bloß durch die Form der freien Rede, sondern auch durch seine ganze methodische Auffassung und Anlage. Nichts von eigenem System, nichts von langatmigen, logischen, psychologischen oder gelehrten historischen Entwicklungen, sondern eine lebendig anregende u. doch nicht oberflächl. vielmehr in das Zentrum der Philosophie führende Betrachtungsweise.“ (Monatsschr. f. höh. Sch. u. n.)

Philosophisches Wörterbuch

Von Studienrat Dr. B. Thormeyer. 2., verbesserte u. vermehrte Auflage.

(Teubners kleine Fachwörterbücher Band 4.) Geh. M. 7.—

Sachliche, sprachliche und geschichtliche Erklärung aller wichtigen philosophischen Fachausdrücke nebst deren häufigeren Verbindungen und Zusammensetzungen sowie Darstellung der Hauptlehren der bedeutenderen Philosophen.

Naturphilosophie

Unt. Redaktion v. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. C. Stumpf. Bearb. von Prof. Dr.

C. Becher. (Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. von Prof. P. Hinneberg

Teil III, Abt. VII, 1.) Geh. M. 14.—, geb. M. 20.—

Inhalt: Einleitung. Aufgabe der Naturphil. Naturerkenntnistheorie. Gesamtbild d. Natur.

„Es ist dem Verfasser gelungen, in klarer anregender, für jeden Gebildeten verständlicher Weise seinen Stoff vorzutragen. Nirgends, auch bei der Erörterung der schwierigsten Probleme nicht, verliert er sich in weitläufigen Erörterungen; immer weiß er die hauptsächlichsten Meinungen scharf und präzise hervorzuheben, daß wir ein klares Bild von dem gegenwärtigen Stande unierer Naturerkenntnis erhalten.“ (Nord und Süd.)

Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften

Bd. II: Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation. Abh. 3. Gesch. d. Philos. u. Relig. 2. Aufl. Geh. M. 36.—, geb. M. 40.—

Inhalt: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. — Das natürlichste System der Geisteswissenschaften. — Die Autonomie des Denkens. — Giordano Bruno. — Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. — Aus der Zeit der Spinozafindung Goethes. — Die Funktion in der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.

Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Entwicklung des deutschen Idealismus. Geh. ca. M. 28.—, geb. ca. M. 30.—

Der Band bringt vor allem die bereits klassisch gewordene Jugendgeschichte Hegels, der aus dem Nachlaß Diltheys ausführliche und wertvolle Stücke einer Fortsetzung beigegeben werden konnten, die den Fortgang Hegels zum System darstellen. In Verbindung mit den weiter in ihm enthaltenen Aufsätzen bietet der Band eine Darstellung der Metaphysik des deutschen Idealismus überhaupt und den Abschluß von Diltheys Arbeiten zur Geschichte der Metaphysik und des objektiven Idealismus, zur Entwicklung des religiösen Denkens und zur Weiterbildung der geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden.

Weitere Bände in Vorbereitung.

Das Grundproblem Kants

Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie.

Von Prof. Dr. A. Brunswig. Geheftet M. 3.60, gebunden M. 6.80

„B.'s vorurteilsfreie, scharfsinnige Erörterungen sind sorgfältiger Beachtung wert.“

(Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.)

Shaftesbury und das deutsche Geistesleben

Von Prof. Dr. Chr. Fr. Weiser. Mit 1 Titelbild. Geh. M. 10.—, geb. M. 15.—

„Das Buch ist durchglüht von jugendlich starkem Enthusiasmus, entbehrt aber durchaus nicht einer sehr gewissenhaften gelehrten Grundlage, die jene modern geisteswissenschaftliche psychologische Schätzung erkennen läßt, wie sie etwa durch den Namen Wilhelm Diltheys gekennzeichnet ist.“ (Zeitschrift für den deutschen Unterricht.)

Auf sämtl. Preise Steuerzuschl. des Verlags 120% (Abänd. vorbeh.) u. teilw. d. Buchf.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Humor als Lebensgefühl

(Der große Humor.) Von Prof. Dr. H. Höfding. Eine psychologische Studie. Aus dem Dänischen von H. Goebel. Geh. M. 3.80, geb. M. 7.—

Eine grundlegende Darstellung des Humors als Weltanschauung und Lebensgefühl seiner psychologischen und historischen Bedingungen, seiner Gefühlsgrundlagen und seines Hintergrundes, seiner Hauptarten und seiner Grenzen.

Persönlichkeit und Weltanschauung

Psychol. Untersuchungen zu Rel., Kunst u. Philos. von Dr. R. Müller-Freienfels. Mit Abb. im Text u. auf 5 Tafeln. Geh. M. 6.—, geb. M. 9.—

Unter Benützung des von den historischen Wissenschaften gesammelten Materials, auf Grund der Methode der modernen differentiellen Psychologie, sucht der Verfasser die typischen Formen der religiösen, philosophischen und künstlerischen Weltanschauung als notwendige Auswirkung gewisser klar aufzeigbarer, zeitloser psychologischer Typen zu erweitern.

Himmelsbild und Weltanschauung

im Wandel d. Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Dtsch. v. L. Bloch. 4. Aufl. Geh. M. 7.50

... Es ist eine Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen.* (W. Kestler in den Neuen Jahrb. f. d. class. Altertum.)

Aus der Mappe eines Glücklichen

Von Wirkl. Geh. Oberregierungsrat Ministerialdirektor Dr. R. Jahnke. 5. Auflage. Kartoniert M. 5.—

„Diese Blätter können nicht warm genug empfohlen werden allen, die über die Rätsel des Lebens, Optimismus und Pessimismus, Glück und Freude, die Rätsel des Todes und Gott und andere Fragen nachdenken.“ (A. Matthes i. d. Monatschr. f. höh. Schulen.)

Gott, Gemüt und Welt

Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion u. zu religiös- kirchl. Fragen. Von Geh. Rat Prof. Dr. Th. Vogel. 4. Aufl. Geh. M. 5.—

„Wem daran liegt, daß die wahre Einsicht in Goethes Wesen immer mehr gewonnen und die Erkenntnis seiner Größe immer klarer werde, wird mit Freude die vorliegende Schrift in neuer Auflage begrüßen. Das gesamte geistige und soziale Leben unseres Volkes wird aus Vogels Werk reichen Gewinn ziehen.“ (D. Thon in der Zeitschr. f. deutsch. Unterr.)

Das Erlebnis und die Dichtung

Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Von Geh. Reg.-Rat Professor Dr. W. Dilthey. 7. Auflage. Mit 1 Titelbild. Geh. M. 14.—, geb. M. 20.—

„Den Aufsätzen Diltheyns gebührt ein ganz einziger Platz in allem, was jemals über Dichtung und Dichter geschrieben ist. Aus den tiefsten Wurzeln, in die Tiefe der Dichter, dem klaren Verständnis für die historischen Bestimmungen, in denen sie leben und schaffen mußten, kommt Dilthey zu einer Würdigung poetischen Schaffens, die jenseits aller Kritik und Literaturhistorie eine selbständig-freie Stellung einnimmt. Dies Buch muß wie eine Befreiungstat wirken.“ (Die Hilfe.)

Aus Weimars Vermächtnis

Im Sinne des Goetheschen Spruches: „Nichts vom Vergänglichem, wie's auch geschah! Uns zu verewigen sind wir ja da“ soll in dieser Reihe zwanglos erscheinender Schriften versucht werden, das ewig Lebendige der größten Zeit deutschen Geisteslebens für Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. — Zunächst erdichten:

Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal

Von Prof. D. R. Bornhausen. (Bd. 1.) Kart. M. 5.—

Den Sinn zu wecken für den bleibenden Wert des Lebens der befreundeten Dichter in enger Arbeitsgemeinschaft, die ihnen innewohnende Kraft, in ihrem Schaffen zu gegenwärtigen, was in ihnen und uns ewigsteht hat, sichtbar zu machen für die Selbstbesinnung unserer Zeit ist das Ziel dieser Schrift.

Lebensfragen in unserer klassischen Dichtung

Von Gymnasialdirektor Prof. H. Schurig. (Bd. 2.) Kart. M. 7.50

Im dem Büchlein soll eine Brücke geschlagen werden, zwischen dem Lebenden und der Dichtung, gezeitigt werden, wie die Dichtung unserer großen Klassiker, die das Leben selbst ist, gefaßt in Reinheit und Gestalt im Jauber der Sprache, auch heute noch wahren Lebens Quell sein kann.

Auf sämtl. Preise Steuerzuschl. des Verlags 120 % (Abänd. vorbeh.) u. tektw. d. Buchh.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

