

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes

Cohen, Hermann




Berlin, 1914

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-731

224
536

234

3-w

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE   
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON ERNST CASSIRER UND
MAX FRISCHEISEN-KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
ARTHUR LIEBERT. Nr. 8.

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes

Von

Hermann Cohen



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.


02
A
.001471

4555.

es.
0

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

Ferner erscheinen seit kurzem in unserem Verlage:

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.

Diese Sammlung geht hervor aus Vorträgen, die in der Kantgesellschaft gehalten werden. An dieser Vortragsveranstaltung beteiligen sich die Führer der verschiedenen Standpunkte der zeitgenössischen Philosophie und es findet keine andere Themenbeschränkung statt als die durch den wissenschaftlichen Charakter des ganzen Unternehmens gegebene. So vertritt die Sammlung nicht in einseitiger Weise eine bestimmte Richtung, sie bietet vielmehr schon jetzt ein abgerundetes und umfassendes Bild der gesamten gegenwärtigen Philosophie in allen ihren Strömungen und Schattierungen.


Bis jetzt erschienen:

- Heft 1/2. Das Realitätsproblem von Dr. MAX FRISCH-
EISEN-KÖHLER, Professor a. d. Univ. Berlin. 98 Seiten. Mk. 2.—.
- „ 3. Denkmittel der Mathematik im Dienst der
exakten Darstellung erkenntniskritischer
Probleme von Dr. F. KUNTZE, Privatdozent a. d.
Univ. Berlin. 31 Seiten. Mk. 1.—.
- „ 4. Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik
von Obergeneralarzt Professor Dr. BERTHOLD KERN.
36 Seiten. Mk. 1.—.
- „ 5. Über Platos Ideenlehre von Dr. PAUL NATORP,
ord. Prof. a. d. Univ. Marburg. 42 Seiten. Mk. 1.—.
- „ 6. Religion und Kulturwerte von Dr. JONAS COHN,
Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br. 28 Seiten. Mk. 1.00.
- „ 7. Zur Logik der Geschichtswissenschaft von
Dr. KURT STERNBERG. 61 Seiten. Mk. 1.20.
- „ 8. Über das Eigentümliche des deutschen
Geistes von Geh. Reg.-Rat Professor Dr. HER-
MANN COHEN. 44 Seiten. Mk. 0.80.

Weitere Vorträge stehen in Aussicht, bzw. sind zugesagt von:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Alois Riehl-Berlin. — Prof. Dr. Bruno
Bauch-Jena. — Prof. Dr. Edmund Husserl-Göttingen. — Geh. Reg.-
Rat Prof. Dr. Adolf Lasson-Berlin. — Prof. Dr. Emil Lask-Heidelberg.
— Privatdozent Dr. O. Braun-Münster. — Oberlehrer Dr. Albert
Görland-Hamburg. — Oberlehrer Dr. Artur Bucher-
burg. — Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Rud. Stammler-Hal-
Heinrich Maier-Göttingen u. a.



PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON ERNST CASSIRER UND
MAX FRISCHEISEN - KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
ARTHUR LIEBERT. Nr. 8.

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes

Von

Hermann Cohen



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.

2200



Der folgende Vortrag, den Hermann Cohen auf Aufforderung der Kantgesellschaft in deren Berliner Zweiggruppe am 14. Oktober 1914 hielt, ist für den Zweck der Veröffentlichung in wesentlichen Punkten ergänzt und bereichert worden.

1.

Die in der Wissenschaft, wie im Leben, herrschende Psychologie nimmt bei dem einzelnen Menschen, wie bei den Völkern einen Affekt des Hasses an. Nach dieser Terminologie, deren Richtigkeit ich hier auf sich beruhen lasse, frage ich: wie ist es zu verstehen, daß fast alle Völker, die neutralen eingeschlossen, uns angeblich hassen, daß sie zum mindesten Fremdheit gegen uns bloßstellen? Ich antworte schlicht sokratisch: „weil sie uns nicht verstehen.“ Aber diese Antwort befriedigt nicht.

Wie kann man ein Volk nicht verstehen, das die ganze Welt mit dem reichsten Kultursegen überschüttet hat? Soll man etwa auch an den Kriterien verzweifeln müssen, an dem die kulturgeschichtliche Wirksamkeit eines Volkes abgeschätzt werden kann? Soll man etwa auch an den Kultursymptomen der politischen Verfassungen und der rechtlichen Verwaltung der Staaten irre werden müssen? Fast scheint, aber nicht erst seit dem Ausbruch des Krieges, das Dämmerlicht des Natur- und Völkerrechts gänzlich erloschen zu sein. Wir hätten uns viel mehr darüber wundern sollen, daß die Republik Frankreich seit so vielen Jahren und Jahrzehnten mit dem despotischen Gewaltstaate Rußland sich verbünden konnte; wir hätten viel mehr uns darüber wundern sollen, daß die anderen Staaten dieses abnorme politische Verhalten als einen Widerspruch in diesem Staatswesen nicht ansahen, nicht verurteilten und nicht verwarfen. Es ist nur ein Schritt von jenem Schweigen Europas, mit dem es den Stufengang der französisch-russischen Allianz begleitet hat, zu dem anscheinend jähen Sprung Englands, seinem ruere in servitium, wie vom Standpunkt des Völkerrechts diese Verbindung mit Rußland bezeichnet werden darf.

Aber wenn der Haß Englands gegen Deutschland aus der Preisgabe seines geschichtlichen Selbstbewußtseins erklärlich wird, sollen wir das schlechte Gewissen Europas aus

seinem Verhalten zu den Vernichtungen von Recht und Gewissen in der Regierung Rußlands als hinlänglichen Grund anerkennen für den „neutralen“ Haß Deutschlands?

Sicherlich liegen hier die subjektiven Gründe für das Selbstbewußtsein Europas. Aber darüber hinaus müssen wir doch auch nach objektiven Gründen auf unserer deutschen Seite ausspähen. Durch diese erst ergänzen sich jene subjektiven und führen zu hellerer Aufklärung derselben. So komme ich zu meinem Thema.

Man versteht ein Volk von einer weltgeschichtlichen Originalität nur dann, wenn man, außer seinem Universalismus, den es mit allen Völkern bis zu einem gewissen Grade gemein hat, und der es befähigt, je originaler er ist, um so mehr alle Völker in ihrer besten Menschlichkeit in sich aufzusaugen — man versteht ein Volk von einer solchen Universalität und demgemäß von einer solchen Originalität, wie das deutsche, nicht, wenn man seine tiefste Eigentümlichkeit nicht begriffen hat. Kraft dieser Eigentümlichkeit nämlich resorbiert das ebenso universale, wie originale Volk alles menschlich Allgemeine von anderen Völkern, in Vergangenheit und Gegenwart, wandelt es aber innerlich dergestalt um, wie das Lebelement des Eigentümlichen dies fordert und möglich macht.

Für diesen Verwandlungsprozeß gibt es eine große geschichtliche Analogie bei dem Volke, mit dem wir, wie dies die Auffassung unserer Klassiker war, eine innere Geistes- und Seelengemeinschaft in unserer geistigen Geschichte entwickelt haben. Als wir die griechische Philosophie zu lernen anfangen, da wurden wir auch durch das Bedenken angestoßen, daß die Griechen doch so vieles von Aegypten und von Babylon und woher immer gelernt haben: was ist es denn nun, was ihr Eigenes sei? Und wir haben dort einsehen gelernt, daß dieses ihr Eigenstes gerade entstand und besteht zunächst in der gewaltigen Kapazität für die Stoffaufnahme, in der sich zuerst die Kraft wahrhafter Originalität zu betätigen pflegt, sodann aber in der Umgestaltung und Verwandlung alles Fremden, in seiner Aufsaugung, Eingliederung und Anziehung in den neuen originalen Geist, der es von allen anderen großen Kulturvölkern an Eigenheit unterscheidet.

Wenn wir daher darauf gefaßt sind, daß ich nicht so unbescheiden gewesen wäre, das Eigentümliche des deut-

schen Geistes, wie ein Absolutes, ergründen, bestimmen und Ihnen nur zu allgemeiner Kenntlichkeit darstellen zu wollen in dieser Stunde, wenn wir vielmehr in der Gesellschaft, die den erhabenen Namen eines der größten deutschen Geister trägt, es erwarten dürfen, daß sich das Eigentümliche des deutschen Geistes in seiner Philosophie wiederfinden lassen möchte, so haben wir auch dafür die Analogie mit den Griechen.

Ich darf es daher erwähnen, daß Thukydides in der Leichenrede des Perikles (*λόγος ἐπιτάφιος*) diesen sein athenisches Volk charakterisieren läßt durch die Worte: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*. Wir treiben Kunst . . . und wir philosophieren. Wir philosophieren in Schlichtheit, man könnte es beinahe zu übersetzen wagen: für die Notdurft des Lebens, und treiben Kunst ohne Weichlichkeit; vielleicht auch dies: ohne Sentimentalität und ohne Pessimismus. So charakterisiert der große Marinepolitiker des damaligen Athen sein Vaterland durch die Philosophie. Und vielleicht ist die scharfe Geißelrede Platons gegen den Groboheim im Gorgias eine Art von Antwort darauf.

Bedenken wir nun aber, daß mit diesem Versuche, aus der Philosophie heraus das Wesen des deutschen Geistes bestimmen zu wollen, jeder Schein der Beschränktheit schwindet und auch der der schablonenhaften Selbstbeschränkung — die übrigens an sich, als Abwehr des Dilettantismus, gar nicht unnütz wäre, — wenn wir in dem Wesen dieser deutschen Philosophie selbst, die Beschränktheit zu Gunsten einer vermeintlichen Selbständigkeit schwinden sehen. Beschränkt ist die Philosophie, wenn sie als ein einzelnes Fach im Gebiete des Wissens und des Forschens gilt, als eine aparte Provinz im menschlichen Geiste, neben der andere, allenfalls gleichwertige bestehen und selbständig zu pflegen seien. Dies ist ja beiläufig auch der letzte Sinn, in dem die sogenannte Metaphysik als einzig selbständige Philosophie behauptet wird. Es klingt wie ein Witz, aber es ist bittere Wahrheit: sie sollte Paraphysik sich benennen; denn n e b e n dem Wissen richtet sie sich als eigene Wissenschaft auf.

Diese Universalisierung der Philosophie für alle Gebiete der Kultur, und diese Durchdringung aller Gebiete mit dem, was sie selbst ist und sein will, sie ist der Grundzug desjenigen Philosophierens, dem Kant seinen

konstatiert auf dem Kontraste zum Stöckchen; problematischem also
wie eine, unter einer, wie fragliches

historischen Namen verliehen hat; sie hat diesen Grundzug zu dem eines dem Universalismus der Kulturprobleme entsprechenden Systeme ausgeführt. Aber die Vollendung vollzieht sich hier auch in der Norm und Spur des deutschen Sinnes, in der Grundrichtung, welche das Philosophieren auf deutschem Boden und von deutschen Menschen immer und überall einschlägt.

Wenn wir die deutsche Philosophie gemäß dieser Bestimmung zurückverfolgen, so tritt uns als vielleicht Erstes reifes Wahrzeichen dieser deutschen Art entgegen der 1401 geborene Kardinal Nikolaus von Kues, der Fischer-*sohn an der Mosel*. Mit ihm dürfen wir die deutsche Philosophie beginnen. Es ist nicht nur der deutsche Mann, der zu großen Weltehren und zu großem Wirken in der Welt es gebracht hat, und zugleich zu einer großen literarischen Fruchtbarkeit; noch auch der deutsche Mensch, der von Rom aus sein Herz zur Bestattung in der deutschen Heimat testamentarisch bestimmt — den wir uns zum Führer setzen, sondern wir erkennen das deutsche geistige Wesen, wie es die spätere Vollendung bestimmter ausgeprägt hat, schon in diesem vielseitigen Manne.

Der Leitbegriff seines Geistes ist der Satz: *Nichts Gewisses haben wir in unserer Wissenschaft, als unsere Mathematik. Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam.* Das Erste, was hier zu beachten ist, besteht in dem Hinstreben auf eine Gewißheit: man weiß, wie Descartes dieses Motiv zum Prinzip seiner eigenen Philosophie gemacht hat. Und dieser Ausgang der Erkenntnis auf das Prinzip der Gewißheit, er wird hier nicht in etwas Absonderlichem, was der Geist in einer eigenen Apartheit ausbildete, gesucht, sondern in der weltgeschichtlichen Weise, in welcher die Gewißheit der Wissenschaft, und damit die Wissenschaft selbst von den Griechen begründet wurde: in der Mathematik. Ferner bildet das *moi-même*, wie Descartes sagte, das Ich in seinem *Cogito*, dem bekanntesten seiner Ausdrücke für das Prinzip der Erkenntnis, das fortan an der Spitze der philosophischen Prinzipien verblieb. So sagte Cusa: die Mathematik, die „wir“ sind, die unseren Geist ausmacht: in der wir daher die Gewißheit der Erkenntnis, unserer Erkenntnis begründen müssen, begründen dürfen.

So ist es eine eigene Art, die schon hier auftaucht, in dieser Frührenaissance. Und dieser Mann hat in der Tat in der ganzen Universalität seines Geistes die Renaissance in allem ihren Universalismus inauguriert. Sein Lehrer in der Mathematik ist auch der Lehrer des Columbus. Und in seiner Klause verkehrt der Erbauer der Florentiner Domkuppel Brunellesco. Er vereinigt die Interessen der Theologie und der Ethik mit denen der Astronomie, der Mechanik und der Physik; er ist in diesen allen schöpferischer Forscher und bahnbrechender Methodiker. Und in dem nicht genug zu bewundernden Universaldialog, in den er vielleicht eine neue Stilform eingeführt hat, die Jean Bodin in seinem Heptaplomeres wahrscheinlich nachgeahmt hat: in seiner Concordantia fidei prägt er den lapidaren Satz: *Una religio est in rituum varietate*. Bis zu dieser Prägnanz der Aufklärung versteigt sich sein Eifer; sein Enthusiasmus der Einheit wird Universalität. Und in diesem Ernst, diesem Wahrheitseifer, dieser Tiefe und dieser Genauigkeit und Bestimmtheit gräbt dieser wahrhafte Anfänger eines neuen Zeitalters, das man auch als das des Universalismus bezeichnen könnte.

Dieser fordert eine innerliche, gesetzliche Einheit. So wird es erklärlich, daß es zu einem neuen Lebensprinzip werden muß: das Forschen nach den Zusammenhängen der Kultur. Und so wird es verständlich, daß man die letzte Einheit ergreifen zu können glaubt in der tiefsten Einheit aller theoretischen Probleme: und diese erkannte man in der Mathematik. Diese Erkenntnis war die eigenste Tat der Renaissance. Denn diese selbst war, als die der *nuove scienze*, eo ipso die der Mathematik.

Nicht an theologischen Spekulationen, denen er sonst sein Leben widmet, und auch den größten Teil seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, hängt Cusa bei dieser Frage nach der Einheit der Kultur, wie wir sie auch bezeichnen können. Und es ist noch ausdrücklich hervorzuheben: der Kardinal der Kirche läßt sich nicht dazu verleiten, mit dem Zweige der Kulturprobleme den Anfang zu machen, der den mittelalterlichen Geist beherrscht, den Fragen der Religion und der Moral, sondern er beginnt mit der Mathematik: als ob diese der gesuchten Einheit näher läge.

Jetzt handelt es sich um die Einheit der Erkenntnis. Da muß zuerst der Begriff der Erkenntnis zur Bestimmung kommen. Und daher muß vor allem die Gewißheit zum Grundproblem für alle Fragen der Erkenntnis werden. Welche Bedeutung hat dieses Problem der Gewißheit, und welchen Sinn demgemäß das gesuchte Prinzip der Gewißheit? In diesem Hindrängen auf den eigentlichen Grund und Ursprung der Gewißheit und in ihr erst auf das Wesen und den Wert der Erkenntnis bewundern wir zunächst rein menschlich die Ehrlichkeit, die Aufrichtigkeit, und zwar nicht etwa nur, weil wir es mit einem Manne zu tun haben, der nicht bloß der Stellvertreter des Papstes war, sondern der die größten Interessen der damaligen Religionspolitik, die Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche, verfolgte. Dieses sein Streben nach Wahrhaftigkeit betrifft den innersten Kern dieses neuen Menschen, des Menschen eines neuen Weltalters.

In dieser weltgeschichtlichen Stellung Cusas ist es ferner aber begründet, daß das Individuelle wiederum in historischer Wiederkunft erscheint. Diese Durchdringung von Originalität und Wiederbelebung ist ja überall der Geist der Renaissance. So ist auch der Stil Cusas persönlich und prägnant im Ausdruck, in der Formulierung und Urgierung der Gedanken, in der Isolierung und Verbindung der vielen vielseitigen Probleme, und endlich in der Herbeiziehung und Umprägung der alten überkommenen Termini der philosophischen Spekulation. Er sucht, wie in der Physik, neue Instrumente zu konstruieren, verschmäht es aber durchaus nicht, alte Termini neu zu schleifen. Die Probleme sind ja nicht neu. Die alte Welt der Probleme ist nicht abgestorben, sondern nur verschüttet, und es gilt sie zu neuem Leben auszugraben. So wird das Prinzip der Geschichte zum Lebensprinzip der Renaissance. So wird der Terminus bei Cusa zum Schlagwort: wenn wir Erkenntnis sichern, Gewißheit für sie begründen wollen, so müssen wir uns halten an das Grundwort der Vernunft (Ratio).

Bevor wir weitergehen, möchte ich hier einem echten deutschen Philosophen, der Vieles zur Wiederentdeckung von Cusas Weltbild geleistet hat, danken: Friedrich Apelt, dem größten Schüler von Jacob Friedrich Fries.

Es dreht sich alles bei Cusa um dieses Schlagwort der Vernunft. Nicht daß der Erkenntnis in der Vernunft ein vornehmerer Ursprung gesetzt werden sollte als etwa in der Sinnlichkeit; diese Tendenz hätte keine sachliche Klarheit und Bestimmtheit; das bliebe am letzten Ende wirklich ein Streit um Worte, und wo man endlich zu einer Verschiedenheit in der Erfassung und Anfassung des Problems vordringen würde, da bliebe man doch immer im Vorhof der eigentlichen Sache. Wenn man den treibenden Sinn der terminologischen Kriege, die die Weltgeschichte der Spekulation durchziehen, nicht in ihrem Scheinleben verstehen will, so muß man sie auf die Ursprünge und die Entwicklungen ihrer Geschichte zurückleiten.

So muß es sich auch bei Cusa fügen. Und wenn es so sich fügt, so beweist sich damit zu allernächst, daß Cusa geeignet ist, als Repräsentant und Instaurator des deutschen Philosophierens zu gelten: weil diese Fügung alsdann beruhen würde auf der Kontinuität seines deutschen Denkens mit der geschichtlichen Urkraft des griechischen Denkens. Der Charakter des Eigentümlichen würde durch diese Verbindung mit der historischen Wurzel nicht etwa beeinträchtigt, sondern vielmehr bestätigt.

Die historische Verbindung muß nur nicht an der Rezeption der antiken Termini haften bleiben, sondern auf die methodischen Grundkräfte sich erstrecken. Was in dieser methodischen Hinsicht das griechische Denken zum Philosophieren macht und von allem sonstigen Spekulieren unterscheidet, das ist eben die Beziehung, welche dieses Volk seinem Denken von Anfang an, mit dem Überwinden des Mythos zugleich, gleichsam einverleibt: die Beziehung auf das echte Objekt des Denkens, welches das Universum bildet, und demzufolge auch auf die echte Methode zur Erforschung dieses Objekts. Diese Methode bildet die Mathematik. Auf das Denken der Mathematik wurde das griechische Denken hingelenkt. Kraft dieser Methode der Mathematik erzogen sie sich, den Kosmos zu denken. In dieser Verbindung von Mathematik und Physik wird ihr Denken: Philosophie.

Die Griechen verloren ihre Eigentümlichkeit nicht dadurch, daß sie nach Babylon und nach Ägypten gingen, um von dort die Mathematik ihrem Wissensstoffe nach zu erlernen. Denn jetzt erst konnte diese Eigentümlichkeit ins Leben treten. Sie haben Wissenschaft, dem Stoffe nach,

übernommen; nun aber fragen sie, wenn wir das Problem antizipieren dürfen: Worauf beruht die Gewißheit dieser Wissenschaft?

Sie brauchten so noch nicht ausdrücklich die Frage zu stellen, um dennoch schon auf sie hinzuzielen. Es waren nicht ausnahmslos alle Denker in Griechenland auf diese immanente Beziehung des Denkens auf die Wissenschaft eingetreten; einige hatten die weltgeschichtliche Art, die der Philosophie verblieben ist, ihrerseits eingeführt, indem sie die Grundkraft, welche doch immer das Denken bildet, zergliederten und die einzelnen Arten und Elemente desselben einzeln und im Zusammenhange abschätzten. So entstand auf dieser Seite eine eigenartige Gruppe von Denkern, die man als die Subjektivisten bezeichnen könnte gegenüber den Objektivisten der Mathematik, deren Beziehung zur Natur immanent erschien.

Diese Gruppe wird zwar selbständig und selbstbewußt von Heraklit eingeführt, aber die Eleaten, weil sie sich der Forschung inniger zuwandten, haben hierin den weltgeschichtlichen Vorzug. Denn während Heraklit nicht über die Kritik hinauskam, wurde Parmenides der sachliche Begründer der spekulativen Philosophie.

Durch ein einziges Moment erweist sich diese Sachlichkeit des Eleatischen Denkens: das Denken trat in Identität mit dem Sein. Aber es blieb bei der Identität. Das Sein wurde nicht unmittelbar auf das Denken der Mathematik bezogen, sondern erst später mit demselben vermittelt; zunächst jedoch und unmittelbar wurde dieses Denken des Seins in den Momenten des Denkens zur Analyse, Entdeckung und Bestimmung gebracht. Und als Ausgang dieser Analyse wurde das Denken nicht nur von der Empfindung unterschieden — was schon Heraklit geleistet hatte, sondern es wurde ihm eine Objektivierung im Bewußtsein gegeben, die besser war, als der Logos, den Heraklit schon miterdacht hatte. Diesen Fortschritt über den Logos hinaus vollzieht die Vernunft (*νοῦς*). Im griechischen Worte liegt die Urbeziehung zum Denken. Die Vernunft ist die Denkvernunft. Das Denken des Seins hat der Vernunft diese Prägnanz verliehen. Zum Denken des Seins ist der Nus in Wirksamkeit getreten. Der Logos, ursprünglich der Zer-

teiler, dann das Wort und die Sprache, vermag die Befugnisse und die Aufgaben des Denkens nicht zu verwerten: denken ist Vernunftdenken. — Diese beiden Züge und Gruppen des griechischen Denkens bleiben nicht mehr getrennt; denn alsbald entdeckt sich die Verwandtschaft zwischen dem Denken der Vernunft und dem der Mathematik.

Es begibt sich hier ein interessanter Wechsel in dem Gebrauch und der Ausbildung der Sprachwurzeln für das Denken: der Logos wurde keineswegs beseitigt. Dagegen wirkte schon sein sprachlicher Zusammenhang mit dem Rechnen, dieser Vorstufe der Mathematik. Und da bei dem Rechnen immer die Probe gemacht werden muß, so wächst das Elementare hier unversehens in das Problematische, und somit in das Gebiet der Vernunft hinein.

Was könnte man denn gegen die Vernunft zum Quell und Bürgen der Wissenschaft aufstellen? Was meint man damit, wenn man der Leitung der Vernunft, als ob sie etwas Dunkles wäre, sich entziehen zu müssen glaubt? Man beruft sich dann auf die Sinne, die Empfindungen, und meint damit einen zuverlässigen Wegweiser mit einem sichern Ausgangspunkte aufzurichten. Aber das ist Irrtum und Illusion. Sobald ich sage, von den Sinnen sei auszugehen, nehme ich vielmehr den Ausgang von den Dingen, die ich von vornherein annehme, als stünden sie fest in unerschütterlicher Gegebenheit und unverbrüchlicher Gewißheit; und als dürfte ich mich überhaupt nur an sie und ihre Objektivität halten, um alle Wissenschaft gewinnen zu können.

Ist dies denn aber der methodische Vorgang in der Forschung der Wissenschaft? Geht die Wissenschaft wirklich von den Dingen aus, als wären sie gegebene Objekte? Hält die Wissenschaft nicht vielmehr die Dinge für Fragezeichen und zwar für solche, welche von Stufe zu Stufe, von Lösung zu Lösung doch selbst immer weiterrücken und sich erneuern? Die Wissenschaft geht von Anfang an, so in der Mathematik, in der Astronomie, in der Physik, einen andern Weg. Das Ding, der Gegenstand, er ist das Problem. Und was besagt das Problem? Es besagt: es sollen Methoden gefunden werden zur Entdeckung des Gegenstandes und seiner Erzeugung. Aber von vornherein ihn als gegeben anzunehmen und zwar auf Grund

des Zeugnisses der Sinne, das ist alles andere, nur nicht der Weg der Wissenschaft.

Nun sagt man aber: Wenn dies nicht der Weg der Wissenschaft sein mag, so ist er nichtsdestoweniger der geschichtliche Weg der Philosophie, den sie zu allen Zeiten sich nicht hat verächtlich machen und veröden lassen. Sicherlich darf man dies einwenden, sofern man die Geschichte der Philosophie in ihrem tatsächlichen Ablauf mit ihren Wiederholungen und Variationen hinnimmt, ohne die Kriterien ihrer methodischen Richtigkeit und ihrer Abirrungen.

Jedoch so naiv ergab sich Platon seiner Zeitgeschichte nicht; er hielt vielmehr sich verpflichtet und berufen, die Sensualisten seiner Zeit, die Herakliteer, und die Sophisten, ihre Ausläufer, vor den Richterstuhl der Vernunft zu fordern und an diesem vor den der Philosophie.

So lenkte Platon zugleich wieder in den Weg der Wissenschaft und in den Weg der Eleaten, damit aber in den Weg der Philosophie ein. Denn wie wir von Anfang an an der Wissenschaft die Griechen zur Philosophie schreiten sahen, so wird dieser Zusammenhang noch deutlicher bei Platon als bei Parmenides. Und es darf keineswegs die Meinung entstehen, daß es eine gleichberechtigte Weise, geschweige denn die eigentliche der Philosophie wäre, vom Gesichtspunkte des Sensualismus und in ihm von dem der Entwicklungslehre auszugehen, während die von vornherein mit der Wissenschaft verbundene Philosophie einen Anhang zur Wissenschaft bildete. Dieser Gedanke ist verhängnisvoll für den Begriff der Philosophie, weil ihre Geschichte in der Tat von der Zweideutigkeit in dieser Frage sich nicht zu befreien vermocht hat.

Verfolgen wir in weiter Überschau diesen Weg, so würden wir bei den Engländern ein lehrreiches Zeichen dieses komplizierten Sachverhalts feststellen können. Ihre typische Philosophie ist die des Sensualismus, der zwar von Hobbes durch wissenschaftliche Einsicht überwunden sein sollte, und andererseits bei Berkeley von anderen Motiven aus verdrängt wird, dennoch aber nirgend durch die Instanz der Vernunft ersetzt wird. Da nun aber englische Wissenschaft durch Newton vertreten wird, so muß man fragen, ob auch er und seine Wissenschaft mit dem Sensualismus ausgekommen sei; ob die Erfahrung, auf die er sich beruft, nur den Inbegriff der Wahrneh-

mungen zu bedeuten habe und im Widerspruch stehe zu dem, was das Prinzip der Vernunft bedeutet?

Es kann kein Zweifel sein, daß Newton seine *leges motus* ebensowenig der Wahrnehmung entnommen haben kann, wie Galilei seine Formulierung der Bewegung ohne Herleitung aus der Vernunft gewonnen haben könnte. Nun ist das englische Beispiel deshalb so lehrreich, weil es sich durchgängig so erhalten hat: die mathematische Physik, die dort den Namen der *natural philosophy* annahm, ging den Gang der Vernunft, während die im engeren Sinne sogenannte Philosophie den Weg des Sensualismus nach wie vor fortging.

Die Anekdote hat historischen Wert: als Herbert Spencer starb, den ein witziger Kollege unter uns den besten Vorkantianer genannt hat, wollte man ihm ein Grabmal in der Westminsterabtei setzen. Indessen legte dagegen der große theoretische Physiker Lord Kelvin Verwahrung ein, und zwar mit den Worten, die ich aus einer Notiz der Zeitungen meinem Gedächtnis einprägte: „Was Philosophie ist, muß auch ich verstehen; und dies ist keine Philosophie.“ Und dabei hat Spencer das Verdienst, Darwin antizipiert zu haben. Aber mit Recht legt Kelvin den entscheidenden Wert der Philosophie in ihren Anteil an der mathematischen Naturwissenschaft. In ihr erkennt er den Urgrund der Vernunft für die Philosophie.

War aber einmal die Vernunft zum Urquell aller Gerechsamkeit der Wissenschaft erhoben, so mußte die Philosophie bei ihrer Anklammerung an die Wissenschaft diesen Urquell der Vernunft immer tiefer, immer gehaltvoller, immer reiner und klarer auszuschöpfen streben. Das wissenschaftliche Denken selbst forderte diesen Fortgang in der Quellenuntersuchung, und so wurde das Philosophieren immer wieder zu neuen Fragen an die Vernunft angeregt.

Wir fingen damit an zu erwägen, wie Descartes, wie Cusa schon auf die Gewißheit der Erkenntnis hinsteuerten. Sind Wissenschaft und Erkenntnis dasselbe? Besteht Identität zwischen dem Prinzip der Gewißheit der Wissenschaft und dem Prinzip der Gewißheit der Erkenntnis?

Man sieht an dieser Frage, daß wir von der Wissenschaft die Philosophie ablösen und sie unter dem Namen der Erkenntnis von ihr unterscheiden wollen.

Diese Unterscheidung tritt schon mit Platon ein, obwohl er sie nicht ausdrücklich macht, sondern die Frage nur stellt auf die *ἐπιστήμη*. Aber dieses Wort bedeutet eben beides, und auf die Ermittlung dieser Doppelbedeutung kommt es an; dagegen tritt das Interesse an ihrer Unterscheidung zurück. Wenn Platon den Sinnen entgegenhält die Vernunft, so muß eine ausgiebige Positivität in dieser Vernunft geltend zu machen sein; sonst wäre sie nur eine Warnung gegen die Überschätzung der Sinnlichkeit. Den Logos hatte Platon, wie schon Parmenides, zurückgestellt gegen die Vernunft. Aber er verschmähte darum nicht, den auch in ihm liegenden Vernunftgehalt, den auch der Sprachgebrauch bereits ausgemünzt hatte, sich anzueignen. Die Sprache verknüpfte eine Vernunftthandlung, nämlich nicht nur das Rechnen, sondern das Rechenschaftablegen, als die elementarste Form des Beweisens, mit dem Logos zu verknüpfen (*λόγον δίδόναι*). Dieses Rechenschaftablegen machte Platon zur Aufgabe der Vernunft und zur Parole der Philosophie.

Wir achten zunächst wieder auf die Ehrlichkeit, die in dem Denken waltet und zu der es so erzogen wird in schlichter Nachahmung der wirtschaftlichen Buchführung. Diese Ehrlichkeit ist im wissenschaftlichen Denken Gründlichkeit und Methodik; solche nämlich, welche nicht in der Schablone erstarrt. War aber einmal der Gedanke bei Platon aufgestiegen, daß die Vernunft die Befugnis bedeutet, Rechenschaft abzulegen, so war des Fragens kein Ende mehr nach diesem Quellgehalt der Vernunft. Und in allen diesen Fragen vollzieht sich die Philosophie als Erkenntnis. Die Frage: was ist *ἐπιστήμη*? erlangte so die doppelte Bedeutung: die Wissenschaft ist Erkenntnis und die Erkenntnis ist Wissenschaft. In Frageform: Was ist an der Wissenschaft Erkenntnis? Und was ist an der Erkenntnis Wissenschaft? Dies sind die ersten Versuche in dem großen Verfahren, Rechenschaft abzulegen.

Die allernächsten Fragen mußten nun aber dahin weiterführen, daß nach dem Anfang und Ausgang des Denkens gefragt wurde. Damit brüstet sich ja der Sensualismus, daß er, und er allein die Entwicklung des Denkens verfolge. Wie könnte aber die wissenschaftliche Philosophie dieser Frage ausweichen? Sie kann sie ja schon nicht umgehen, sofern sie zwischen Wissenschaft und Er-

kenntnis die haarscharfe Grenze ziehen will. Es war daher ganz unumgänglich, daß Platon die Frage nach dem Ausgang des Denkens stellen mußte, wenn anders er die Rechenschaft zur Aufgabe der Vernunft machte.

Und nun fügte es sich bedeutsam, daß diese Frage um so natürlicher auftauchen mußte an der Grenze, an der Begrenzung der Erkenntnis durch die Wissenschaft. So mußte er wie von selbst fragen: welchen Ausgang nimmt denn das Denken in der Mathematik? Und hängt nicht dort alle Rechenschaftlegung, alle Beweisführung von dem Ausgang ab?

Es gab noch keine Lehrbücher der Mathematik damals; Euklid, der erste Verfasser der Elemente, ist erst aus Platons Schule hervorgegangen; aber es wurde doch bereits mathematisch geforscht und gearbeitet, und Platon mehr als alle seine Vorgänger erkannte den vorbildlichen Wert der Mathematik als Wissenschaft, so daß an ihr vornehmlich die Begrenzung von Wissenschaft und Erkenntnis vorgenommen und in diesem Verfahren Philosophie produziert werden kann. So konnte, so mußte Platon für den Begriff der Erkenntnis und für die Frage nach ihrem Ausgang an den Anker der Mathematik sich halten auch für die Frage nach deren Ausgang. Schon dadurch ist die Aufmerksamkeit Platons auf diese Frage in ihrem Werte bezeugt, daß die Entdeckung der analytischen Methode in der Geometrie auf ihn zurückgeführt wird. Die Lösung der Aufgabe wird als gegeben angenommen, und es wird gefragt, von welchen Bedingungen sie abhängt. Diese Bedingungen sind die Bestandstücke der Aufgabe; sie sind die Bedingungen dieses geometrischen Seins.

Dieses Verfahren, in der Rechenschaftlegung die Lösung selbst zu finden und das Sein zu gestalten, hat Platon auf die allgemeine Frage der Erkenntnis und ihres Ausgangs übertragen. Ein Lehrbuch gab es noch nicht, aber die Anfänge einer Terminologie mußten schon vorhanden sein. Und unter diesen ragt, zwar noch nicht in eindeutigem Gebrauche, aber eben durch die Vielseitigkeit der Bedeutung die Wichtigkeit des Begriffs bekundend, der der Hypothesis hervor. Und wenn sonst auch der Winkel schon so benannt wird, weil man von ihm ausgehen muß, so wird allmählich doch immer mehr vorherrschend die Bedeutung der Grundlegung, auf die alle

Beweisführung immerfort zurückgehen muß. So werden die Grundlagen, von denen der Ausgang genommen werden muß, allmählich immer strenger und klarer gedacht, gemäß der verbalen Bedeutung des Wortes, als die Grundlegungen, die bei jeder Forschung stets von neuem zu prüfen und zu erneuern sind.

So gehen die beiden Richtungen, die das Interesse der Rechenschaftslegung zu verfolgen hat, in der Grundlegung zusammen. Erstlich ist die Grundlegung nicht schlechthin Grundlage, so daß sie wie ein gegebenes Ding, und um nichts besser wäre auch ein gegebenes Gesetz, hinzunehmen wäre. Wie bei dem Ding muß ich erst recht bei dem Gesetze fragen: wer kann es gegeben haben? Und wer kann es zu verantworten haben?

So kommt die andere Richtung zur Geltung. Nur aus der Vernunft kann der Gegenstand erzeugbar werden, nur aus der Vernunft das Gesetz sich beglaubigen lassen. Die Grundlegung ist das Grundverfahren der Vernunft. Von ihr geht alle Rechenschaftslegung aus und mit ihr schließt sie ab. Denn was könnte es anderes geben für die Frage nach der Gewißheit, so der Erkenntnis, wie der Wissenschaft? Die Wissenschaft verfügt über kein anderes Mittel der Gewißheit und der Rechenschaftslegung. So wird es denn wohl auch mit rechten Dingen zugehen, daß es auch für die Erkenntnis nichts anderes, nichts höheres geben kann in ihrer Buchführung der Vernunft als diese Grundlegung der Wissenschaft. Sie ist immer wieder auch als die Grundlegung der Philosophie erkannt worden, so oft Wissenschaft und Philosophie an ihren Wendepunkten sich berührten.

Die höchste Stufe für die Erzeugung, wie für die Bewährung der Erkenntnis ist mit dieser ihrer Grundlegung erklommen. Alle späteren Ausführungen sind nur Entwicklungen dieses unübertroffenen Grundmotivs. So erklärt es sich, daß wie die Quelle der Vernunft methodisch präzisiert wurde in der Hypothesis, so auch das Objekt der Erkenntnis zu einem neuen Werte derselben hindrängte. Ein Wertausdruck für alles Denken war durch Sokrates geschaffen: der Begriff (*εἶδος*). Wie nun das allgemeine Denken in der wissenschaftlichen Erkenntnis prägnant wurde, so mußte auch für den Begriff, so neu und so aufklärend er an sich war, ein neuer Ausdruck

geschaffen werden. So erhebt sich bei Platon der Begriff zur Idee.

Und wie die Hypothese in der strengen Wissenschaft das methodische Rüstzeug bleibt, so verbreitet sich die Idee über alle Gebiete des menschlichen Denkens. Und während ferner dem Sensualismus gegenüber der Rationalismus die Rechte der Erkenntnis wahr, so entwickelt sich der Rationalismus zum Idealismus, um die Erkenntnis nicht nur vor Verfall zu schützen, sondern um ihre lebendige und fruchtbare Schöpferkraft stets neuen Aufgaben zuzuführen.

Eine wichtige historische Mahnung enthält diese Entwicklung des Rationalismus zum Idealismus. Dieser Weg stellt das Verhältnis beider Richtungen der Philosophie dar. Wird der Rationalismus umgangen, so kann kein echter Idealismus erreicht werden. Und nur aus der wissenschaftlichen Vernunft, aus der Vernunft, als dem Urquell des wissenschaftlichen Denkens begründet sich der echte Rationalismus. Erleuchtungen haben sich immer als Irrlichter erwiesen, in denen unklare Individuen ohne Schlichtheit und ohne Reinheit verworrene Zeitalter verführt haben. Es gibt keine andere Erleuchtung als die durch das natürliche Licht, welches sogar das Mittelalter von der Stoa angenommen hat. Und wenn die Idee in ihrer Sprachwurzel die Intuition in ihren Apparat einzubeziehen scheint, so wird doch jene genau eingestellt auf den wissenschaftlichen Vorwurf, so daß nur solche Gedanken in die Vorschau treten können, welche der Grundlegung entsprechen und in der Rechenschaftlegung kontrolliert und beglaubigt werden. Eine andere Art von Intuition, als welche der wissenschaftlichen Erkenntnis, ihrem alleinigen Probleme, sich unterwirft, liegt ebenso jenseit des Idealismus, wie des Rationalismus.

Nichts wäre verkehrter als die Meinung, daß die Idee den Wert des Objektes, der Erkenntnis und des Seins verlöre, wenn sie so als Grundlegung zum Mutterboden des Seins, zum Fundament alles richtigen Denkens gemacht wird. Als Fundament der Erkenntnis erkannt, ist die Idee zugleich als das Fundament des Seins erkannt; und alle höchsten und tiefsinnigsten Begriffe, welche Platon, als Nachfolger des Parmenides, für das Sein ausdachte, sie sind alle ebenso nur die Ausführungen der Grundlegung, deren Seinswert schlechterdings nicht übertroffen

werden kann. Sie ist das A und daher auch das O; denn es gibt keinen Fortgang und keinen Abschluß ohne den richtigen Ausgang, und ohne den ununterbrochenen Zusammenhang mit ihm.

Als die deutsche Welt von der Napoleonischen Erschütterung sich erneute, da strebte man diese geistige Verjüngung des deutschen Wesens durch eine höchst wundersame historische Einwurzelung in ein längst vergangenes Literaturwesen, das der Griechen, an. Freilich war die Renaissance vorausgegangen, aber die Italiener fühlten sich doch wenigstens als die alten Römer, die selbst dann die Vermittlung mit den Griechen übernahmen. Wo lag für die Deutschen das Bindeglied mit Hellas?

Wie Platon das geistige Bindeglied zwischen der Antike und der Renaissance ausmacht, so bildet Kant das innere Band, das sich in seinen Tagen an das Griechentum anschloß. Er ist der Erneuerer Platons im Stil der Vollendung, während die Florentiner Akademie und Galilei selbst nur im Stil der methodischen Wiederanknüpfung als Fortsetzer Platons gelten können. Und wenn die Eigentümlichkeit des deutschen Geistes, wie überhaupt in den Befreiungskriegen, so auch im neueren Humanismus eine historische Prägnanz bildet, so werden wir das Eigentümliche in Kants Geiste in dieser historischen Verbindung mit dem Platonischen Geiste erkennen dürfen. Und da Kant in seinem Geiste eine nationale Wendung darstellt, so werden wir zu erwarten haben, daß diese Tendenz nach dem griechischen Geiste einen allgemeinen nationalen Zug in der Geschichte des deutschen Geistes bilden werde.

Die Führer der Renaissance mußten darin einig sein, daß sie Wissenschaft nur als Erkenntnis, mithin aus der Vernunft und als Idee erzeugen und begründen können. Galilei geht allen anderen in Klarheit und Schärfe in der Expektoration seiner Methoden voran. Aber es ist doch wohl nicht zufällig, daß nicht er, sondern der deutsche Kepler auf die Hypothese sich beruft, und daß, während Kopernikus von der einschränkenden Aufnahme seiner Hypothese enttäuscht, sie lieber fallenlassen wollte, Kepler dagegen sich nicht genug tun konnte in der Musterung aller der methodischen Werte, welche die Hypothese in der Geometrie, in der Mechanik, in der Physik, in der Astronomie durchläuft und immer ihren

Siegeszug einhält. Wie Platon schon es vorgezeichnet hatte, so benutzt Kepler die Kegelschnitte als die Hypothesen, um die Planetenbahnen zur Bestimmung zu bringen.

Die Geometrie blieb nicht das einzige Versuchsfeld für den Ausgang der wissenschaftlichen Hypothese. Gedenken wir nur kurz des anderen Grundmittels der neueren Wissenschaft, welches neben der Geometrie Descartes', die Infinitesimalanalysis bildet, so tritt uns sogleich die Vernunft wieder in einer neuen Ergiebigkeit entgegen. Und wiederum ist es ein deutscher Geist, der erste deutsche Philosoph, der in der Reife der Probleme eine neue Vollen- dung des deutschen Wesens vollzieht. Auch er operiert mit der Hypothese, und wenn er auch seinen Begriff des Infinitesimalen nicht ausdrücklich so bezeichnet, so kann er vielleicht nicht besser logisch bestimmt werden als gemäß dieser seiner methodischen Bestimmung für die Realisierung des Seins. Leibniz beruft sich vornehmlich auf die Vernunft; aber auch er hat den Rationalismus zum Idealismus in seinem System der prästabilierten Harmonie durchdrungen. Von der Mathematik aus hat er Mechanik und Physik und endlich auch das Gebiet der Organismen in der Einheit seiner Monade, in der Grundeinheit seiner Substanz vereinigt. Seine Monadologie ist eine Rechenschaftlegung des Seins durch das Denken, eine Begründung der Substanz in der Idee der Grundlegung oder der Prästabibilierung.

So hatte denn Leibniz bereits die Verschmelzung mit dem Platonismus angebahnt. Und doch offenbart sich wieder in der Anrufung Platons durch Kant eine Urwüchsigkeit der Person, zugleich aber auch eine geschichtliche Kontinuität des deutschen Geistes. Bei Aristoteles war das Grundlegen abgeschwächt worden in ein Vor- aufgehen und Vorausliegen, womit eine zeitliche Zweideutigkeit verknüpft war. Aber das ganze Mittelalter muß in diesem Doppelsinne das Apriori weiter tragen. Es ist daher bedeutsam, daß Kant bei diesem Ausdruck, den Leibniz noch als den letzten Ankergrund festhält, sich nicht zufrieden geben kann, sondern daher mit einem anderen Paroleausdruck sein ganzes Philosophieren leiten will.

Und wenn man nach dem letzten Grunde fragt, der den Begriff transzendental von dem überkommenen Begriffe a priori unterscheiden soll, so besteht er offen und klar in nichts anderem als in der Grundlegung. Die Vorrede

zur zweiten Ausgabe der Vernunftkritik hatte endlich diesen Ausdruck gefunden: „daß wir nur das a priori von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen.“ Es könnte nur noch vermißt werden: was wir selbst in sie zugrundelegen. Aber der Kantische Sprachgebrauch läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß dieses Legen durch uns selbst nichts anderes als ein Zugrundelegen sein kann; denn was im Kantischen Denken den Wert des a priori erlangt, das muß bei jedem Problem als „zugrundeliegend“ gedacht werden.

Wenn aber das a priori selbst erst durch das Transzendente begründet werden muß, so bedeutet dies, daß das Zugrundeliegen begründet werden müsse durch das Zugrundelegen. Und nur in diesem Sinne rechtfertigt sich der Terminus „wir selbst“. Diese Bemerkung weist unmittelbar auf die innersten Tiefen der gesamten Terminologie Kants, auf die transzendente Apperzeption, und zwar in ihrer doppelten Bedeutung hin: als Einheit des Bewußtseins und als Einheit der synthetischen Grundsätze, welche letzteren wiederum nichts anderes sind als die Grundlegungen der wissenschaftlichen Erkenntnis.

So weit überschauen wir hier die Eigentümlichkeit des deutschen Geistes in seinem theoretischen Denken, und wir erschauen diese Eigentümlichkeit in einer historischen Kontinuität, die von dem griechischen Urvolk der Philosophie ausgeht, und auch im deutschen Mittelalter bei seinem Niedergang noch aufleuchtet. So ist diese Eigentümlichkeit, wie sie für den geschichtlichen Begriff es sein muß, eine in der Kontinuität der wissenschaftlichen Vernunft wurzelnde, und kraft dieser Wurzel zugleich eine Universalität des Menschengestes in seiner wissenschaftlichen Vernunft.

Man würde eine schlechte Eigentümlichkeit einem einzelnen Volksgeiste zusprechen, wenn man sie nicht zugleich ansprechen dürfte aus dem Universalgeiste der Menschheit heraus. Das aber, was die Griechen begannen, haben die Deutschen mit Kongenialität fortgeführt, das ist ihre Eigenart. Und wenn gleich alle modernen Völker in verschiedenem Grade, sofern sie an der wissenschaftlichen Kultur Anteil haben, auch an dieser Eigenart Anteil haben müssen, so ist es doch nicht allein der Grad, in welchem dieser Anteil in der deutschen

Wissenschaft sich ausprägt, der diese ihre Eigenart ausmacht, sondern die Philosophie ist es, in welcher der deutsche Geist diese Eigenart zu einer Eigentümlichkeit ausbildet. Alle wissenschaftlichen Völker müssen mit der Hypothese arbeiten, sofern sie Wissenschaft produzieren wollen. Aber die deutsche Philosophie allein hat nicht nur den strengen Rationalismus festgehalten, sondern sie hat ihn auch, und zwar in solcher Vollendung allein, zum Idealismus ausgestaltet.

Und wie sehr man auch bisweilen von der wissenschaftlichen Leitlinie abgeirrt war, so verblieb der Romantik doch immer der dunkle Drang, der sie vom Rationalismus aus im Bannkreise des Idealismus hielt, so daß man zwar den Mißbrauch des Idealismus, um ein starkes Wort nicht zu vermeiden, den Nachfolgern Kants zum Vorwurf machen kann, aber an ihrer Deutschheit darf man doch darüber nicht zweifeln. Sie haben sich ihre eigenen Grundlegungen zurechtgeschnitten, aber auf Grundlegungen, auf eigenen Voraussetzungen haben sie ihre großen Fahrten durch das weite Gebiet des Wissens vollführt.

Die Wahrhaftigkeit des Denkens hängt nicht von dem Maße ab, mit dem die Rechenschaftlegung dem Philosophieren gelingt. Das Gelingen ist das Kennzeichen der Klassizität. Aber der Zusammenhang minderer Geistesstufen mit dem nationalen Geiste ist bedingt durch den allgemeinen Zug der Rechenschaftlegung. Wo er da ist, und wenn er selbst in Labyrinth sich verirrt, da dämmert doch immer die Leuchte des Idealismus, und daher auch bewährt sich in jenen Werken deutscher Urkraft die Naturkraft deutschen Denkens und die Ehrlichkeit einer bohrenden Vernunft-Kunst. Nur das Ziel der Vollendung darf man da nicht auch anerkennen, wo man rückhaltlos die Riesenkraft des Strebens anerkennen darf.

Die geschichtliche Einsicht und die Wohlfahrt der Kultur ebenso, wie die methodische Klarheit der Philosophie fordert die Unterscheidung des Klassischen, von dem Höchsten selbst, dem jedoch diese Vollendung mangelt. Es ist für die Fortführung der deutschen Philosophie eine Frage nicht nur der geistigen Gesundheit, sondern schlechthin die Lebensfrage des deutschen Geistes für seine Wahrhaftigkeit: ob Kant oder Hegel. Es führen Alle insgesamt unsichere Wege, die sich an diesem

Kreuzwege des deutschen Idealismus nicht zu klarer Entscheidung durchzudenken vermögen. Der deutsche Idealismus ist der Idealismus Kants. Und wenn anders in diesem Namen eine Vollendung im historischen Sinne sich ausprägt, so ist jede Vermischung eines anderen Namens mit ihm eine historische Ablenkung, die von einem zuverlässigen Wegweiser aus immer verhängnisvoll ist.

2.

Von der theoretischen Philosophie gehen wir zur Betrachtung der Ethik über. Auch hier konnte der Anschluß an die Griechen möglich werden; denn der Idealismus Platons gipfelt in der Idee des Guten, welche die Grundlegung der Ethik enthält. Ein weiter Weg führt von dieser Frucht des Sokrates bis über das Aristotelische Mittelalter hindurch. Indessen sahen wir ja schon, daß deutscher Geist am Ausgang desselben in Cusa aufgeflammt war und theoretische Veränderungen herbeigeführt hatte. Die Einheitlichkeit dieses neuen Philosophierens bewährt sich bei Cusa darin, daß der Kirchenfürst in allgemeiner religiöser und sittlicher Erneuerungsgesinnung seinen theoretischen Idealismus unterstützt hat. Der Satz: „eine Religion gibt es in der Verschiedenheit der Ritus“ kann als Stichwort des Zeitalters der Gewissensfreiheit gewürdigt werden. Selbst dem Juden läßt dieser religiöse Universalist Gerechtigkeit widerfahren. Denn auf den Einwand, daß der Jude nicht an das ewige Leben glaube, antwortet er: wie wäre das möglich, da er ja für seine Religion fortwährend den Märtyrertod stirbt. Ich weiß nicht, ob die Weltliteratur viele solcher Aussprüche enthält, in denen aus der lebendigen religiösen Gesinnung und sittlichen Handlungsweise der Menschen zurückgeschlossen wird auf den innersten Gehalt ihrer Glaubenslehren. Cusa steht in brieflichem Verkehr mit den Mystikern von Tegernsee. Und deutsche Mystik ist doch der letzte Grund, aus dem auch Luther sich empogearbeitet hat, um die sittlich-religiöse Großtat des deutschen Geistes zu vollbringen.

Was ist es denn im letzten Grunde anderes, was Luther anstrebte, als was in dem eben ausgesprochenen Gedanken liegt? Der Sinn der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die stummen Zeugen kirchlichen Gehorsams, er liegt in dem Gedanken, daß das Wort Gottes

nicht minder als die Opferwerke der Kirche stumme Zeugen seien, wenn sie nicht aus der eigenen Geisteskraft des Menschen das Leben eines literarischen Zeugnisses und einer literarischen Einwirkung empfangen. Was die Glaubenslehre überhaupt bedeutet, und welche einzelne daher in der Verfassung der Kirchenlehre lebendigen Wert behaupten darf, darüber entscheidet nicht der tote Buchstabe, sondern vielmehr erst die seinen Geist erweckende persönliche Gesinnung und individuelle Gedankenwelt. Diese Freiheit des sittlichen Denkens und des Gewissens ist daher der historische Charakter der Reformation geworden. Und sie ist doch vielleicht mehr als andere historischen Symptome das unzweideutigste Kennzeichen des deutschen Geistes.

Wie sehr eine solche Betrachtung geeignet ist, den nationalen Frieden und die wahrhaftige nationale Eintracht nicht nur zu fördern, sondern allererst in Aufrichtigkeit zu begründen, das kann an diesem historischen Beispiel erprobt werden. Ich rede von dem geschichtlich deutschen Geiste der Reformation, dem ich in meinem persönlichen Glauben kirchlich nicht angehöre. Ich erkenne aber in ihr schlechthin die Erneuerung des Prophetismus, wie die protestantische Kathedertheologie diese Bedeutung des Prophetismus zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat. Und ich weiß mich auch in meinem jüdischen Mittelalter in Einklang mit der Zurüstung dieses Geistes der religiösen Innerlichkeit, der die ganze Literatur der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie durchweht.

Und nicht anders sollte sich der deutsche Katholik zu dieser Frage in seinem innersten nationalen Gefühle stellen. Aus den Vorkämpfen des freieren Katholizismus ist endlich der Sieg erreicht worden. Und wer würde es bezweifeln wollen, daß, wie das gesamte geistige und kulturelle Leben, so auch die katholische Religiosität selbst und ihre literarische Pflege von den innersten Anregungen der Reformation zu ihrem Besten beeinflusst worden ist. So kann das geschichtliche Faktum, das die Nation zerrissen hat, das lauterste Mittel werden zu ihrer wahrhaften Einigung auf dem Grunde, der für das deutsche Volk das kräftigste Bindemittel bildet: auf dem Grunde einer nationalen Religiosität, während die historischen Formen des Kirchenglaubens ihren geschichtlichen Gang weiter nehmen mögen, wie das Ziel der Weltgeschichte sie zuläßt und sie fordert. —

Und nun gehen wir von hier zur Ethik über. Indessen liegt dazwischen, liegt dabei noch eine andere Entwicklungsstufe. Schon die Reformation selbst mußte mit der Politik rechnen, und es kam ihr zugute, daß das Landesfürstentum durch sie gefördert wurde. Durch den Territorialfürsten aber wurde wiederum auch der Nationalgeist befruchtet gegenüber der Katholizität der kirchlichen Welt. Und der Geist der neuen Zeit zeigt sich ja überhaupt darin, daß das weltliche Regiment die Obermacht gewinnt über den Kirchenstaat, und daß der Staatsbegriff Selbständigkeit und Souveränität erlangt gegenüber dem Staatsgebilde und den politischen Ansprüchen der Papstkirche. Wie die natürliche Religion, so erstarkt auch das Naturrecht zu neuem Leben. Und die Staatsidee wird sogar nicht nur aus ihren eigenen Motiven heraus neu belebt, sondern zugleich durch einen scheinbaren Widerpart, den die Idee der Gesellschaft bildet, in welcher eine alte Idee der Stoa von der Societas als der Consocialitas wieder hoch gebracht und der veränderten Weltlage in den Komplikationen ihrer Wirtschaftsordnung und demzufolge auch ihrer Rechtsordnung gemäß neu ausgestaltet wurde.

Es läßt sich denken, daß der Geist der neueren Nationen sich am zuverlässigsten bestimmen und abschätzen lassen werde an dem Verhältnis, welches die Philosophen der Völker zu diesen Grundfragen der sittlichen Lebens- und Weltverfassung einnehmen. Von Hobbes kennt man sein inneres Verhältnis zum Königtum und der durch dasselbe eingeschränkten Volksfreiheit. Bei Locke kennt man sein inneres Verhältnis zum konstitutionellen Liberalismus. Aber hier schon ist auf eine Differenz zu achten, welche die Verbindung von Politik und Religion in England von der in Deutschland unterscheidet.

Als Wilhelm III. in London einzog, wurde auch Locke zum Empfange bei ihm befohlen. Und als der König ihn nach seinen Reformvorschlägen fragte, war Locke so weise, sofort die allgemeine Schulpflicht zu empfehlen. Das aber werden die Lords nicht wollen, hat der Oranier darauf geantwortet. Man weiß, wie die staatliche Verwaltung der Schule und der Universitäten sehr allmählich und nicht grundsätzlich in England eingeführt wurde. Was kann aber alle politische Freiheit wahrhaft bedeuten, wenn sie nicht auf geistiger Freiheit, die all-

gemeines Wissen allein verschafft, sicher beruht? Und kann es Wunder nehmen, daß, wenn diese geistige Freiheit nicht in einem beträchtlichen Umfange gesichert ist, alsdann auch die Ethik ihr natürliches Fundament noch nicht gefunden hat.

Es ist doch gewiß sehr auffällig, daß die englische Moral, während sie, von den Arbeiten zur Politik abgesehen, durch die zur Nationalökonomie so erheblich fundamentiert wird, so daß sie sicher und klar auf den Gesichtspunkt der menschlichen Gemeinschaft eingestellt sein müßte, dennoch vorwiegend individualistisch ist. Und in diesem Individualismus des methodischen Objekts ist die Psychologie begründet, auf die alle ihre Moral sich reduziert. Wie der Geist letztlich von den Sinnen abhängt, so soll auch die Sittlichkeit abhängen von der Glückseligkeit, welche das letzte Ziel und in allem Einzelnen der Regulator der menschlichen Sittlichkeit sei.

Im Grunde ist der Fehler einer solchen Moral der Mangel ihrer Eigenart. Denn sie ist nur eine Fortsetzung der Logik und von deren Wissensstoff. Dort heißt es: den letzten Quell bilden die Sinne, deren Produkt sich entwickelt zur Erfahrung. Und ebenso heißt es hier: den letzten Grund des Wollens bildet das Doppelgefühl von Lust und Unlust, welches sich in der Erfahrung des Egoismus und seines Eudämonismus ausbreitet und ausweitet. Hier, wie dort, bildet die alleinige Norm das Wissen, die Erfahrung. Und was könnte es Besseres und Zuverlässigeres geben als diese, wenn man das Wesen des Menschen erforschen will? So rechtfertigt sich die Einseitigkeit, die Eindeutigkeit dieses Standpunktes.

Diesem theoretischen Gleichmut muß vorerst Widerstand und Einhalt geboten werden. Man muß zuerst diesen Gleichmut in Erschütterung bringen, indem man zu dem Gedanken erwacht: besteht denn wirklich eine Einfalt und Eindeutigkeit in den Problemen der Sittlichkeit mit denen der wissenschaftlichen Erkenntnis? Darf man wirklich kalten Blutes eine Linie durchziehen von den Fragen des Wissens zu denen des Wollens, um sodann etwa das Prinzip der Glückseligkeit in Analogie zu setzen mit dem Prinzip der Identität? Man muß erst den Unterschied der Welten ermessen lernen, wenn man von der Logik in gereifter Weltgesinnung, geschweige in religiöser Mündigkeit zur Ethik übergeht.

Für Luther und sein Glaubenswerk ist es das innerlichste Merkmal, daß er bewußter als eine neue Kirche eine neue Schule gründen wollte. Das Sendschreiben an die Ratsherren ist das geistige Bekenntnis seiner Religionspolitik. Die Schule darf nicht dem Kloster und dem Ermessen der Kirche überlassen bleiben, sondern sie ist eine fundamentale Obliegenheit und daher auch Befugnis des Staates, der damit erst seine Souveränität begründet und so auch die protestantische Staatsidee zur Verwirklichung bringt. Der Staat ist nicht nur die Ordnung gegen Gewalttat und Raub, sondern die Erziehungsanstalt des Geistes und als solche zugleich auch die der Sittlichkeit des Volkes. Ein neuer Begriff tritt in das Wechselverhältnis des modernen Staatsbegriffs ein: neben der Abstammung und dem Territorium tritt jetzt das Merkmal der Bildung, und zwar vorab der Schulbildung als das entscheidende Kriterium des modernen Staates auf, kraft dessen er der Kirche gegenüber seine sittliche Souveränität in Anspruch nimmt.

Die Folgen dieser Schulpolitik blieben nicht aus für die Kulturwirkung der Reformation. Sie sind bekannt, und können doch nicht als in allen ihren Konsequenzen anerkannt betrachtet werden. Eine grundsätzliche Konsequenz, welche das gesamte moderne Denken innerlichst bestimmt, besteht in der Unterscheidung des sittlichen vom theoretisch-wissenschaftlichen Denken.

Durch keinen anderen Zug scheidet sich Descartes bei aller seiner überragenden Größe als wissenschaftlicher Führer der neueren Philosophie von dem innersten Geiste dieser selbst so abstoßend, so hart das moderne Bewußtsein verletzend als durch den Mangel dieser Unterscheidung. Und nicht darin etwa liegt der Fehler, daß er den Begriff Gottes in tiefer Erfassung des ontologischen Problems zu einem hervorragenden Ausdruck seines Prinzips der Gewißheit macht, sondern darin wird man, wie von dem Gespenst aus einer anderen Welt erschreckt, daß er plötzlich fragen kann, Gott könnte ja auch ein *mauvais génie* sein, dessen Wohlgefallen die Täuschung der Menschen sei. Hier fällt die Scheidewand zwischen der sittlichen Welt, sofern sie allein durch Gott verbürgt wird, und der natürlichen Welt, wengleich auch diese ihre letzte Realität in Gott finden mag. Und so erklärt es sich, daß auch Descartes in seiner

Moral die Psychologie der Affekte und ihres Gipfels, der Glückseligkeit, verfolgt.

Kant hat den ethischen Geist der Deutscher zu seiner Vollendung gebracht durch seine Unterscheidung zwischen Logik und Ethik.

Es war sicherlich eines der wichtigsten Momente für sein langes Zögern bei der Niederschrift der Vernunftkritik, daß er über diese Grundfrage erst allmählich zu voller Klarheit kam. Aber es war schon entscheidend, daß er die logische Frage allein sich zum Problem machte, obschon er sie gar nicht isoliert durchführen konnte. Was steht nicht Alles von der späteren Ethik in der Vernunftkritik schon berührt und ausgeführt. Dennoch aber sollte das neue Glied des Systems erst erstehen. Der erste Streich war dazu gegen die angebliche Identität der beiden Probleme zu führen, und er konnte nur in der isolierten Behandlung, wenigstens in der Isolierung des logischen Problems, als des Fundamentes der Erkenntnis, geführt werden.

Unterscheidend war die erste Forderung. Wenn man sonst auch schon die moralische Gewißheit von der logischen unterschied, so war sie damit überhaupt nur dem Namen nach noch als Gewißheit beibehalten. Und die Folge konnte daher umgekehrt werden: die Moral steht jenseits aller wissenschaftlichen Gewißheit, welche selbst dadurch unvermeidlich herabgesetzt wurde. Jetzt aber galt es zunächst eine Hervorhebung der wissenschaftlichen Gewißheit, die jeden Verdacht ihrer Verkürzung ausschloß. Aber diese Hervorhebung mußte in selbständiger logischer Begründung festgestellt werden. Kein anderes Problem darf sich in diese Isolierung einschleichen. Es ist, als ob es für den denkenden Geist schlechterdings kein anderes Problem geben sollte als die logische, die wissenschaftliche Wahrheit.

Wie in der Lessingschen Parabel, verlangt der Geist hier nicht sowohl die Wahrheit, als das Forschen nach ihr. Die Energie des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs war zum Fundament des kritischen Idealismus geworden. So mußte das ethische Problem gegen das wissenschaftliche zurücktreten, als von ihm methodisch unterschieden. Aber wenn das geschehen war im ersten Gliede, so konnte nunmehr das zweite Glied rechtmäßig sich erheben.

Was hat man nicht alles gegen Kants Ethik an Mißverstand und Unverstand aufgebracht, nachdem die Großen unserer großen Zeit sie als eine Wahrheit erkannt hatten. Der Formalismus erklärt sich als Vorwurf aus dem allgemeinen methodischen Mißverständnis; aber daß man den Aktualismus in seiner aggressiven Kraft nicht verspüren konnte, das beweist unwiderleglich die sozial-politische Naivität, die nur aus der vormärzlichen Zeit einigermaßen verständlich wird.

Um streng und unabhängig von aller psychologischen und auch von der geschichtlichen Erfahrung rein aus der Grundlegung eines Sittengesetzes heraus die Ethik aufzubauen, hatte Kant dem Menschen das Vernunftwesen entgegengestellt. Der schale Spott verging sich besonders an diesem Terminus, den er mit den lieben Engelein ausmalte. Hingegen aber trat in die Grundlegung dieses Vernunftwesens die Menschheit ein, die Menschheit an Stelle des Menschen. Und wie methodisch und in Analogie zu dem Gesetze der theoretischen Erkenntnis für das Problem der sittlichen Erkenntnis ein allgemeines, ausnahmsloses Gesetz gefordert wurde, so trat objektiv zur Natur in Analogie die allgemeine ausnahmslose Menschheit.

So wurde der Horizont der Ethik himmelweit geschieden von der Moral, die bei Aristoteles und bei den Engländern als Problem gesucht wurde. Für die Menschen schien aus diesem Gesichtspunkte nichts erstrebenswerter, als was ihnen mit den Tieren, mit allen Lebewesen gemein ist: das Streben nach Lust und nach dem Minimum von Unlust. Jetzt aber klafft eine Scheidewand zwischen dem Menschen der Menschheit und dem Menschen der Lebewelt und der Geschichtswelt selbst, sofern sie nicht im Horizonte der Menschheit steht.

Das war der methodische Grundsinn des kategorischen Imperativs, in dem die Pflicht nicht das Fundament bildete, sondern nur die allerdings notwendige Konsequenz war. Im Stile jenes berühmten Buchschlusses könnte man sagen: der gestirnte Himmel über mir und die Menschheit in mir. Auf diesen methodischen Ausgang hatte schon die Vernunft hingesteuert, indem sie für die Idee Platons die Lanze brach und mit aller Deutlichkeit der Popularität den Gegensatz zwischen Idee und Erfahrung hinwegtilgte: der nicht vorhanden wäre, wenn man nach der Idee

die Erfahrung eingerichtet hätte, so daß Kant hier gegen seine sonstige Zurückhaltung die Berufung auf die Erfahrung eine pöbelhafte nennt. Mit solcher Erbitterung teilte er die Welt in die von der Erfahrung beherrschte und in die der sittlichen Ideen oder die souveräne Sittenwelt der Menschheit.

Die Menschheit scheint vornehmlich der weltbürgerlichen Gesinnung des deutschen Humanismus zu entsprechen, wenngleich sie als methodische Idee zur unmittelbaren Beleuchtung des menschlichen Individuums führte. Aber das Individuum forderte nicht nur unter der Mannigfaltigkeit der Völker, sondern nicht minder innerhalb des eigenen Volkes und Staates jene ideale Beleuchtung. Es war ein alter Gedanke der theologischen Metaphysik, ob der Mensch oder das Universum der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung sei. Dem kurzsichtigen Relativismus gegenüber konnte es richtiger scheinen, den Menschen zurückzusetzen gegen das All. In solchem Urteil aber würde sich nur die theoretische Spekulation und Forschung mit dem Zweckprinzip vereinbaren. Anders steht es beim Problem der Ethik. Vor ihr mögen Himmel und Erde vergehen, wenn nur die Sittlichkeit bleibt. Mithin kann auch der Mensch nicht als Mittel auszudenken sein für einen anderen Zweck, als den er selbst als Träger der Sittlichkeit vollzieht.

Eine andere Anwendung aber bietet sich in der geschichtlichen Erfahrung von den Menschen dar, und sie darf man nicht übersehen, wenngleich man nicht von ihr ausgehen darf. Je mehr man sich aber von ihren Komplikationen und Konflikten zu durchdringen hat, desto greller treten die Gegensätze entgegen, welche die Menschen selbst gegeneinander bilden. Es leuchtet dem politisch geschärften Blicke auf einmal die Einsicht auf, daß die Menschen aller geschichtlichen Wirklichkeit keineswegs als Selbstzwecke ihr Dasein beschreiben, sondern daß sie beinahe allesamt und ohne Ausnahme einander als Mittel gebrauchen, nur daß die einen mehr ein glänzendes Elend in diesem Mitteldasein führen, und daher den Schein selbtherrlicher Selbstzweckheit auf sich ziehen.

Hier ließ nun Kant seine verbesserte Zwecklehre, die identisch ist mit seiner ethischen Ideenlehre, zu einer Anwendung kommen, in welcher

der theoretische Ethiker zum Bahnbrecher der deutschen Politik wurde.

Die Menschheit wäre nur ein Wort ohne ideale Lebenskraft, wenn sie nicht in den Völkern, in jedem Volke zur Richtlinie der Humanität würde. Und ebenso bliebe sie ohne die volle Ausschöpfung ihrer Idealität, wenn sie nicht in jedem Menschen den Wert, die Würde seines Lebens ausmache.

Diese beiden Worte fassen den Gegensatz von Ideal und Leben in sich. Der Wert ist der Marktpreis, den die Ware erlangt auf Grund dessen, daß ihr Produzent, der Arbeiter, sein Leben preisgibt für den Lohn seiner Arbeit, der somit nicht allein den Preis der Ware, sondern auch den Preis seiner Arbeit und seines Lebens ausmacht. Diesen Wert hat der Mensch auszuwirken in dem Arbeitsmarkte der nationalen und internationalen Wirtschaft. Dieser Wert ist der Gebrauchswert des Menschen für den Zweck des sogenannten Nationalreichtums. Dieser Wert macht ihn lediglich zum Mittel für diesen Zweck, den man auch mit dem der Kultur — zu identifizieren pflegt.

Ein anderes aber ist die Würde, welche die Menschheit dem Menschen überträgt. Was ist denn der wirkliche Sinn dieser terminologischen Worte? Es ist traurig genug, wenn man ihn nicht deutlich findet. Der Mensch ist eben das bekannte Individuum der Erfahrung, das nur Mittel ist für einen Zweck, der außer ihm liegt. Welcher Zweck aber liegt im Menschen selbst? Das Problem der Ethik gibt darauf die Antwort: die Menschheit ist dieser Zweck, der in den Menschen gelegt werden muß. Und wenn die Menschheit in dem Menschen liegt, so muß sie in ihm geachtet und gehütet werden. Sie darf nicht bloß als Mittel abschätzbar und brauchbar gelten, dieweil es ja gar keinen anderen Zweck gibt, als der nunmehr aus der Menschheit des Menschen hervorstrahlt, mahrend und versöhnend, Himmel und Erde verbindend. So hat die Idee der Menschheit auch den Begriff des Menschen zur Idee emporgehoben; der Mensch der geschichtlichen, der wirtschaftlichen Erfahrung hat jetzt aufgehört, bloß im Mittelspiel des Arbeitsmechanismus in Reih und Glied zu stehen; er ist jetzt in das Reich der Ideen, in das Reich der Zwecke, das ist das Reich der Selbstzwecke, ein-

getreten: der Mensch ist Menschheit, die Menschheit ist Mensch geworden.

So erfüllt sich der Sinn und Gehalt des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit in Deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen, niemals bloß als Mittel, jederzeit zugleich als Zweck brauchst.“ In jeder Person ist die Menschheit die Persönlichkeit. Sie macht sich selbst zu einer sittlichen Person, welche wiederum bedingt ist durch jede andere Person, sofern Du in ihr die Menschheit ehrst, sofern Du sie im großen Mechanismus der Kultur, in dem ein Jeder als Mittelwesen dienen muß, dennoch als solches nicht untergehen läßt, sondern sie zugleich einhebt in die wahrhafte Menschenwelt der persönlichen Selbstzwecke, in der, trotz dem Determinismus in der Welt der Erfahrung, nichtsdestoweniger die reine Luft der Freiheit weht, die Lebensluft, als Grundlegung für Menschen der Menschheit, sofern sie verantwortliche Handlungen vollziehen wollen, und nicht nur materielle Bewegungen. So geht der Selbstzweck in das Prinzip der Freiheit über, die Kant zum Prinzip der Autonomie präzisiert und aktualisiert hat.

Sicherlich ist diese Ethik Kants ein hinreichend deutliches Dokument philosophischer Originalität. Vielleicht wäre es keine Paradoxie, wenn man die Originalität seiner Ethik, das spätere Werk seiner Systemschöpfung, sogar über die der Logik stellen wollte. Und dennoch springt aus jeder Fuge in diesem ethischen Gebäude der deutsche Baugeschicht hervor. Auf die Vergangenheit haben wir uns schon bezogen, und wie wir in der Rechtfertigung durch den Glauben die allgemeine Rechenschaftlegung der Hypothese in Analogie setzen möchten, so läßt sich ein gerader Fortschritt einsehen von jener Rechtfertigung, die grundsätzlich, obschon freilich nicht ausdrücklich, alle Dokumente der religiösen Erfahrung gegen die eigene Kontrolle zurückstellt, zu dieser Grundlegung, die man als die des Himmels auf Erden, aber für die Erde, und auf daß sie nach jenem Himmel sich verwandle, bezeichnen möchte.

Jetzt hat der Idealismus seine praktische Probe bestanden. Was nützt es, wenn er nur am Universum sich bewähren, und nicht zugleich für die Menschenwelt, wenngleich nicht schon in ihr, sich bestätigen kann? So hat die unsichtbare Kirche zur Ideenwelt der menschlichen Selbstzwecke

geführt, und der Idealismus hat sich erfüllt am Menschen und an seiner Geschichte.

Diese Ethik der Menschheit im weltbürgerlichen und im politischen Sinne brachte Kant der Welt, bevor die französische Revolution eingetreten war, wenngleich wir nicht etwa undankbar den Einfluß ignorieren, den Rousseau auf ihn geübt. Indessen war ja dies der Fehler der Napoleonischen Revolution, daß sie nicht die Menschheit für die Völker, sondern anstatt der Völker einsetzte — und so kam das Zeitalter der deutschen Befreiungskriege.

Nicht die schmäbliche Anklage, mit der man jetzt allgemein unsere nationale Selbstverteidigung entstellt, sondern der literarische Sachverhalt und die wissenschaftliche Pflicht, ihn nach Kräften zu erhellen, führt mich hier zu dem an sich interessanten Verhältnis, welches zwischen den Begründern des preußischen Heerwesens und Kant, zwischen den Kriegern nach der Platonischen Ständeeinteilung und der Philosophie selbst besteht.

Die erste Erörterung dieser Frage enthielt meine Kaiser-Geburtstagsrede bei der Feier der Universität Marburg 1883. Und ich konnte damals den Anregungen folgen, die ich einem wahren Freunde meines persönlichen und meines Universitätslebens verdanke, Conrad Varrentrapp, dem ich ein treues Andenken freundschaftlicher Liebe und aufrichtiger Verehrung bewahre. Ihm war es eine Freude, meine Überzeugungen und Gefühle für den deutschen Idealismus mit seinen historischen Aspirationen und seinem Enthusiasmus für den idealen Aufstieg der deutschen Geschichte zu verknüpfen. Und für diese Verschmelzung von Idee und Wirklichkeit gibt es kein sprechenderes Beispiel als die Entstehung der deutschen Heerverfassung ebenso aus dem Geiste Kants, wie schlechthin aus der Lebensnot und Lebenskraft des deutschen Volkes.

Das Territorium bildet auch hier die nächste Vermittlung. Wie Kant sein Lebtage Königsberg nicht verließ, so wuchs ihm dort der nächste Umkreis seiner Schule und seines Kulturanhangs heran. Und wie von hier aus die Befreiungsschaar aufgerufen wurde, so war der Oberpräsident von Schön, sein unmittelbarer Schüler und Anhänger. Und der Nächste im Kreise von Scharnhorst und Gneisenau, der General von Clausewitz,

wurde nach Berlin geschickt, um dort in der Militärakademie bei Kiesewetter Vorlesungen über die Kantische Philosophie zu hören, deren Nachwirkungen in seinem großen Werke vom Kriege unverkennbar sind.

Endlich sind auch die Spuren Kantischer Lehren, und zwar ebenso die ethischen, wie die methodisch logischen, in der preußischen Heeresverfassung selbst unverkennbar enthalten, welche ein anderer unmittelbarer Schüler Kants, der General von Boyen, entworfen hat.

Es ist schon ein seltenes und wundersames Zusammentreffen, welches hier der deutschen Philosophie begegnet ist, nicht nur mit der unmittelbaren Aktualität, und zwar in deren bedrängtester Notlage, sondern auch mit dem Aufschwung in eine Zukunft, welche die Neugründung der deutschen Nation zu bringen hatte. Es ist eine große Fügung in der Geschichte eines Volkes, welches dieses Zusammentreffen, vielmehr diese Vereinbarung, diese Gemeinschaft der nationalen Arbeit an den äußersten Enden des Denkens und der Tatkraft bildet. Und wenn es noch eines Zeugnisses bedurfte, daß der Idealismus Kants ein Erzeugnis der deutschen Philosophie sei, so hat diese Verbindung von Theorie und Praxis für Sein oder Nichtsein der Nation den untrüglichen Beweis dafür geliefert. Wer einen solchen Heerbann um sich schaaren konnte, aus dem mußte der deutsche Geist in seiner geschichtlichen Wesenheit gesprochen und geweissagt haben.

Die politische Selbständigkeit der Nation ist nur die erste Vorbedingung der nationalen Aufgabe; die Menschheit ist nicht nur der Leitbegriff der Völker, sondern, wie wir aus dem kategorischen Imperativ gelernt haben, ebenso sehr der der Individuen, sofern sie als Glieder des Staates lebendig werden und in einem stetigen Regenerationsprozeß den Organismus des Staates aufrecht erhalten sollen. Das 19. Jahrhundert brachte den vierten Stand, den Stand der Arbeiter auf die Weltbühne. Und mit ihm entstand ein neues Stadium in der Entwicklung der Staatsidee. Für den sittlichen Geist einer Nation besteht das entscheidende Kriterium in seinem Verhalten zur Arbeiterpartei. Der Staat bedurfte hier der ebenbürtigen Anregung durch die Idee der Gesellschaft, die ihrerseits den Staat vor dem Anarchismus schützt, zu-

gleich aber ihn in seinen positiven Rechten und Gesetzen seiner eigenen sittlichen Uridee gemäß zu erneuern antreibt.

Während Hegel zwar nicht eigentlich, nicht theoretisch die historische Rechtsschule begründete, wurde seine Dialektik aber fruchtbar für die Festigung des Staatsbegriffs. Und hier zeigt sich der wurzelhafte Zusammenhang der Begriffe Staat und Gesellschaft. Denn während die Anhänger der Rechtsgeschichte den rechten Flügel der Schule bildeten, gingen andere, echte Anhänger der Dialektik nach links und strebten den Staat nach dem objektiven Geiste der Gesellschaft zu bewegen. Im brennenden Kampf des Abgeordnetenhauses um die Militärreform entstand die allgemeine deutsche Arbeiterpartei.

Im Jahre 1862, ein Jahr bevor Ferdinand Lassalle diese Gründung gelang, hielt er am Hundertjahrtage Fichtes die Festrede in der philosophischen Gesellschaft. Er gibt ihr den Titel: „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes“. Unser Thema im Hinblick auf Kant behandelt Lassalle in dem auf Fichte. Mit sachlichem Recht, wengleich, wie wir gesehen haben, nicht mit vollem historischen, leitet Lassalle die Idee des deutschen Staates von Fichte ab. Und man kann vielleicht auch die historische Einschränkung abschwächen; denn Fichte hat in der Tat in hellen Flammen auflodern lassen, was bei Kant in erster Glut erglomm.

Und nun ist es auffällig und schier unbegreiflich, wie Lassalle in Fichtes Worten den deutschen Staat, den Staat der Deutschheit als den Staat der Zukunft aus dem Geiste der deutschen Metaphysik heraus verkünden konnte, ohne daß eine Anspielung nach dem neu erstehenden Mittel hin erging, diesen Staat der Zukunft „mit Bewußtsein“ hervorzubringen. So tief lebte in diesem philosophierenden Manne der politischen Tatkraft der Glaube an die Kraft des ethischen Idealismus im deutschen Gedanken. Und in dieser nationalen Lebendigkeit ließ er Hegel gegen Fichte zurücktreten, dessen Staat der Zukunft, seiner Idee des Sozialismus gemäß, die echte, der ursprünglich Lutherischen Deutschheit entsprechende Zurüstung forderte: in der allgemeinen National-Erziehung, der Fortbildung der allgemeinen staatlichen Schulpflicht.

Das politische Wahrzeichen des Staatsbürgers im Geiste des durch die Idee der Gesellschaft vertieften und verbürgten Staates ist der Anteil am Staatswillen, den das allgemeine Wahlrecht erteilt. Als Bismarck zu dem Gedanken sich erhob, das Deutsche Reich ins Leben zu rufen, da erfaßte er den Anker des allgemeinen Wahlrechts, und mit der Berufung auf dieses Palladium lehnte er die Einladung zum Fürstentage ab. Das Deutsche Reich hat sich mit diesem wahrhaften Staatsbürgerrecht an einem schweren Tage behauptet. Aber was man uns unter der Anklage des Militarismus vorwirft, das zielt hauptsächlich darauf, daß in Preußen der Abstand von dieser Idee des allgemeinen Stimmrechts noch nicht aufgehoben ist.

Aber über diesem Mangel darf der Vorzug nicht übersehen werden, den die deutsche Sozialpolitik bildet. Dem Ruf nach dem allgemeinen Wahlrecht vom August 1863 entspricht die kaiserliche Botschaft vom November 1881, in der Bismarck die staatliche Fürsorge der zu Staatsbürgern ernannten Arbeiter zu einer der Grundpflichten des Staates erhob. Damit ist der kategorische Imperativ auch des Arbeiters, als des Endzwecks der Menschheit, in den Organismus des Staates eingefügt, und damit erst ist der Arbeiter ein lebendiges Glied im nationalen Staate geworden, und nicht nur ein Mittelglied für den Zweck des Eudämonismus geblieben. So stoßen am letzten Ende die formalen Prinzipien aufeinander: die Idee der Menschheit oder aber der Eudämonismus.

Wer daher den Materialismus der Geschichtsauffassung ehrlich bestreitet, der muß die Magenfrage auch im Eudämonismus des Nationalreichtums erkennen, und da wie dort die Grundlegung der Menschheit als das durchgreifende Prinzip des Staates und der Menschengeschichte anerkennen und zur Geltung bringen.

3.

Das elementarste Werk des Volksgeistes ist die Kunst, und sein philosophisches Zentrum strahlt demgemäß nach allen Seiten der Kunst aus. Es ist schon bedeutsam, daß die Ästhetik zu einer selbständigen Disziplin erst in Deutschland wird, und zwar ein knappes Menschenalter vor ihrer Begründung durch Kant. So hat Alexander Baumgarten mit seiner *Aesthetica* die Aufnahme der

Ästhetik in das System der Philosophie vorbereitet, während vorher die ästhetischen Probleme in der Philosophie verstreut und bald mit den logischen, bald mit den ethischen Fragen vermischt blieben. Diese Aussonderung des ethischen Problems zum Behufe seiner systematischen Verknüpfung ist allein schon ein wichtiges Merkmal in dieser zentralen Wendung des Volksgeistes. Und nicht weniger ist es für Kant charakteristisch, dessen Studien ihm am wenigsten das ästhetische Problem nahelegten, daß er es aber als seine systematische Mission erkannte, auch diese Eingliederung zu vollziehen. Er vollzog sie nach seiner allgemeinen Methodik mit dem Terminus der Form.

Wie das Schöne auf der doppelten Voraussetzung der Erkenntnis und der Sittlichkeit beruht, so hat die Form zunächst die doppelte Bedeutung: als logische und als ethische. Und von dem Grunde dieser beiden Formen erst erhebt sich die neue, die ästhetische Form.

Die logische Form wird durch das gesamte technische Gebiet der Kunstschöpfung vertreten. Aber schon in dieser Vorbedingung waltet der Künstler; schon in dieser Form schafft er Vorsorge für sein Schaffen. In jeder Bedeutung bedeutet die Form zugleich das Genie des Künstlers. So hat Lionardo die Optik behandelt in seinem Traktat, so Dürer die Maßverhältnisse. Aber zu dieser wissenschaftlichen Grundform muß die Form der Beseelung hinzutreten. Das gilt für alle Kunstarten. Und hier erst tritt die ganze Individualität des Genies in die Wirklichkeit, während die Technik noch Spuren der Tradition festhält. Und unmittelbar von hier aus ersteht die neue ästhetische Form, und zwar ebenso für den Beschauer, wie für den Schöpfer.

Bei Dürer kann man diese Stufenleiter der Form durchlaufen. Sein Porträt ist Maß und Seele. Aber die Seele schlechthin, die menschliche Beseelung der Körperformen genügt ihm nicht. Wie in seiner Zeit der deutsche Volksgeist aus der Völker-Katholizität heraus als eine eigene Kulturkraft sich emporhebt, so will er auch das deutsche Antlitz erschaffen, wie es noch nicht da ist, noch nicht da sein kann, während die Italiener ein solches Problem sich gar nicht zu stellen brauchten, da ihre Heiligenbilder italienische Modelle sind. Der Christus des Abendmahls hat, wie Wölfflin so fein sagt, die Geste des Italieners jener Zeit.

Wie hätte nun aber Dürer sein deutsches Gesicht anders erschaffen, anders erschauen sollen, als im Geiste der Reformation, der er mit seinem Geiste anhing? Der Geist dieser Reformation aber sollte der neue Geist Christi sein, der in der Schule von Nürnberg gelehrt und gepflegt wurde. So scheint es sich zu erklären, daß Dürer so viele Christusbilder als Selbstporträts malt, oder wie man ebenso sagen kann, so viele Selbstbildnisse nach dem Bilde Christi malt. Beide Vorwürfe schmelzen für ihn zusammen. Er will das deutsche Gesicht erfinden. Er kann es nur als das neue christliche Gesicht erfinden wollen. Aus sich heraus muß er, der reformatorischen Gesinnung gemäß, den Geist Christi sich lebendig machen. So muß er denn auch aus dieser neuen Richtung des Geistes den neuen Vorwurf, der ihm vorschwebt, das deutsche Antlitz erschaffen. Aus der Innerlichkeit seiner Religiosität erklimmt der deutsche Geist seinen malerischen Höhepunkt. Und immer wieder dürften es ethische Motive sein, welche, im Wechsel der religiösen Formen, den bildnerischen Geist der deutschen Malerei anregen und zu neuer Originalität erwecken.

In der Poesie ist die Lyrik der tiefste Brunnen. Denn sie ist das Erlebnis und das Bekenntnis der Liebe. Und alles Schöne wird aus der Liebe geboren, aus der Liebe zum Menschen, zum Menschen der Natur und zur Natur des Menschen. Alle andere Poesie muß mit diesem Urquell der Lyrik verbunden bleiben.

Auch die Lyrik muß eine Epoche bilden im Innersten der Neuzeit. Das Mittelalter hatte Minnelieder und Marienlieder gesungen. Aber beide haben es nicht zur Unzweideutigkeit reiner Formen gebracht; auch das fromme Lied nicht. Die Menschenliebe hat von ihm aus Wahrheit und Reinheit nicht gewonnen. Da kam die Reformation und warf die Psalmen unter die Menge, die immer neue Auflagen von dieser Lutherischen Übersetzung davon verschlang. Die Psalmen atmen die Liebe zu Gott; es rauscht in ihnen die Gewalt dieser Liebe, die nichts anderes sucht und nichts Höheres verlangt. Der Gott, den diese Liebe sucht, ist der rein geistige Gott, von dem es kein Bildnis und kein Gleichnis geben darf, an den daher auch kein erotisches Spiel sich hinanwagen kann. Seine Liebe ist Ehrfurcht, aber seine Ehrfurcht auch

Liebe und Sehnsucht. Denn nicht ein abstraktes Verlangen bezieht sich auf ihn, sondern die Seele verzehrt sich in diesem Suchen und Verlangen, sie schmachtet und ihre Eingeweide brennen.

Keine Lyrik hat gewaltiger diese Sehnsucht der Seele nach Gott erlebt und bekannt, wie die Psalmen sie offenbaren. Das ist die neue Religiosität, welche der neue Geist herbeisehnt: das lebendige Gottsuchen, das Verlangen nach dem Leben mit Gott und vor Gott. Aber die Erlösung dieser Liebe erfolgt von allen Anwandlungen der menschlichen Erotik, mit denen das geistliche Lied, wie die Mystik, überhaupt ihr gefährliches Spiel wagt. Mit seiner deutschen Psalmenübersetzung dürfte Luther nicht zuletzt die neue Welt erobert haben. Und aus ihr ist zugleich die Verjüngung des deutschen Volkslieds hervorgegangen, ebenso wie wiederum das Kirchenlied.

Goethe hat der deutschen Lyrik die Vollendung gebracht. Wodurch denn? Etwa dadurch, daß er die Gedankenpoesie Schillers verlassen hätte? Dagegen sprechen so viele der allermächtigsten seiner Lieder, die die Weltschöpfung in ihren Kreis ziehen: „Allah braucht nicht mehr zu schaffen, wir erschaffen seine Welt.“ Das Geheimnis seiner Lyrik liegt vielmehr in der deutschen Liebe, wie Heinrich von Kleist sie definiert hat: „So was ein Deutscher Liebe nennt, mit Ehrfurcht und mit Sehnsucht, wie ich Dich.“ Diese Ehrfurcht und Sehnsucht ist auch die Liebe in den Psalmen. Und dieses Doppelgefühl, das der Ehrfurcht, die das eigene Selbst herabdrückt vor dem Unendlichen, nach dem sie sich hinsehnt, zu dem sie daher eine Verwandtschaft in sich fühlt, diese Liebe ist nicht nur die religiöse geblieben, sondern, wie diese selbst als Urform der Lyrik ersteht, so hat der deutsche Geist diese ursprüngliche Psalmenliebe in seinem Liebeslied erhalten und dadurch seiner Lyrik die Vollendung gegeben.

Goethe hat selbst in dieser Frommheit der Liebe seine Vollendung erreicht. „Dem Frieden Gottes, welcher Euch hienieden mehr als Vernunft beseligt — wir lesen's — vergleich' ich wohl der Liebe heitern Frieden in Gegenwart des allgeliebten Wesens . . . In unseres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höheren, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben . . . wir heißen fromm sein. Solcher seligen Höhe fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.“ So dichtet der Greis in der „Trilogie

der Leidenschaft“. Aber im Grunde hat der Jüngling von Sesenheim nicht anders von seiner Liebe gedacht. „Und Zärtlichkeit für mich, ich hofft es, ich verdient' es nicht.“ So demütig, so ehrfürchtig seufzt die Sehnsucht in „Willkommen und Abschied“. Nur aus dieser Verklärung der Liebe wird die Lyrik Goethes in ihrer Wahrhaftigkeit bei allem Wechsel der individuellen Neigungen, allezeit als Urkraft, gleichsam als Entwicklungsmoment seines ganzen Menschen, als Entwicklungsmoment seines Volksgeistes in seiner Persönlichkeit verständlich. Er ist eine Verkörperung des Eros; er liebt die Liebe, er ist die Liebe, die eben Ehrfurcht und Sehnsucht ist. Für ihn mußte die Lyrik das höchste dichterische Problem bleiben.

Indessen zeigt sich an dieser Goetheschen Vollen- dung des deutschen Wesens dessen Begrenzung durch Schiller. Die Lyrik ist eben nicht durchaus nur Liebes- dichtung. Die Psalmen mit ihrer Urkraft sprechen da- gegen. Und der Sehnsucht nach Gott muß zur Seite treten für den Menschen des Idealismus die Sehnsucht nach dem Ideal. „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand.“ Dieser Wagemut muß auch Sehnsucht und Liebesverlangen des modernen Menschen bleiben. „Nur der Körper eignet jenen Mächten, die das dunkle Schicksal flechten; aber frei von jeder Zeitgewalt... wandelt göttlich die Gestalt. Wollt Ihr hoch auf ihren Flügeln schweben, werft die Angst des Irdischen von euch, fliehet aus dem engen dumpfen Leben in des Ideales Reich.“ Das Ideal und das Leben in Vereinigung, das ist die Liebe Schillers.

Das Ideal ist nicht mehr das Reich der Schatten, sondern es soll das Leben durchdringen, auf daß die Freiheit das Schicksal überwindet und das Leben in das Land der Frei- heit verwandelt. Das ist nicht abstrakte Gedankenpoesie; das ist die Vermenschlichung des Sittengesetzes, wie Schiller immer sie suchte; auch das ist die alte Psalmen- liebe. Und es ist deutscher Geist, den Schiller in dieser Liebe, in dieser Lyrik geschaffen und gestaltet hat.

Die Frage des Dramas steigt hier auf; wir wider- stehen der Versuchung, sie zu berühren. Nur von Goethe sei es noch beachtet, daß sein Drama, sein Faust, als eine große Lyrik sich fassen läßt. Das Erlebnis des Men- schen, als Mann und als Weib, bei dem Bekenntnis ihres Erlebens an einander und bei der Erlösung. Indessen vor

der Erlösung durch einander wirkt doch noch gleichsam der Geist Schillers in Goethe. Denn Faust erlöst sich selbst, bevor Gretchen ihn erlösen will. „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.“ Das ist sein letztes Wort, nachdem ihm das Augenlicht erloschen ist. So entwickelt sein Erlebnis sich zum Bekenntnis der sozialen Ethik, welche in dem freien Grunde mit dem freien Volke ihre nationale Vorbedingung anerkennt. Der deutsche Geist hat im Faust nicht nur den tiefsten Schatz der Weltliteratur gespendet, sondern von allen Windrichtungen der eigenen und der Weltkultur her in der Nußschale des Gefühls die höchste Welt des Geistes offenbart.

Von allen Merkmalen der deutschen Eigentümlichkeit ist das stärkste die Musik. Und da die Musik, die nur Be-seelung des Atems ist, an Innerlichkeit und nachahmbarer Gestaltung allen Künsten voransteht, so bestätigt sich darin wiederum die Innerlichkeit der deutschen Eigentümlichkeit. Auch sie ist aus der Reformation entsprungen. Die Form übrigens spielt auch hier ihre Doppelrolle. Wie Galilei sich sein Fernrohr erfindet, so erbaut sich auch Bach seine Orgel, in deren Bau sich daher gleichsam der Formenbau der Fugenkunst fortsetzt. Die logischen Formen der Musikwissenschaft bilden ihren theoretischen Untergrund. Nun drängt aber, wie aus der Religion, so aus der Sittlichkeit überhaupt der sittliche Geist zum Ausdruck, und die religiöse Lyrik kann ihm den schon über-liefern. Die Verbindung von Ton und Wort ist eine ursprüngliche, und sie erhält sich in aller Entwicklung. Wie Bach kraft dieser ursprünglichen Verbindung den Choral gestaltet und auf ihm den Chor und das Oratorium aufbaut, wie er darin unserem Händel zur Seite tritt, das ist wiederum eine geschichtliche Symbolik in dieser musikalischen Offenbarung des deutschen Geistes. Und wir können hier schon einen großen Sprung machen, indem wir sogleich die Vollendung beachten müssen, welche Beethoven für diese Gattung außer in der Missa sollemnis in der neunten Symphonie erreicht hat. Alle absolute Musik wird hier zum Vorhof für das eigentliche Heiligtum, welches er im Bunde mit Schiller aufrichtet. Nicht das Oratorium, nicht die Messe, sondern die reine Menschenliebe, gegründet auf den reinen Gottesglauben, soll die

Musik ausströmen; kraft dieses Gedankens soll sie ihr Gefühl vollenden.

Indessen der Triumph der Musik geht doch noch höher, wenn sie nicht nur zur Begleitung des Wortes gebraucht wird. Jetzt entfaltet die deutsche Musik ihre geheimste Innerlichkeit und dabei ihre gewaltigsten Zauber. Die Symphonie und das Streichquartett, vom Dreigestirn Haydn, Mozart, Beethoven geschaffen, sind Musterzeugen des deutschen Geistes. Möchten andere Völker immerhin Musik von solchem Werte hervorgebracht haben, so können wir sie nicht in der gleichen Richtung der Innerlichkeit uns vorstellen.

Und hier liegen auch die Gründe für die Geschmacksdifferenzen, die auch für deutsche Hervorbringungen bestehen. Nicht alles, was Deutsche schreiben, ist deutsch gedacht. Aber da sie Deutsche sind, und deutsche Musik auch in sich aufgenommen haben, so wird ihre Verführung größer, wenn sie selbst nicht die deutsche Art in ihrer Seele tragen. Irrungen sind hier um so eher möglich, als sie ja schon bei ausländischer Poesie so häufig sind. Die Kennzeichen sind gewiß vorhanden; aber wer vermag aus der Seele der Formenlehre heraus in die Seele der Komposition hineinzuschauen, um zu prüfen, an welcher Grenze das Können aufhört, so daß der niedere Geist sich einnisten kann. Der Volksgeist ist objektiv ein sicheres Kriterium; aber er wird subjektiv ebenso verfälscht, wie andere seiner Merkmale solcher Verfälschung nicht entgehen können. Der Volksgeist aber hat seine historischen Muster.

In Mozart hat er eine Form der Oper geschaffen, durch welche er das Fehlen eines Dramas im Geiste Shakespeares ersetzt. Mozarts Oper ist die Übersetzung Shakespeares in Musik. In diesen Schöpfungen wird Mozart die Ewigkeit der Musik beherrschen; sie tragen das Gepräge seiner Individualität. Und das Individuum ist nicht minder in der Musik als in allen anderen Künsten von ewiger fruchtbarer Originalität.

Aber die Entwicklung von Mozarts Oper hat nicht nur ihre Vollendung, sondern auch ihren Abschluß gefunden in der Zauberflöte. Und damit ist Mozarts Geist wie heimwärts gegangen an die Wiege seines Volksgeistes. Die Gedanken des Illuminatenordens, dem er sich hingibt, überwältigen seinen sittlichen Geist, er glaubt an den ewi-

gen Frieden der Menschheit, und wie er selbst seinem Frieden entgegengeht, so tönen bereits die feierlichen Klänge des Requiems in diese Chöre und diese Arien der Zauberflöte hinüber. Nicht allein Beethoven, auch Mozarts Schwanengesang ist die religiöse Menschenliebe.

Nun aber begibt sich etwas Wundersames, was die innerste Triebkraft des deutschen Volksgeistes hier bezeugt. Innerhalb dieser Oper entsteht schon diejenige musikalische Form, die wiederum an sich eine deutsche Eigentümlichkeit, besonders aber in ihrer Ausbildung eine solche bilden möchte. In der Arie Paminas: „Ach, ich fühl', es ist entschwunden“ möchte die erste Spur des deutschen Liedes zu erkennen sein. Und dieses Lied ist wiederum nur die Analogie zu der rhythmischen Form des Adagio, welches selbst wiederum eine Eigentümlichkeit der deutschen Musik bilden dürfte, besonders wenn man die Epik der Ausspinnung mit dem motivischen Gehalt und seiner Ausgestaltung vergleicht. Es stürmt vom Himmel, wehklagt bis in die Tiefen des Erdenjammers, und will doch nichts anderes besagen und bedeuten, als nur das eigene Herz auszuweiten, so groß es ist, und seine Alleinherrschaft über alles auszubreiten. Die Atemkraft der Langmut erlangt die menschliche Sehnsucht in diesem Adagio, welches von Bach ab mit dem tiefsten Gehalte des motivischen Gedankens die deutsche Musik bestimmt, noch höher zu steigen scheint bei Mozart, und zum beherrschenden Stil bei Beethoven wird.

Welche Aufgabe wäre es, wenn wir von hier zurückschauen wollten, um die Eigenart des deutschen Denkens und Forschens in den Geisteswissenschaften zu beschreiben. Auch sie sind ja durch Kant erneuert worden, nach dem aus dem vorkritischen Kant bereits Herder mächtige Anregungen aufgenommen hatte. So schuf sich die klassische Philologie unter der Führung von Gottfried Hermann an der Vernunftkritik ihre Methode, und Niebuhr begründete in ihr den großen Stil der Geschichtsforschung und Darstellung. Ebenso entstanden die unmittelbaren Einwirkungen auf die Rechtswissenschaft in ihrem historischen, wie besonders ihrem systematischen Teile, den Anselm Feuerbach nach den Grundsätzen der Kritik der praktischen Vernunft errichtete, ohne erst den Beitrag abzuwarten, den Kant selbst für die Metaphysik der Rechtslehre folgen ließ.

Den deutschen Stil überhaupt in seiner Eigenart zu beschreiben, wer möchte heute dieser Aufgabe sich gewachsen fühlen. Aber wer es unternimmt, dem kann es nur gelingen, wenn er den Ursprung der deutschen Art geschichtlichen Forschens und Denkens aus dem Geiste der Kantischen Philosophie zu begründen versteht. —

In schweren Tagen, die uns auferlegt sind, suchen wir uns hier über den Weg unserer Eigenart zu orientieren. Es entspricht nicht deutscher Art, das Eigene zu fördern mit dem Nebengedanken, geschweige dem Zielgedanken, die anderen Völker zu schädigen und in ihrem Kultur-laufe zu hemmen. Deutschland ist und bleibt in der Kontinuität des 18. Jahrhunderts und seiner weltbürgerlichen Humanität. Wir führen Kriege nur zur Wahrung unserer Grenzen und zur Erhaltung deutschen Blutes und Stammes. Unsere Handelsinteressen erfüllen nicht unser geschichtliches Recht. Am Tage der Mobilmachung ist unser Depeschenwechsel mit Rußland und mit England veröffentlicht worden. Klar und rein und ohne Falsch ist hierdurch das Recht unserer Notwehr bezeugt und unsere nationale Unschuld erwiesen. Befreiten Gemütes können wir aus unserer Vergangenheit auf die Gegenwart blicken und auf die Aufgaben, zu denen sie uns aufruft und erhebt. Und von dieser unserer, von der Angst der Schuld und von den Ränken des bösen Gewissens befreiten Gegenwart blicken wir getrost in unsere Zukunft, in die Ewigkeit unserer geschichtlichen Mission und demzufolge auch zuversichtlich auf den unmittelbaren Erfolg unseres Waffenglücks. In uns kämpft die Originalität einer Nation, mit der keine andere sich gleichstellen kann. Das dürfen wir heute mit genauer begründetem philosophischen Rechte behaupten, als es dem Seherblick Fichtes in divinatorischer Klarheit vorschwebte.

Wir zittern heute in vielen unserer besten Köpfe um die Harmonie, die wir wieder mit den Völkern finden möchten. Von ganzem Herzen wollen wir dieses Streben aufrecht halten. Aber die Wahrhaftigkeit allein kann wahrhafte Verbindungen stiften. Und so gehört es zu meiner Aufgabe, auch an uns die Mahnung zu richten, daß wir über dem Streben nach Gemeinschaft nicht hinwegsehen über unsere Eigenart, die treueste Hütung fordert. Wir haben bei diesem Verhältnis der beiden Richtungen,

die gut und notwendig sind, dennoch vielleicht die Wagschale mehr nach dem Schein des Einklangs ausschlagen lassen. Wir haben das Fremde in Literatur und Dichtung viel zu sehr geschätzt und viel zu hoch geschätzt, als daß wir dabei das Eigene in seiner Eigenart wirklich und wahrhaftig hätten behaupten und zu fernerer Fruchtbarkeit hätten erhalten können. Wenn ich vom eigenen Handwerk aus reden soll: wie haben wir uns, um nur an die allerletzten Täuschungen zu erinnern, von der angeblichen Originalphilosophie des Henry Bergson irritieren lassen, und wenig haben wir die Bestrebungen geachtet, die auf die Fortführung unserer Eigenart bei uns doch nicht gänzlich unterdrückt werden konnten. Es ist Alles falscher Schein, wenn man menschlich sich zu verbinden strebt, ohne ernsthaft dafür Sorge zu tragen, daß über die wissenschaftlichen Prinzipien besonders in allen Fragen der Geisteswissenschaften Übereinstimmung oder zum wenigsten das Verlangen nach Übereinstimmung besteht.

Es darf daher auch nicht so weiter gehen, daß die intimeren, und das will sagen, die ethischen Grundrichtungen der internationalen Politik außer Diskussion gesetzt und in ein mystisches Dunkel des Patriotismus gehüllt werden. Auch die Friedensgesellschaften haben sich zu fragen, ob sie unter der Ägide eines Fürsten hausen dürfen, der in seinem Lande die Gerechtigkeit schändet. Alle solche Fehler dürfen nicht als äußerliche nachgesehen werden. Wir müssen unsere Eigenart zu hüten und vor Abschleifung und Abstumpfung zu schützen, mit derselben Energie für unsere Aufgabe halten, wie allerdings auch andererseits den Frieden, die Eintracht, die Übereinstimmung. Aber die Übereinstimmung darf nur gesucht werden unter Festhaltung der Leitregel unserer Eigenart. Geht uns diese verloren, so ist alle Harmonie eine Illusion. Andere Völker mögen nach derselben nationalen Grundregel verfahren. Indessen besteht hier nun eben eine sachliche Differenz.

Wir Deutsche haben es immerfort bewiesen, daß wir das Verständnis der anderen Nationen suchen, und daß wir ihr Geistesleben durch unser Echo zu fördern suchen. Dahingegen haben wir allerdings den Verdacht zu erheben, daß die anderen Nationen das Innerste unseres Geistes weder bisher begriffen haben, noch es zu begreifen als ihre Kulturaufgabe ansehen. Die französische Romantik,

wie sie der *Globe* vom Jahre 1830 vertrat, hatte hierüber aufgeklärtere Einsichten. Man erkannte das Wunder des deutschen Geistes in Goethe, man suchte es zu verstehen, und man setzte dieses Verständnis sich zur Aufgabe. Solche Bestrebungen müssen unter den Völkern wieder erwachen. Freilich gehört das Glück der Geschichte dazu, daß wieder einmal große Individuen unter uns aufstehen. Aber es ist ein falsches Spiel, wenn wir das Mittelgut unserer Tage gegen einander austauschen, wenn wir nicht vielmehr auf der genauen historischen Linie verharren, daß wir die wahrhaften Größen und Urheber unserer Geistesgeschichte allein als unsere Führer festhalten, nach denen wir selbst unsere Geschichte fortführen, und von denen auch die anderen Nationen immerdar einen Hauch verspüren sollen.

Unsere Weltlage ist moralisch für uns nicht verworren, sondern schlicht und klar. Wir sind nicht nur endlich vom Kriege überfallen worden, sondern seit wir, allerdings so kläglich spät unter den modernen Nationen, unser eigenes Reich endlich gezimmert hatten, hat man unter Heuchelei und Hinterlist die Vernichtung unseres Staates geplant, und unsere führende Mitwirkung in der Verwaltung Europas hintertrieben. Führend muß unsere Mitwirkung bleiben, wenn anders dem Geiste und einer universellen Geistesart die politische Führung im ethischen Sinne der Weltgeschichte zukommt.

Verächtlich ist daher das selbstverräterische Wort, welches zwischen dem Volke der Denker und der Dichter und dem der Kämpfer und Staatenbildner den hämischen Unterschied macht. Unser Dichten und Denken hat immer politischen Ursinn gehabt; auch unser Kosmopolitismus war nicht Quietismus, sondern die sittliche Urkraft, die in den Befreiungskriegen politische Eigenkraft wurde. Und unser Dichten und Denken soll ebenso sehr auch noch der Welt zum Heile werden, für ihre eigenen Staaten und für die ethische Erziehung ihrer Nationen. Wir wollen wahrlich uns nicht überheben. Aber wir bleiben bei dem Thema dieser Betrachtungen: Wenn anders Eigenart dem deutschen Geiste zusteht, so muß diese Eigenart unerschöpflich und unvergänglich sein für uns selbst und für die gesamte sittliche Welt.

Vom Verfasser der vorliegenden Schrift ist erschienen:

System der Philosophie. Drei Teile in vier Bänden,
Preis M. 48.—, in Halbleder M. 55.—.

Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis. XVII, 520 Seiten,
M. 14.—, in Halbleder M. 16.—.

Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens. Zweite revidierte
Auflage. XXIII, 671 Seiten, M. 16.—, in Halbleder
M. 18.—.

Dritter Teil. Ästhetik des reinen Gefühls. Zwei Bände.
I: XXV, 401 Seiten, II: XIV, 477 Seiten, M. 18.—,
in Halbleder M. 21.—.

Publikationen der Kantgesellschaft.



NEUDRUCKE SELTENER PHILOSOPHISCHER WERKE

HERAUSGEGEBEN

VON DER

KANTGESELLSCHAFT.

Mit der Veröffentlichung von „Neudrucken“ seltener philosophischer Werke erweitert die Kantgesellschaft den Kreis ihrer Aufgaben und ihrer literarischen Unternehmungen. Diese auf eine Anregung von Prof. Dr. Menzer in Halle zurückgehende Veranstaltung erstreckt sich auf solche Schriften, die in die Entwicklung des Geisteslebens der beiden letzten Jahrhunderte in bedeutsamer Weise eingegriffen haben und die trotz ihrer Unentbehrlichkeit aus dem Buchhandel verschwunden sind. Eine besondere, aber doch nicht einseitige Berücksichtigung sollen dabei Werke, Kommentare und Kritiken erfahren, die zur Philosophie Kants in Beziehung stehen.

Da diese Neudrucke nach Möglichkeit von jeder Modernisierung absehen und ein möglichst getreues Bild der Originale bieten sollen, so werden sie auch, abgesehen von ihrem Wert für die Philosophie, einen bedeutenden kulturgeschichtlichen Reiz besitzen und ferner für die Sprachforschung von Belang sein, da sie dieser eine Reihe interessanter Quellen leicht zugänglich machen.

Erschienen sind bis jetzt:

- Band I: G. E. Schulze's *Aenesidemus*. Besorgt von Dr. A. Liebert (Berlin). Gr. 8°. XVIII, 351 Seiten.
Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—.
- Band II: Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*; Eine kritische Abhandlung. Bes. von Prof. Br. Bauch (Jena). Gr. 8°. XVI, 240 Seiten.
Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.
- Band III: Salomon Maimons *Versuch einer neuen Logik*. Bes. von Dr. B. C. Engel (Berlin). Gr. 8°. XL, 448 Seiten.
Mk. 7.50, geb. Mk. 8.50.

Band IV: Joh. Nic. Tetens, *Über die allgemeine spekulativische Philosophie und Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, I. Teil, herausg. von Professor Dr. W. Uebele. Gr. 8°. VI, 72 u. XLI, 779 Seiten.

Mk. 16.—, geb. Mk. 17.50.

Im Druck befindet sich:

Band V: *Schriften zum Pantheismus-Streit*, herausg. von Priv.-Doz. Liz. theol. H. Scholz;

Diesen Bänden sollen die Hauptwerke der wichtigsten unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kants folgen. Somit wird die ganze Serie sowohl die quellenmäßigen Belege für die Vorstufen der Kantischen Philosophie als auch die urkundlichen Dokumente über ihre erste Aufnahme und Vertretung umfassen.

Den einzelnen Bänden werden am Schlusse Anmerkungen beigegeben, die neben anderen eine kurze Übersicht über das Leben, den Bildungsgang und die Schriften des Autors bringen.

Seit dem Erscheinen des XI. Bandes der **Kantstudien** werden dieser Zeitschrift

Ergänzungshefte der „Kantstudien“

herausgegeben

im Auftrag der „Kantgesellschaft“

von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert

beigegeben. (Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu ermäßigtem Preis.)

Diese Ergänzungshefte enthalten grössere, in sich abgeschlossene Abhandlungen, welche in dem Rahmen der „Kantstudien“ selbst keinen Platz finden, deren separate Publikation in Form eines Einzelheftes der Wissenschaft jedoch dienlich sein kann. Bis jetzt sind 32 Nummern dieser Ergänzungshefte erschienen, die die wichtigsten philosophischen Probleme unter den verschiedensten Gesichtspunkten behandeln. Die Arbeiten beziehen sich sowohl auf Kant als auch auf dessen Vorgänger und Nachfolger, sowie überhaupt auf wichtige philosophische Probleme der Gegenwart.

== Ausführliche Verzeichnisse der ganzen Sammlung stehen kostenfrei zur Verfügung. ==

WILHELM VON HUMBOLDT UND DIE HUMANITÄTSDIEE

VON
EDUARD SPRANGER.

Mk. 8,50, geb. Mk. 10,—.

„Für die Neubelebung einer ästhetisch-harmonisierenden Weltanschauung, der aber alle Metaphysik im Grunde ‚nur die letzte Projektion eines Lebensgefühles‘ ist, setzt sich das bedeutsame Werk E. Sp.'s mit Wärme und Schwungkraft ein. Jene Welt vornehmer Innenkultur, der auch unsere klassischen Dichter angehörten, spricht aus diesem prächtigen Buch mit allem ihren noch unerschöpften Bildungswert.“
[Hochland VII, 2.]

„Von dem reichen Inhalt des Werkes, das unzweifelhaft den hervorragendsten Erscheinungen der neuesten philos. Literatur beizuzählen ist, vermag ein kurzer Bericht dieser Art jedoch nur Andeutungen zu geben. Man mag gegen einzelnes kritische Bedenken haben, man wird aber angesichts des ganzen Werkes der verdienstvollen Aufdeckung einer Fülle von geschichtlichen Beziehungen, dem Scharfsinn der begrifflichen Auseinandersetzung, der geschmackvollen und anregenden Darstellung seine volle Anerkennung nicht versagen können.“ [Th. Elsenhans i. d. Theol. Lit.-Ztg.]

WILHELM VON HUMBOLDT UND DIE REFORM DES BILDUNGSWESENS

VON
EDUARD SPRANGER.

Mk. 3,—, geb. Mk. 3,70.

„... Ich könnte noch vieles über das Buch sagen, muß mich aber an dieser Stelle beschränken auf das zusammenfassende Urteil, daß ich noch kein Buch gelesen habe aus Preußens Zeit der tiefsten politischen Erniedrigung, das im einzelnen so die Fülle der Ideen auf dem Gebiete des Erziehungswesens darlegt und des Schillerwortes Wahrheit erweist: »es ist der Geist, der sich den Körper schafft«. Sprangers Buch muß man nicht nur lesen, man muß in ihm leben. Tut man das, so hat man reichen Genuß. . . . Paulsens Schüler hat sich sofort als Meister, auch als Meister eines sympathischen Stils, erwiesen, von dem wir sicherlich noch sehr wertvolles in Zukunft erwarten dürfen.“

[A. Matthias i. d. Monatschr. f. höh. Schulen.]

J. G. FICHTE.
DREIZEHN VORLESUNGEN
GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT HALLE
VON
FRITZ MEDICUS.

Mk. 3,—, geb. Mk. 4,—.

[Das Buch] „wird durchweg getragen von einem großen Ernst des Wahrheitsstrebens, von einer mannhaften, offenen und ehrlichen Gesinnung; seine Schilderung ist von lebendiger Anschaulichkeit, seine Darstellung flüssig und auch bei den schwereren Fragen wohlverständlich; für das eigene Studium Fichtes werden nützliche Winke geboten: kurz, das Werk ist eine vortreffliche Einführung in die Gedankenwelt eines Denkers, über dessen Bedeutung für die philosophische Arbeit der Gegenwart sich streiten läßt, dessen gesamtes Wirken und Sein aber zu den bleibenden Schätzen unsers Volkes, ja der Menschheit gehört.“ [R. Eucken i. d. Kst.]

„Ich muß gestehen, daß mir durch die Vorlesungen von M. die Lehre Fichtes zum erstenmal verständlich und seine Persönlichkeit lieb geworden ist.“ [E. Pfennigsdorff, i. d. Theol. Rundschau.]

DIE PHILOSOPHIE DES ALS OB.
SYSTEM DER THEORETISCHEN, PRAKTISCHEN UND
RELIGIÖSEN FIKTIONEN DER MENSCHHEIT AUF
GRUND EINES IDEALISTISCHEN POSITIVISMUS.
MIT EINEM ANHANG ÜBER KANT UND NIETZSCHE.

VON
HANS VAIHINGER.

Zweite durchgesehene Auflage.
Mk. 16,—, in Halbfrz. geb. Mk. 18,50.

„— Mit einer erstaunlichen Belesenheit werden auf allen Gebieten dieser das ganze menschliche Denken umfassenden Untersuchungen auf Schritt und Tritt Zeugnisse und Belegstellen zusammengetragen.“ — Der Herr Rez. erkennt zum Schlusse „den außerordentlichen Scharfsinn dieses Gedankenbaues rühmend“ an und betont nachdrücklich, „daß mit ihm auch der heutigen Denkergeneration eine ganze Fülle von Anregungen zu vertiefter Forschung geboten wird.“ [Lit. Zentralblatt.]

VERLAG VON REUTHER & REICHARD, BERLIN W. 35.

UNTERSUCHUNGEN ZUR LOGIK DER GEGENWART.

VON
WILHELM KOPPELMANN.

I. TEIL: LEHRE VOM DENKEN UND ERKENNEN.

Mk. 6,50, geb. Mk. 7,50.

„Die Darstellung ist, was besonders zu rühmen ist, außerordentlich lichtvoll; sie ist streng wissenschaftlich und doch ganz allgemeinverständlich, scharf und klar zugleich. Dem entspricht die Selbständigkeit, mit der die Probleme erwogen, die Bestimmtheit, mit der sie zu einem systematischen Abschluß gebracht werden. Der zweite Teil wird die formale Logik als die Lehre von den Mitteln und Gesetzen des Gedankenaustausches behandeln.“

[Prof. Dr. M. Frischeisen-Köhler im Päd. Jahresbericht 1913.]

HAUPTPROBLEME DER RELIGIONSPHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON
RUDOLF EUCKEN.

Vierte u. fünfte Auflage. — Mk. 3,—, geb. Mk. 4,—.

„Jeder, dem die Sache des Christentums am Herzen liegt, der sich unbefriedigt von ihrer heutigen Fassung fühlt und ein neues auf ernster, philos. und christlich-histor. Grundlage erstrebt, wird reiche geistige Anregung durch seine tiefgrabenden und hochstrebenden Ausführungen empfangen.“

[Köln. Zeitung.]

RELIGIONSKUNDE AUF HISTORISCH-PHILOSOPHISCHER GRUNDLAGE

VON
KONRAD EILERS.

I. TEIL: ALLGEMEINE RELIGIONSKUNDE.

Mk. 4,—, geb. Mk. 4,80.

Ausgehend davon, daß Religion im eigentlichen Sinne nie gelehrt werden kann, sondern bloß ein historisch oder philosophisch vermitteltes Wissen von Religion und Religiösem, bietet der Verf. in diesem I. Teil zuerst eine religionsgeschichtliche, sodann eine religionsphilosophische Grundlegung. Unter den neueren Vertretern der Wissenschaft sind Eucken, Höffding, Simmel, Windelband, Bousset, Tröltsch, Reinke berücksichtigt. Daneben ist aber der eigene Standpunkt des Verf. betont. Der II. Teil soll die Religion des Christentums behandeln.

KRITIK DES SITTLICHEN BEWUSSTSEINS VOM PHILOSOPHISCHEN UND HISTORISCHEN STANDPUNKT

VON
WILHELM KOPPELMANN.

Mk. 6,—, geb. Mk. 7,—.

„Das Buch ist ausgezeichnet durch eine geradezu meisterhafte Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung. Der Verf. ist mit den verschiedenen Wissensgebieten nicht nur vertraut, sondern er hat sie abschließend in sich verarbeitet und so seiner Ethik eine Grundlage von reichem empirischen Material gegeben. Überall auch hält er die Beziehung zu den Tatsachen des Lebens fest, wobei freilich die Erfahrungen der Pädagogik mehr zu ihrem Recht komme, als die Politik. — Ein ganz prinzipieller Vorzug, den das Buch mit Paulsens Ethik teilt, liegt ferner darin, daß es die angebliche Kluft zwischen religiöser und philosophischer Ethik nicht anerkennt. . .“ [Ed. Spranger in der Philos. Wochenschrift.]

Christliche Ethik

von
Julius Röstlin.

Mk. 10,—, in Halbfranz geb. Mk. 12,—.

„Neben Paulsens Ethik kennen wir keine neue Darstellung, die in so unmittelbarer Berührung mit den Gaben und Aufgaben der Gegenwart sich hält. Wer immer einen reichen Aufschluß über das Leben in seiner Beziehung zu Gott und seiner allseitigen Betätigung in der Welt gewinnen will, dem sei das Studium des schönen Werkes empfohlen.“ [Wiss. Beil. der Leipz. Zeitung.]

Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus.

Von
Friedrich Paulsen.

Dritte und vierte durchgef. u. vermehrte Auflage,

Mk. 2,—, geb. Mk. 3,—.

„Der wahre Idealismus, die mannhafte Gesinnung, die Begeisterung für wahre Religiosität, das ehrliche sittliche Pathos im Kampf gegen Lüge und Heuchelei lassen Paulsen's Buch als eine der edelsten Kampfschriften unserer Zeit erscheinen.“ [Christliche Welt.]

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

*E. Adickes, E. Boutroux, H. Cohen, J. E. Creighton, B. Erdmann,
R. Eucken, P. Menzer, A. Riehl, W. Windelband*

und

mit Unterstützung der „Kantgesellschaft“

herausgegeben von

Prof. Dr. **Hans Vaihinger** in Halle und Prof. Dr. **Bruno Bauch** in Jena.

Die „Kantstudien“ erscheinen in zwanglosen Heften welche zu Bänden zusammengefasst werden. Der Preis des Bandes im Umfang von ungefähr 30 Bogen oder ca. 500 Seiten in 8° beträgt Mk. 12.—.

Die Kantstudien haben in ihren bis jetzt erschienenen achtzehn Bänden eine grosse Fülle von Beiträgen gebracht. Unter den hauptsächlichsten Mitarbeitern erwähnen wir E. Adickes, Busse, Cassirer, Cohen, Dilthey, Eucken, Ewald, Höffding, Höfler, E. König, Kühnemann, O. Külpe, Lasswitz, Liebmann, Meinong, Menzer, Natorp, Paulsen, Reicke, Rickert, Riehl, Simmel, A. Stadler, Staudinger, Tocco, Troeltsch, K. Vorländer, Windelband, Theob. Ziegler u. v. a.

Als Supplemente zu den Kantstudien erscheinen vom XI. Bande ab je 3—4 „Ergänzungshefte“, deren jedes eine grössere abgeschlossene Abhandlung enthält. Die Abonnenten der „Kantstudien“ können diese „Ergänzungshefte“ zu einem um ca. 25% ermässigten Preise beziehen. Ein spezielles Verzeichnis der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte ist kostenfrei von der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung entweder direkt oder durch Vermittlung jeder Sortimentsbuchhandlung zu beziehen.

Berlin W. 35.

Herbst 1914.

Reuther & Reichard.

Alle grösseren Buchhandlungen nehmen auf die hier angezeigten Schriften an und selbst auf Wunsch zur Ansicht vorlegen.



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



11005047

Universitätsbibliothek Potsdam



10910133