

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Über das Eigentümliche des deutschen Geistes**

**Cohen, Hermann**

**Berlin, 1914**

1.

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

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 Aneziehung 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 Weltlehren 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 eindeutigen 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 Hypothese, 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 Expektion 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 Prästabilerung.

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 Menschengenies 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