

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange**

**Cohen, Hermann**

**Leipzig, 1914**

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-2059**

Einleitung mit kritischem Nachtrag

zur neunten Auflage der

# Geschichte des Materialismus

von

Friedrich Albert Lange

in dritter, erweiterter Auflage

von

Hermann Cohen



Leipzig

Verlag von Friedrich Brandstetter

02  
A  
.001476



Einleitung mit kritischem Nachtrag

zur neunten Auflage der

# Geschichte des Materialismus

von

Friedrich Albert Lange

in dritter, erweiterter Auflage

von

Hermann Cohen

---

*Abd. 1, 2000.*

Leipzig

Verlag von Friedrich Brandstetter

1914

Erklärung des Verfassers

der Druckerei

# Geschichte des Reichthums

von

2200

Universität  
Frederik  
Universitäts-  
bibliothek  
Inventarnr.  
  
\*11005046\*

# Inhaltsübersicht

311

## Einleitung mit kritischem Nachtrag.

<b>Einleitung des Herausgebers</b> . . . . .	S. 5
Langes Werk und Persönlichkeit S. 5. — Motiv des Nachtrages S. 6. —	
<b>I. Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte</b> . . . . .	S. 7
Anfang des Studiums der Philosophie: ob mit der systematischen Philosophie oder mit der Geschichte S. 8. — Die Verbindung des systematischen und des historischen Interesses S. 8. — Die Philosophie nicht Kunst, sondern Wissenschaft S. 9. — Der Fall Nietzsche S. 10. — Das System der Philosophie S. 11. — Weltanschauung S. 12. — Die Logik als Grundlage der Philosophie S. 13. — Platon S. 14. — Die Idee S. 15. — Das Axiom S. 16. — Die Hypothese S. 18. — Nicolaus von Kues S. 20. — Descartes S. 21. — Die Substanzen — Leibniz S. 22. — Kant S. 23. — Kontinuität und Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft S. 25. — Die Pflege der Philosophie an den Universitäten S. 28.	
<b>II. Das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik</b> . . . . .	S. 29
Aristoteles S. 29. — Der Nus — Die Seele bei Platon S. 32. — Die Idee des Guten. — Das Absolute S. 33. — Der Materialismus S. 36. — Der Pantheismus der Identität S. 37. — Fichte S. 38. — Hegel, Schelling S. 39. — Die Psychophysik S. 41. — Ethik und Ästhetik S. 42. — Die Psychologie Glied des Systems S. 43. — Reinheit und Selbständigkeit S. 44. — Bolzmann S. 45. — Das Zusammenkommen der Empfindungen S. 46. — Das Selbstbewußtsein der Existenz S. 48. — Der Bestandteil der Maschine und die Einheit. — Die Vorbedingungen aller Erfahrungen und die Gesetze des Denkens S. 49. — Beschreiben und reines Denken S. 50. — Bergson S. 51. — Die experimentelle Psychologie an den Universitäten S. 53.	
<b>III. Das Verhältnis der Logik zur Physik</b> . . . . .	S. 58.
Verhältnis Kants zu Platon, Descartes und Leibniz S. 58. — Anschauung und Denken S. 60. — Descartes und Locke S. 61. — Die Fragen der Moral S. 62. — Newton S. 63. — Die Prinzipien und die Hypothesen S. 64. — Anschauung und Denken S. 65. — Die Empfindung — Das Ding an sich S. 66. — Der Idealismus der Wissenschaft S. 67. — Atom und Kraft S. 68. — Die Dynamik und der Differential-Begriff S. 70. — Faraday	

## Inhaltsübersicht.

- S. 71. — Herz S. 72. — Das Scheinbild und die Denknöwendigkeit S. 73. — Die drei Bedingungen S. 74. — Die drei Bilder S. 75. — Die Denkgesetze S. 76. — Die Erfahrung S. 77. — Das Bild der Energie S. 78. — Die potentielle Energie S. 79. — Das dritte Bild S. 80. — Die Hypothese des verborgenen Etwas S. 81. — Die geradeste Bahn — Das materielle System. — Gegen die Erschleichung der Kraft S. 82. — *Natura non facit saltus* S. 85. — Die verborgene Masse und Bewegung S. 86. — Der Differential-Begriff S. 87. — Die Realität und der Ursprung S. 88. — Nicht Realität der Variabilität S. 89. — Die Infinitesimal-Theorie S. 90. — Einstein S. 91. — Pestalozzi und Clausen S. 93. — Der griechische Geist S. 94.
- IV. Das Verhältnis der Ethik zur Religion** ..... S. 95.
- Die Jurisprudenz und ihr Objekt S. 95. — Die Anthropologie. — Gemeinschaft und Individuum S. 96. — Die Autonomie S. 98. — Religion innerhalb der bloßen Vernunft. — Sokrates und die Propheten S. 100. — Die konfessionelle Philologie S. 101. — Die Nächstenliebe S. 102. — Die absolute Religion. — Mein Verhältnis zu Lange S. 104. — A. Fr. Berner S. 105. — Die Gottesidee S. 107. — Nicht Prinzip der Ethik. — Die Macht des Guten S. 109. — Der weltgeschichtliche Messianismus. — Die Transcendenz. S. 110.
- V. Das Verhältnis der Ethik zur Politik** ..... S. 111.
- Materialismus und Sozialismus. — Kant der Urheber des Sozialismus S. 112. — Die Gesellschaft S. 113. — Das ungeschriebene Gesetz. Die Metapolitik S. 116. — Die ideale Fiktion von Recht und Staat S. 118. — Die Rechtspflege. — Die Reformation S. 119. — Der Kosmopolitismus. — Der ewige Frieden S. 120. — Die Nationalbildung S. 121. — Die Ausländer an den Universitäten S. 122. — Das Vaterland S. 124.

## Einleitung des Herausgebers.

---

Das Buch, welches jetzt in neunter Auflage in die Welt geht, ist kein Schulbuch, sondern ein Buch für das Leben im vollen Sinne des Wortes, für den Hausgebrauch der Bildung und für die Weltfragen. In dieser universellen Anlage und Durchführung liegt seine Art von Systematik. Nichts Menschliches ist ihm fremd; die Religion und die Naturwissenschaften und die Nationalökonomie, alle versteht es um ihre Sorgen zu befragen und in ihren Triumphen zurecht zu weisen. Nirgend bloße Schulsprache, obwohl sein Autor die Technik der Logik wie ein alter Meister beherrscht. Und alle Fragen werden im Lichte der Geschichte erörtert. Der geschichtliche Geist leitet das Ganze, nicht nur im Interesse einer Geschichte der Philosophie oder selbst der Wissenschaften, sondern in dem für den Philosophen beinahe gefährlichen Sinne der Tendenz zur Anknüpfung an das zeitgeschichtlich Gegebene. Die Gefahr dieser Neigung schwindet, wenn das Gegebene das in der Weltgeschichte Schöpferische ist. Lange's universelle Persönlichkeit vereinigt die Gegensätze, die in den Kulturrichtungen einander bekämpfen und einschränken. Mit dem Freimuth des Ethikers verbindet er die Sympathie für die Religion, in der er geboren, und den Spürsinn für ihre Ursprünge im vulkanischen Gebiete der Weltgeschichte, und mit dem Seherblick des Weltbürgers den Familiensinn des Patrioten.

Eine besondere Gunst der Zeitlage war es, daß das Buch in den Jahren entstand, in denen der Liberalismus für das Recht, als das Fundament des Staates, für den Rechtsstaat mit Begeisterung eintrat. Der Sinn für Gerechtigkeit ist auch die Voraussetzung für eine im großen Stile angelegte historische Charakteristik der Weltanschauungen, wie sie in diesem Buche zur Reife kam. Und so mag es ein tröstliches Zeichen sein, daß auch nach den Kriegsjahren, in einer Zeit, die man nicht gerade eine Friedenszeit nennen kann, das Buch seine Bedeutung behauptet hat. Es gibt also noch Überreste vom einstigen Volke der Träumer, die vielleicht doch noch eine Mission



haben in der Wirklichkeitsphilosophie des neuen Zeitalters, ihrer theoretischen Arbeit und ihrer praktischen Gesinnung. Und da der Herr Verleger den dringenden Wunsch mir nahe gelegt hat, daß ich die Fortsetzung des Werkes auf mich nehmen solle, so habe ich wenigstens durch eine expektorative Darlegung bezeugen wollen, daß bei denen, mit denen der verewigte Autor im Leben verbunden war, sein Glaube nicht untergegangen ist, vielmehr die Zuversicht sich erhalten hat, daß die Idee des Deutschtums durch diese zwanzig Jahre, und wenn sie glorreicher wären, mit nichten bestimmt wird. Aber auch das Zutrauen soll dieser Versuch bezeugen, daß man sich vor den Mächten der Finsternis nicht zu fürchten hat, die heutzutage auf allen Gebieten unserer vaterländischen Kultur den Ruhm des deutschen Namens verunehren, die deutsche Idealwelt fürchten, hassen und verfolgen. Die Zeichen mehren sich, daß die Gespenster wieder verschleucht werden, die man in einem verkehrten, verirrten nationalen Historismus als heimische Hausgeister anerkannt und geduldet hat. Wenn jene falschen, tückischen, das Gemüt und den Geist des Volkes schwächenden Leidenschaften in Kirche, Staat und Gesellschaft wieder gebändigt sein werden, dann wird der Genius des deutschen Volkes, die Liebe zur Philosophie, zur echten, mit Wissenschaft und Kunst verbundenen wieder erwachen, und in alle Wege die deutsche Kulturarbeit leiten.

So schloß bei der ersten Aufnahme dieser Einleitung (1896) das Vorwort. Bei der zweiten, erweiterten Auflage erschien es angebracht, die Einleitung an das Ende des ersten Bandes einzufügen, damit sie den Rückblick auf das Altertum und die neuere Zeit anrege, und zugleich auf das mit Kant beginnende neue Weltalter vorbereite. Die Zusammenhänge der Schul-Philosophie mit allgemeinen Fragen der Kultur sind dabei im Auge behalten worden. Und die Zuversicht auf den allmählichen, aber sicheren Sieg der guten Sache ist ungetrübt geblieben.

Kann ich heute, bei der dritten Bearbeitung dieser Nachtrags-Einleitung noch immer dasselbe mit demselben Optimismus sagen? Man wird aus den Veränderungen und den Zusätzen zu dem alten und dem erneuerten Texte ersehen, inwieweit die Sorge und die Mahnung doch noch von der Zuversicht gemäßigt wird, welche der geschichtsphilosophische Horizont erschließt: der über die Engen und die Ängste der Gegenwart hinweghebt.

## I. Das Verhältniß der Philosophie zu ihrer Geschichte.

Es ist eine alte Frage, ob man das Studium der Philosophie zweckmäßiger mit der systematischen Philosophie, und zwar mit welcher Disziplin derselben, oder aber mit der Geschichte der Philosophie beginne. Im letzteren Falle dürfte die neueste pädagogische Weisheit, daß man von hinten anfangen solle, diese Frage noch nicht beunruhigen. Es wäre nun ein sehr bedenkliches Zeichen für die innere Methodik der Philosophie, wenn diese Fragen unentschieden bleiben dürften; wenn der Anfang auf beiden Seiten, auf jeder derselben zulässig sein sollte. Es scheint aber ein noch bedenklicheres Zeichen, wenn diese Doppelfrage in Bezug auf jedes ihrer Glieder verneint werden muß. Es könnte scheinen damit gesagt zu werden, wenn anders das Studium der Philosophie nicht überhaupt und schlechterdings aufzugeben sein soll, daß man auf eine Methodik darin verzichte, und lediglich dem Glücke der Anlage, oder dem Zufall der Anregung durch Wissen und Bildung, Schicksal und Nachdenken die Weisung überlasse.

Didaktische Fragen solcher Art hängen stets mit dem methodischen Charakter der Wissenschaft zusammen, auf welche sie sich beziehen. Daß die Entwicklung der philosophischen Bildung dem Zufall der Lebenserfahrung anheimgestellt werden könnte, wird man nicht ernstlich annehmen; es käme beinahe darauf hinaus, etwaigen Falles das Studium der Philosophie auch preiszugeben. Wenn indessen die Doppelfrage mit Bezug auf das erste Glied derselben, welches selber wieder in mehrere Unterfragen sich einteilt, für alle diese Spezialisierungen verneint werden muß, so daß man mit keiner systematischen Disziplin solle anfangen können, so stellt sich darin eine Schwäche, eine Unsicherheit in der Architektur der philosophischen Lehrgebäude bloß, welche ein einheitliches System derselben mehr als fraglich macht.

Wie kann es denn aber gemeint sein, daß der richtige Anfang des philosophischen Studiums weder mit einer der Disziplinen des Systems, noch auch mit der Geschichte derselben gemacht werden dürfe? Die Frage, so gestellt, läßt allerdings auch auf die Geschichte noch eine Unterfrage zu. Ist vielleicht nur die Geschichte einer einzelnen Disziplin nicht für den Anfang zu empfehlen, wohl aber die der Philosophie überhaupt? Diese Frage weist jedoch auf einen bedenk-

lichen Zustand der Geschichte der Philosophie überhaupt, wie sie betrieben wird, hin. Werden in dieser Geschichte in der That alle einzelnen Disziplinen des Systems der Philosophie gleichmäßig berücksichtigt? Diese Frage sei hier nur aufgerufen; sie bleibe vorerst noch unbeantwortet. Was jedoch die Hauptfrage betrifft, so werden wir schließen müssen: wenn mit keiner einzelnen Disziplin in ihrer Geschichte begonnen werden darf, so wird auch die Geschichte der Philosophie überhaupt keinen richtigen Anfang bilden; selbst wenn sie alle Disziplinen gleichmäßig behandelte. — Wir kommen nunmehr auf die Frage zurück, wie es zu verstehen sei, daß der beiderseitige Anfang unzweckmäßig sei.

Das Studium der Philosophie fordert die Verbindung des systematischen und des historischen Interesses. Sie fordert diese Verbindung nicht nur für den Lernenden, sondern ebenso auch für den Lehrenden, der zunächst für sich selbst der Lernende ist. So natürlich diese Forderung scheint, so widerstrebt sie nach beiden Seiten den gewohnten Ansichten und dem herrschenden Betrieb. Achten wir zunächst auf die Disziplinen und ihre Einheit im System.

Die Philosophie schwebt im Bewußtsein und in der Schätzung der Menschen, wie Raffael sie gemalt hat, neben der Poesie. Sie gilt als Kunst, nicht als Wissenschaft. In der Kunst aber waltet die Pädagogik des Genies. Und das Genie soll keine Muster haben dürfen. Sonst wäre es nicht original. Wenn nun die philosophische Arbeit den inneren Aufbau der Gedanken nicht vollführen, nicht ansetzen könnte, ohne daß sie zugleich innerlichst mit der geschichtlichen Orientierung sich verflücht, so meint man, daß dadurch die Originalität, die Selbständigkeit und die Ebenmäßigkeit der philosophischen Schöpfungen gefährdet werde. Indessen entspringt diese Besorgnis der Ansicht von dem künstlerischen Charakter des philosophischen Schaffens; nicht von dem der stilistischen Gestaltung und Darstellung: erstreckt sie sich mit Recht auch auf die Ansicht, nach welcher die Philosophie Wissenschaft sei?

Bevor wir auf diese Frage antworten, möge das Befremden zuerst noch von Seiten der Geschichte zu Worte kommen. Die Geschichte soll objektiv sein. Diese Forderung gilt nicht nur den verschiedenen Standpunkten und Autoren gegenüber, deren Lehren sie zu entrollen, sondern nicht minder auch den verschiedenen Disziplinen gegenüber, die sie gleichmäßig zu behandeln hat. Wie könnte sie aber dieser Objektivität sich befleißigen, wenn sie für

jeden Autor, anstatt lediglich seine biographische Gebundenheit und den inneren relativen Zusammenhang seiner Gedanken zu ermitteln, auf die systematischen Interessen der einzelnen Disziplinen zugleich sich einlassen soll, wie sehr sie durch jenen Autor gefördert oder gehemmt werden?

Hat nicht vielmehr in der Geschichte und vor ihr ein jedes Individuum, dem es beschieden war, in der Geschichte sich zu verewigen, sein eigenes Recht, das ihm durch nachträgliche Korrekturen eines nicht historischen, sondern ausgesprochenenerweise systematischen Philosophierens nicht verkürzt und verkümmert werden dürfe? Man meint sogar, nicht bloß der unparteiische, sondern auch der sachliche Forschungsweg werde durch solche Komplikation beschwert und gehindert. Die historische Forschung, wie die Darstellung, müsse hier so wenig von der Theorie der sachlichen Probleme sich durchkreuzen lassen, wie in der Politik.

Beide Ansichten, so verschieden sie sind, kommen doch auf denselben Irrtum hinaus, der auf den Begriff der Philosophie sich bezieht. Der Philosoph soll Künstler sein? Es bleibe jetzt außer Betracht, ob es richtig ist, daß der Künstler mit seinem eigenen Original anfangt, und nicht vielmehr die ganze Geschichte seiner Kunst samt des dazu gehörigen Handwerks in sich aufzunehmen und fortzubilden habe. Bleiben wir nur bei dem Vergleich überhaupt zwischen Philosophie und Kunst; oder vielmehr, gehen wir auf die Ausschließung ein, die in ihm enthalten ist: die Philosophie soll nicht Wissenschaft sein.

Nicht um den Begriff der Wissenschaft handelt es sich hierbei zunächst; sondern lediglich um den Zusammenhang der Philosophie mit der Wissenschaft, der dadurch bestritten werden soll; wie er für die Kunst in solchem Sinne allerdings nicht besteht. Wird jedoch die Philosophie von diesem Zusammenhange mit der Wissenschaft abgelöst, so wird sie selbst vernichtet und vereitelt. Es bleibt alsdann ein Phantasieren über allgemeine Fragen des menschlichen Daseins übrig, in dessen stilistischer Darstellung ein poetischer Schwung und eine gewisse plastische Kraft über die Mängel und Blößen, ja sogar über das gänzliche Fehlen begrifflicher Erörterungen hinwegtäuschen kann.

Es war unserer Zeit vorbehalten, derartige Größen als Philosophen anzuerkennen und unter die Klassiker der Philosophie aufzunehmen, von denen es eingesehen und zugestanden wurde, daß die

Logik in ihren Werken nicht nur schwach vertreten, sondern schlechterdings vakant sei. Der Fall Nießsche wird als ein unerfreuliches Zeichen von der Situation, welche der Philosophie gegenüber unsere Zeit einnimmt, und von dem Gewissen, welches sie sich aus ihr macht, dastehen. Gerade dieser Fall macht es dem sanftesten Auge deutlich, was der Philosophie bevorsteht, wenn die geschichtliche Unwissenheit die Miene es Originaldenkers annimmt, und auf das gute Recht naturpoetischer Gaben gestützt, mit aphoristischer Stellenschriftlerei in die Nuße hereinbricht, welche dem modernen Leser von der Journallektüre noch übrig gelassen wird. Solche Zustände würden die regelmäßigen werden, wenn der Betrieb der Philosophie auf die interessante Einseitigkeit, welche von jeher den Stil der Sophistik bildete, eingerichtet wird; wenn er von der ernstesten, unnachlässlichen Forderung des genauen Zusammenhanges mit der Geschichte der Philosophie abgetrennt und losgerissen wird.

Auf dieselbe falsche Ansicht von der Philosophie kommt aber auch der andere Einwurf hinaus, der von der Geschichte erhoben wird. Wie die künstlerische Ansicht das falsche, das unwissende Original zum Philosophen macht, so proklamiert die souveräne Geschichte ein Faustrecht der Spekulation. Jeder Autor hat dann sein Recht, das ihm nicht durch Dreinreden verschränkt werden dürfe. Es ist jedoch nicht sowohl das Recht, welches das Individuum selbst hat, innerhalb seines Milieu, als vielmehr das Recht des Historikers, der in seiner Darstellung dadurch zum Künstler werden zu können vermeint, daß auf seinen Blättern ein Jeder sein Recht erhält, so lange er es ihm verleiht. So wird die Geschichte der Philosophie zu einer Art von Kapellmeistermusik; nicht aber im Sinne der Komposition nach der guten alten Zeit, sondern im Glanze der Dirigenten-Virtuosität, welche das Werk des Genies der eigenen Individualität anpaßt und daher auch jedem Werke, das sie zur Darstellung bringt, das Recht des ästhetischen Daseins verleihen zu können vermeint. Von einer solchen Aktualität und Gegenwarts-Objektivität wird der lebendige Sinn für die philosophischen Probleme abgetötet; und die Schärfe des Interesses, auf die Alles ankommt, abgestumpft; das Urtheil und der Sinn für die Kritik wird verschleiert; was kann dabei auch nur für die sogenannte allgemeine Bildung von den ewigen, tiefen, schwierigen Aufgaben der Philosophie übrig bleiben?

Gehen wir ruhig an die sachliche Betrachtung. Wir fordern für das Studium der Philosophie die Verbindung von Systematik

und Geschichte, weil wir diese Verbindung auch für die Arbeit und die Darstellung, für die Forschung und die Entwicklung der Philosophie selbst fordern. Der Zusammenhang mit der Geschichte bedeutet zunächst den Zusammenhang mit der Wissenschaft. Und der Zusammenhang mit der Wissenschaft erweitert sich folgerichtig zu dem mit der allgemeinen Kultur. Denn die Philosophie bedeutet seit Sokrates das System der Philosophie, den einheitlichen Zusammenhang aller ihrer verschiedenartigen Probleme.

Diese verschiedenen Arten der Probleme entsprechen aber den verschiedenen Richtungen der Kultur, den Richtungen auf die Wissenschaft, auf die Sittlichkeit in ihren Kulturgebilden und auf die Kunst. Diesen Richtungen der Kultur entsprechend gliedert sich die Philosophie zunächst in Logik, Ethik und Ästhetik. Da jedoch durch diese verschiedenen Richtungen der Kultur die Vereinigung derselben zum Problem wird, und da diese Vereinigung zum eigentlichen Problem des Menschen der Kultur wird — und nur der Mensch der Kultur ist der wahre Mensch — so tritt ein neues Glied in das System der Philosophie ein, welches die Psychologie bildet, als die Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewußtseins, wie von der Entwicklung dieser Einheit, und von dem genetischen Zusammenhang aller ihrer Glieder und deren Keime.

Was nun den Zusammenhang dieses Systems und seiner Glieder mit der Wissenschaft und der Kultur in deren weitestem und engstem Sinne betrifft, so ergibt sich derselbe aus dem Verhältnis der einzelnen Glieder des Systems zu einander. Fangen wir mit dem letzten an, so weist die Psychologie auf alle drei vorderen zurück und somit auch auf deren Zusammenhänge mit der Wissenschaft und der Kultur. Die Ästhetik hinwiederum greift zurück auf Logik und Ethik; denn in der Kunst handelt es sich um Natur und gleicherweise um Sittlichkeit. Mithin ist auch die Ästhetik angewiesen auf jene Zusammenhänge der Logik und der Ethik mit Wissenschaft und Kultur.

Die Ethik endlich hat zwar einerseits Zusammenhang mit der Natur und also mit der Logik; denn in der menschlichen Wirtschaft weist die Statistik Regelmäßigkeiten nach, welche denen von Naturvorgängen entsprechen. Und vor allem ist es die biologische Natur des Menschen selbst, welche dabei in Frage kommt, und für alle Veränderungen und Verbesserungen, wie sie das Problem der

Ethik bilden, sorgsam in Betracht gezogen werden muß. Dennoch aber macht sich für die Ethik gerade aus jenem Problem der Verbesserungen, welches die Moralstatistik bearbeitet, eine andere Aufgabe und demzufolge eine andere Art von Gesetz und von Natur geltend, als welche in der Logik herrschen. Und so entsteht die Gefahr und der Verdacht, daß die Ethik von der Logik und dadurch auch von der Wissenschaft sich unterscheide und abtrenne.

Dieser Verdacht und diese Gefahr sind sehr schwer und verhängnisvoll, nicht nur für die Philosophie, sondern unmittelbar für die allgemeine Kultur, wobei der Zusammenhang mit ihr sich durch die Losreißung von ihr negativ erweist. Indem man für das Sittengesetz, welches Forderungen an die Menschen erhebt, die in der bisherigen geschichtlichen Erfahrung der Völker nicht erfüllt worden sind, eine andere Art von Gesetz aufstellt, als welche das Naturgesetz bedeutet, hat es den Anschein, als ob die Ethik außer Zusammenhang mit der Logik gebracht würde. Und die verhängnisvolle Konsequenz, welche die Gegner der Philosophie aus diesem Scheine ziehen, besteht zu allen Zeiten in der Okkupation der Ethik durch die Religion.

In neuerer Zeit ist die Abirrung so weit gegangen, daß man den Begriff der Weltanschauung, das eigentlichste Erzeugnis und Zeugnis der systematischen Philosophie, dieser entzogen und der Religion überantwortet hat. Das war ja die Richtung, welche zu allen Zeiten mehr oder weniger bewußt und hinterhältig, aber stets in der gleichen Zielstrebigkeit die Befehdung der selbständigen Philosophie eingeschlagen hat, daß sie den Angelegenheiten des menschlichen Gemütes gegenüber Ignorabimus proklamierte. Der Agnostizismus, für den sich die souveräne religiöse Weltanschauung interessiert, betrifft immer nur die moralischen Fragen. Wenn sie ihn auch auf die Wissenschaft und die Logik ausdehnt, so geschieht dies nur aus dem Fanatismus einer logischen Konsequenz. Der eigentliche Angriff geht darauf aus, die Ethik aus dem System der Philosophie herauszuschneiden. Diese könnte dann allerdings nicht mehr eine Weltanschauung errichten.

Wenn sonach nun der Zusammenhang der Ethik mit der Logik festgehalten werden muß, so kommt, wie man sieht, alles darauf an, daß der Begriff des Gesetzes für die Ethik begründet und festgestellt werde. Diese Begründung fällt überhaupt aus dem Gebiete der Ethik heraus; in das Gebiet der Logik hinein. Die Bedeutung

des Gesetzes, vielmehr die Bedeutungen des Gesetzes zu bestimmen, ist Sache der Logik. Es war vielleicht ein verfrühter Triumph, den die Feinde der Philosophie ausriefen, als sie aus der andern Art des Sittengesetzes schließen zu dürfen meinten, daß der Begriff des Gesetzes in der Ethik zu nichte werde. Sie hatten die Entscheidung dieser in der That schwierigen Frage kurzer Hand getroffen, indem sie einen Begriff des Naturgesetzes voraussetzten, ohne die Logik zu befragen. Man sieht, was dabei herauskommt, wenn man die Ethik scheinbar mit der Wissenschaft konfrontiert, direkt mit ihr in Vergleichung stellt, ohne sie zunächst mit der Logik zusammenzuhalten, und von dieser aus erst das Verhältnis zur Wissenschaft aufzusuchen.

Indem wir nun letztlich auf die Logik rekurrieren, alle Glieder des philosophischen Systems, in denen allen ja eine eigentümliche Art des Gesetzes das Problem bilden muß, auf die Logik, als ihre Grundlage, zurückdenken, so erkennen wir zugleich die Bedeutung unseres Satzes: daß die Philosophie in allen ihren Disziplinen in Verbindung mit ihrer Geschichte fortentwickelt werden muß. Bei der Ethik kann man diesen Zusammenhang sich leichter gefallen lassen, weil derselbe sich ja doch nicht allein auf die politische Geschichte, auf die Rechtsgeschichte und auf die der Volkswirtschaft bezieht, sondern mit Recht nicht minder auch auf die Kirchengeschichte. Die eigentümliche Leistung, welche den religiösen Gedanken faktisch zusteht, trägt indessen leicht wieder zur Verschiebung und Verdunkelung der eigentlichen Frage nach der philosophischen Selbständigkeit der Ethik bei.

Dahingegen muß bei der Logik, wenn sie mit der Wissenschaft in Verbindung gehalten wird, volle Klarheit zu Tage treten, die sich bezeichnenderweise nicht allein auf die Logik, sondern ebenso sehr auf die Wissenschaft erstreckt. Denn jetzt erst stellt sich die Frage notwendig ein, welche Wissenschaft es denn eigentlich sei, mit der die Logik in Verbindung stehen und bleiben müsse. Diese Frage führt zu der andern nach dem Begriffe der Wissenschaft. Diese letztere Frage jedoch ist die Hauptfrage der Logik und die Grundfrage der Philosophie.

Diese Frage bildet den Mittelpunkt in der Philosophie Platons. Freilich war Platon ein Vollblut-Athener. Kein Interesse seiner Vaterstadt und seines Zeitalters bleibt seinem Geiste und seinem Herzen fremd. Aber sein Aristokratismus hindert ihn nicht, die traurigen



Folgen mit erschütternder Plastik darzustellen, welche die Flotten-Politik des Perikles, seines Großoheims, über sein Vaterland gebracht hat. Sie hat in Syrakus geendet, wo er selbst eine utopische Hilfe suchte. — So ist er unverkennbar auch tief ergriffen von der orphischen Theologie, welche die alte und von den Dichtern und Künstlern verjüngte Mythologie zu reinigen, durch Verbindung mit religiösen Motiven des Orients zu universalisieren, und dadurch auf ihren ethischen Gehalt zu konzentrieren suchte.

Dies alles ist im weitesten Umfang anzuerkennen; dennoch aber ist es eine geschichtliche Unwahrheit, daß der Einfluß der Platonischen Moral vornehmlich und gemäß ihrer natürlichen Richtung der Religion und wie man jetzt verschämterweise sagt: der Metaphysik zugeflossen sei: durch den Juden Philon in Alexandria und von ihm aus dem Christentum. So breit und mächtig dieser Strom geworden und geblieben ist für alle Entwicklung der Kultur und in allen Zeiten: für die Philosophie, und also für die Einwirkung Platons auf sie, bildet er doch nur einen Nebenfluß. Denn so wenig Platon in den Traditionen seiner vornehmen Sippe in der Politik verharrt, so wenig vermag seine tiefe Anhänglichkeit und seine heiße Pietät für den Glauben seines Volkes und für die geheimen Reize und Schönheiten dieser Mythenwelt seine Philosophie in Fesseln zu schlagen. Wie er in der Politik der Ethiker des Staatsbegriffs, der Urheber der Republik wird, so wird er allem Religionswesen gegenüber der Begründer der Ethik als Wissenschaft, das will sagen, als eines Gliedes der systematischen Philosophie.

Platon wird der Begründer des Systems der Philosophie, dessen Problem Sokrates aufgeworfen hatte, weil er die Logik begründete, und in ihr das System der Philosophie. Er gilt allgemein als der Begründer des Idealismus. Aber das Wort Idealismus ist in der gesamten Geschichte der Kultur, in welcher es trotz alledem das führende Stichwort geworden und geblieben ist, nur an leuchtenden Wendepunkten aus einer unklaren und ungenauen Bedeutung herausgetreten. Das war es ja eben, was Lange, der mit allen Fasern seines Geistes und Gemütes ein wahrhaftiger Idealist war, der Geschichte des Materialismus zutrieb: weil er den Idealismus zweideutig fand, und dagegen in dem Trotz des Materialismus Wahrheitsinn erkannte; während er deutlich und nachdrücklich genug es aussprach, daß der Materialismus seine besten Tendenzen,

in denen er sich von dem falschen Idealismus, dem unfruchtbaren Spiritualismus zu befreien suchte, nicht selbst durchzuführen vermöge, sondern dem Idealismus diesen Erfolg verdanke.

Indessen darf die Urkraft des Idealismus nicht ausschließlich, noch hauptsächlich im Aufschwung zum Reich der Schatten oder der Gestalten; nicht im Einheitsstreben des Geistes nach einer gemeinsamen Heimat seiner Aufgaben und seiner Wunschgedanken, geschweige in Nachahmung der dichterischen Phantasie, als der gemeinsamen Mutter oder Nährmutter angenommen werden: der Begriff des Idealismus muß logisch und demgemäß wissenschaftlich bestimmt und begründet werden. Diese Begründung ist die tiefste Aufgabe und der höchste Inhalt der Logik. Platon hat diese Begründung vollzogen, indem er die Verbindung mit der Wissenschaft für die Logik feststellte und dadurch die Logik erschuf. Die Begründung beruht auf dem Begriffe der Idee, deren Mißverständnis die Unbestimmtheit des Idealismus zur notwendigen Folge hatte. Was bedeutet die Idee?

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir auf die Frage achten, welche Platon selbst gestellt, und zu seiner Grundfrage gemacht hat. Das ist die Frage: was ist Erkenntnis? (*τι ἐστὶ ἐπιστήμη*). Wir übersetzen hierbei jedoch das griechische Wort nicht ganz genau; wir könnten und sollten vielleicht ebenso genau übersetzen: was ist Wissenschaft? Das griechische Wort *ἐπιστήμη* bedeutet beides. Und an diesem Doppelsinn können wir in der Frage zugleich die Antwort finden.

Platon fragte: was ist Wissenschaft? indem er als diese Wissenschaft die erst bei den Griechen zur Wissenschaft gewordene Mathematik erkannte. Die Mathematik war die Wissenschaft, mit der er die Philosophie in Verbindung brachte; zu der er sie in Verhältniß setzte. Und dabei und dadurch begründete er die Logik, zuvörderst als die Logik der Mathematik. Von der Mathematik aus suchte er sodann einen Weg zur Physik und erweiterte demgemäß den Begriff der Logik. Was bedeutete nun aber die Frage? Wodurch wurde sie denn das Mittel zur Begründung der Logik? Konnte denn diese bloße Frage der Logik ihren Inhalt geben?

Oder ist es etwa so zu verstehen, daß der Logik dieser Inhalt von der Mathematik, auf welche die Frage hinwies, und sodann von der Physik einfach übergeben würde? Es fehlt nicht an Ansichten, welche in dieser plumpen Oberflächlichkeit dieses Verhältniß sich vor-

stellen, und daher entweder die Mathematik selbst für die immanente Logik halten, oder aber, um die Logik von dieser Dienstbarkeit zu befreien, das Verhältnis zur Mathematik überhaupt aufkündigen. Dieser Punkt ist jedoch der genauen und deutlichen Aufhellung ebenso fähig, als bedürftig.

Die Frage Platons bedeutet erstlich also: was ist Wissenschaft? Was ist es, was die Mathematik zur Wissenschaft macht, so daß in ihrem eigenen Ausdruck das Lernen und also das Wissen zum Titelwort wird? In der Erörterung dieser Frage erfand er den fundamentalen Terminus seiner Philosophie, der das Grundwort der philosophierenden Menschheit geworden ist: die Idee. Und als die Hauptklasse derselben faßte er die mathematischen Ideen, „das Mathematische“ (τὰ μαθηματικά) zusammen. Jetzt hat die Frage eine Antwort gefunden; die mathematischen Ideen machen die Wissenschaft der Mathematik aus; sie enthalten, sie begründen den Wert der Mathematik, als Wissenschaft.

Es ist das eine Antwort von sachlichem Gehalt; aber eine letzte Befriedigung gewährt sie noch nicht. Denn wodurch unterschiede sich diese Antwort von derjenigen, welche die Mathematik an und für sich auf jene Frage erteilen würde, indem sie auf ihre Begriffe und deren Definitionen, und auf ihre Axiome und ihre Aufgaben hinwiese, in denen der Gehalt der Mathematik und daher ihr Wert als Wissenschaft bestehe? Oder sollte etwa in der That kein Unterschied zwischen beiden Antworten anzunehmen sein? Es kommt darauf an, wie man beide Antworten versteht. Und es ist nichts Geringeres dabei auf dem Spiele als der Begriff der Logik.

Sehen wir zunächst die zweite Antwort genauer an, so enthält sie Sachen von ungleichem Werte. Sie nennt zuerst Begriffe und Definitionen, sodann aber Axiome; sind denn die Axiome von gleichem Werte, wie die Begriffe? Die Frage führt uns auf eine andere Frage: sind die Ideen von derselben Bedeutung wie die Begriffe; oder aber entsprechen sie etwa mehr den Axiomen? Was unterscheidet überhaupt das Axiom von dem Begriffe? Welches Recht des Denkens liegt in dem Axiom? Diese Frage ist der tiefere Sinn der allgemeinen Frage: was ist Wissenschaft? Und indem Platon auf die Axiome der Wissenschaft, und nicht auf ihre Begriffe, die Frage richtete, erfand er im Unterschiede von dem Begriff, dessen Bedeutung Sokrates bereits bestimmt hatte, seinen neuen Terminus der Idee.

Die Axiome der Mathematik waren zu seiner Zeit unter diesem Ausdruck noch nicht durchgängig und sicher ausgezeichnet. Auch Euklid, der aus seiner Schule hervorging, gebraucht statt ihrer einen Ausdruck der philosophischen Schulsprache. Aber die Bedeutung der Axiome steht im Vordergrund des Nachdenkens und des Interesses. Die Axiome erweisen sich als die Grundlagen für alle die Lehrsätze, die aus ihnen sich ableiten lassen. Der mathematische Verstand gibt sich mit dieser Einsicht zufrieden; ihm genügt die Sicherstellung der Beziehung zwischen Grundsatz und Lehrsatz.

Für die Philosophie hingegen fängt hier erst das Interesse an; und indem sie dasselbe geltend macht, präzisiert sie sich als Logik. Platon fragt nun erst recht seine Frage. Wie ist das zu verstehen, daß ein solches Verhältnis zwischen dem Grundsatz und dem Lehrsatz obwaltet? Woher der Lehrsatz kommt, das kann man allenfalls auf diesem Wege einzusehen glauben; woher aber kommt der Grundsatz?

Euklid nannte die Axiome, indem er vom Platonismus absprang und der herrschenden Stoa das Wort entlehnte: *ἐννοιαί κοιναί* oder *ἄνωγαί* (notiones communes oder insitae). Man sieht, wir haben hier die angeborenen Begriffe, die so viel Staub in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft aufgewirbelt haben. Platon hat keine Schuld an dieser Art von Beglaubigung der Axiome durch die Geburt und die Vererbung. Da diese Grundsätze den Lehrsätzen vorausgehen, so konnte sich der von anderer Seite herkommende Ausdruck, daß sie ein Prius bedeuten, um so bequemer damit verbinden. So entstand die Verknüpfung der Begriffe Angeboren und A priori. Auch an dieser Art von Apriorismus hat Platon keine Schuld.

Einer der Ausdrücke, mit denen die damalige Mathematik das Axiom vorzugsweise zu bezeichnen scheint, bildet die Hypothesis. Dieses verbale Wort bedeutet nicht sowohl die Grundlage, als vielmehr in erster Linie die Grundlegung. Dieses vielsagende Wort wurde das Zauberwort für Platons Kritik. Nicht in der Natur, nicht in der Organisation des mathematischen Kopfes, nicht ihm angeboren ist das Axiom: und nicht solche Naturanlage könnte den Grund und das Recht desselben begründen. Der Grundsatz ist vielmehr nur dadurch Grundlage, daß er in einer Grundlegung und kraft derselben vollzogen wird. Das reine Denken, welches sonach

Das wissenschaftliche Denken ist, bringt selbst in der Grundlegung den Grundsatz hervor. So wird das reine Denken das legitime Mittel zur Erzeugung der Idee.

Die Idee selbst ist daher in ihrem tiefsten Grunde nichts Anderes als Grundlegung. Das ist der Sinn der Idee, den Platon von der beginnenden Reise ab in allen seinen Dialogen zu entwickeln, auf die mannigfachste Weise darzustellen, immer wieder neu zu begründen, nach der Mannigfaltigkeit der Probleme zu entfalten, und wieder neu zu vertiefen bestrebt ist. Diese Bedeutung der Idee als Hypothesis unterscheidet die Idee vom Begriff. Und dieser Unterschied bedeutet mehr als den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles; er bedeutet schlechterdings den Unterschied zwischen dem klassischen Idealismus und dem Eklektizismus, dem alle Philosophie verfallen ist, die sich nicht zum klassischen, wissenschaftlichen Idealismus zu erheben vermag. Das Schicksal alles Widerspruchs gegen den klassischen Idealismus ist der Eklektizismus. Der Idealismus aber ist gegründet in der Logik der Idee.

Jetzt können wir die andere Bedeutung des Wortes, welches wir zunächst mit Wissenschaft übersetzten, heranziehen, weil wir jetzt erst sie verstehen. Platon faßte die gesamte Methodik der Ideen unter demjenigen Ausdruck zusammen, dessen sich die Wissenschaft, die Mathematik bemächtigt hatte: der das Wissen, das Verstehen noch genauer im Worte zum Ausdruck bringt als das Wort Mathematik. Wir pflegen seit der Renaissance diesen Sinn des Wortes in der Richtung auf das Bewußtsein, am triftigsten aber in der deutschen Sprache durch die Vorsilbe des Erzeugens mit Erkenntnis zu übersetzen. Und so ist das die zweite Bedeutung der Frage, die sich aus der ersten: was ist Wissenschaft? ergab: was ist Erkenntnis?

Wir haben jetzt die Antwort schon in Händen: die Ideen, als die Grundlegungen, sie sind es, welche den Inhalt der Erkenntnis, den Schatz bilden, der ewig durch neue Grundlegungen vermehrt werden kann; wiewgleich alle neuen Grundlegungen als Vertiefungen der alten sich herausstellen dürften.

Und jetzt erkennen wir zugleich aus dieser sachlichen Begründung der Philosophie, als Logik der Wissenschaft heraus das Verhältnis, welches zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte besteht: Die Geschichte, zu welcher die Philosophie das natürliche, eingeborene

Verhältnis hat, ist eo ipso die Geschichte der Wissenschaft, die wir jetzt als mathematische Naturwissenschaft zusammenzufassen gewohnt und berechtigt sind. Es sind im Grunde nicht zwei Strömläufe von Geschichte, die der Philosophie in der Logik und die der mathematischen Naturwissenschaft, sondern beider Quellen fließen zusammen, beider Wurzeln verzweigen sich nach beiden Gebietsrichtungen hin, und verwachsen in beiden. Was als Philosophie in der Wissenschaft wirkt, das ist die Erkenntnis, die reine Erkenntnis, welche immerfort als Grundlegung erzeugt werden muß in dem Fortgang und für die Fortentwicklung der Wissenschaft. Aber was von der Wissenschaft gilt, das gilt nicht minder von dem Urgrund der Philosophie, den einzig und allein wieder die Logik bildet. Es sind Schleichwege der Philosophie, die zu Irrwegen der Kultur werden, wenn der Philosophie ein anderer Grund zugemutet wird, als der von Anfang an bei jeder geschichtlichen Erneuerung und Verjüngung der Wissenschaft und der allgemeinen Kultur die Logik ausgemacht hat. So ist das Verhältnis, das zwischen Philosophie und ihrer Geschichte besteht, das Verhältnis zu ihren gemeinsamen sachlichen Quellen, zu ihren methodischen Wurzeln und deren Geschichte.

Die Geschichte der Philosophie insbesondere — die Anforderung an die Geschichte der Wissenschaften soll hier gar nicht ausgeführt werden — hat aus diesem Sachverhalt ihre Methode herzuleiten. Und diese erweist sich daher als die einer überschauenden Projektion.

Der Idealismus der reinen Vernunft hat sich als die Grundkraft in der Geschichte der Wissenschaften und der allgemeinen Kultur ausgewiesen. In ihm hat die reine Vernunft, die reine Erkenntnis in ihrer nie versiegenden Arbeit das unverdächtige Recht erlangt und behauptet, immer neue Grundlagen sich auszugraben. Und so gewinnt der Idealismus der wissenschaftlichen Vernunft den Halt und die Sicherheit der Geschichte: daß sie nicht zu fürchten hat, in Flugsand ihre Grundlagen zu legen; sondern daß sie in einem Schachte zu graben vermag, der unerschöpflich, aber auch unerschütterlich ist; in seinen Variationen ewig wandelbar, aber ebenso in seinen Motiven unveränderlich; daher diese das ewige und einheitliche Fundament der Geschichte der Kultur bilden, und zuvörderst das der Wissenschaft.

Die Idee ist unstreitig der wichtigste Begriff der philosophischen Sprache. Und dieser Begriff bildet das glänzende Beispiel von der

Notwendigkeit der Verbindung systematischen und geschichtlichen Denkens. In solcher Verbindung ist die Idee entstanden und in derselben ist sie stets erneuert worden, so oft in ihrer Erneuerung die Welt sich erneuert hat. Kepler hat ihren echten Sinn wieder entdeckt, indem er die geometrische, die astronomische, die physikalische Hypothese geltend machte, und dafür auf Platon sich berief.

Lange vorher hatte Nicolaus von Kues den Platonischen Weg zur Mathematik wieder aufgefunden, und den großen Satz zum Wegweiser aufgerichtet: „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam.“ Und er hatte erkannt, worin die Gewißheit der Mathematik beruhe, nämlich auf der Voraussetzung (praesuppositio): „scientiam esse.“ Durch diese Einsicht, daß Voraussetzungen die Grundlage der Wissenschaft bilden, ist er zum ersten Begründer der neueren Philosophie geworden. Ihm hat nicht das Glück einer Schule geblüht. Und es fehlt ihm nicht nur unter den Anhängern, die er doch endlich auf Umwegen gefunden hat, die ihm besonders nach seinem Tode erstanden, an tiefer eingreifenden Männern der Philosophie und der Wissenschaft, sondern es ist ihm auch die zweifelhafte Gunst des Geschicks zu teil geworden, daß Giordano Bruno ihn auf seine Fahnen schrieb, und während dieser sonst im Schmähen und Eifern sich nicht genug tun konnte, ihm und beinahe ihm allein eine tiefe Dankbarkeit bezeugte. Da es nun aber als ein historisches Rätsel erscheinen muß, wie die tiefen Anregungen des modernen Gedankens, welche in breiten wissenschaftlichen Ausführungen von Cusa ausgingen, bei den nachfolgenden Klassikern fast bis auf jede ausdrückliche Spur verloren gehen konnten, so ist die leise Vermutung vielleicht nicht ganz ohne Grund, daß der Beifall Brunos sie abgeschreckt haben könnte, den Mann zu nennen, den sie wohl kannten und erkannten, in dessen leitenden Gedanken sie eintraten und weitergingen.

Descartes erst ist es gelungen, den Platonischen Weg wieder zur Heerstraße einzurichten. Er führt die philosophische Spekulation wiederum auf die Mathematik zurück. Er erkennt die Vorzüge der Erkenntnis an, und behauptet sie in der science universelle. Auch in der Antwort auf die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis, wie er die Platonische Frage präzisiert, geht er auf die Ideen zurück, die er jedoch mit dem unglücklichen Ausdruck des Eingeborenen bezeichnet (ideae innatae, idée innée).

Im Zusammenhange seiner Erörterungen sollte man eigentlich daran nicht irre werden können, daß er nur die prägorative Geltung der Grundlagen bezeichnen, keineswegs aber einen Geburtsadel für den Begriff des Triangels etwa feststellen wollte. Der Triangel aber ist vornehmlich sein wissenschaftliches Beispiel einer eingeborenen Idee; keineswegs ursprünglich und in der Ausführung seiner Grundgedanken die Idee Gottes. Und auch sonst läßt Descartes es nicht an einer Mannigfaltigkeit von Ausdrücken fehlen, teils der Scholastik entnommen, teils modernen, neugeprägten, durch welche er den zweideutigen Ausdruck des Eingeborenen einschränkt, erläutert und besser bestimmt. Auch den Platonischen Begriff des reinen Denkens erneuert er.

Aber bei aller wissenschaftlichen Bestimmtheit, von der er dirigiert wird, hält er sich doch dem Universalismus der philosophischen Probleme offen; und vor allem ist er, wenngleich schon der religionspolitischen Restauration zugetan, doch noch vollauf ein Mann der Renaissance, deren Stil er schreibt, deren Tendenzen er verfolgt. Das Individuum, das Ich ist das Lösungswort der Renaissance. So wird es auch der zentrale Begriff seiner Philosophie. Zwar verliert in der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins das reine Denken seine methodische Genauigkeit. Indessen die analytische Geometrie war durch das reine Denken zur Entdeckung gekommen; und so konnte dieser Platonische Grundbegriff zwar gegen die allgemeinen Fragen vom menschlichen Selbstbewußtsein bisweilen zurücktreten, bei der Erörterung der wissenschaftlichen Grundlagen jedoch aus dem Mittelpunkte nicht mehr verdrängt werden.

Descartes hatte zwar das Ich, wenigstens in der ersten Person der Verbalform, als Cogito, in die Formulierung des Prinzips aufgenommen; aber schlechterdings zum Prinzip war es dadurch doch nicht geworden. Hiergegen half eine andere systematische Formulierung, nämlich diejenige, welche das Denken zur Substanz machte. Freilich entging auch die Substanz des Denkens den Komplikationen nicht, welche durch die Vermischung des Denkens mit dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein unvermeidlich gegeben waren. Man darf sogar denken, daß jene Mischung in der Substantialisierung des Denkens einen ihrer wirksamsten Gründe gehabt habe.

Die denkende Substanz sollte nämlich als Seele errichtet und dadurch ein ewiger Friede zwischen der Philosophie und dem Kirchenglauben, der sich ja allezeit so gern mit der Religion gleichzusetzen



sich anmaßt, herbeigeführt werden. Indessen war erstlich dieses Denken doch nicht nur gleich der denkenden Substanz, sondern es hatte vorzugsweise die Bedeutung des reinen Denkens, und dies bedeutet unmißverständlich des die Wissenschaft erzeugenden Denkens. Den Beweis dafür bildet das zweite Moment, welches die denkende Substanz einschränkte: es wurde ihr nämlich in der Ausdehnung eine zweite Instanz zur Seite gesetzt.

Auch diese also hat den Wert der Substanz; und sie ist doch nur der Ausdruck für das Gebiet der Geometrie, und allenfalls dadurch für das Gesamtgebiet der mathematischen Naturwissenschaft. So hat Descartes den wichtigsten Begriff, mit dem das Altertum bereits das Sein der Natur fixiert hatte, den Begriff der Substanz, keineswegs allein auf die göttliche, noch auf die Seelensubstanz beschränkt, sondern vornehmlich der Wissenschaft zugewiesen, wenn gleich nicht ihr vorbehalten.

Das Problem der Substanz geht von Descartes auf Leibniz über. Auch er ist von dem modernen Problem des Selbstbewußtseins ergriffen, und es ist zugleich sein universalistischer und harmonisierender Zug, der ihn in dem menschlichen, dem denkenden, dem wissenschaftlichen Bewußtsein, in der Apperzeption nicht allein die Einheit des Bewußtseins erkennen läßt, sondern zugleich die Einheit des Universums, die Einheit aller Probleme und ihrer Prinzipien. Aber gerade weil er in diesem methodisch umfassenden Sinne das Bewußtsein auffaßte, hielt er als den Grund desselben das Denken fest; dasjenige Denken, welches die Wissenschaft erzeugt. Und es war ihm beschieden, das höchste Erzeugnis dieses Denkens zu erfinden, durch welches die Mathematik zur Mathematik der mathematischen Naturwissenschaft geworden ist. Seine Erfindung der Infinitesimalrechnung charakterisiert den Wert, den er dem Intellectus zuerkannte. So sehen wir, wie auch Leibniz den Platonischen Weg geht, und wie er auf diesem Wege seine Mathematik und seine Philosophie zugleich nicht nur begründet, sondern auch entwickelt und aufbaut.

Bei Leibniz kann man sich mit besonderer Deutlichkeit und Schärfe davon unterrichten, daß Logik und Wissenschaft, und daher, daß Logik und Geschichte, Geschichte der Wissenschaft und Geschichte der Philosophie Hand in Hand gehen müssen. Nicht in der Richtung geht hier unser Gedanke, daß Leibniz in seiner Universalität alle Probleme der Geschichte umfaßte, sondern daß er,

das Musterbeispiel eines Universalgenies, in der historischen Orientierung seine eminente Originalität zur Entfaltung brachte. Wenn man, während man sonst den historischen Sinn nicht klangvoll genug verkünden kann, diesen intimen Zusammenhang hier dennoch nicht zugestehen mag, so muß man es vorziehen, zwei oder wer weiß wieviel Seelen in Leibniz anzunehmen, nach deren einer er Mathematik traktierte, bisweilen auch produzierte, während er mit der andern in der sogenannten Philosophie schwingt. Und für diese sogenannte Philosophie operiert man alsdann ausschließlich mit dem scholastischen Namen der Metaphysik; als ob nicht schon Descartes über diese im scholastischen Kleide stellenweise sehr deutlich gespottet hätte. Aber trotz allem ist der Nimbus, das Zwielicht, der Gespensterschein der Mystik und der angeblich allein in die Tiefen des menschlichen Gemütes und seiner Wißbegierde hineinleuchtenden Intuitionskraft noch immer nicht von ihr gewichen, obwohl Descartes und Leibniz und später Kant die vornehmsten Geschäfte der Metaphysik in die Logik und zumal in die auf ihr begründete Ethik übernommen haben. Oder ist es etwa nicht Metaphysik im wahrhaftigsten Sinne, was Leibniz als Logik für die Mathematik und für die Physik geleistet hat? Hatte er nicht ein volles Recht, diese seine Denkgesetze als metaphysische Prinzipien zu bezeichnen? So innerlich, lebendig, und für jeden unbefangenen Kundigen einleuchtend ist der Zusammenhang bei Leibniz zwischen Logik und Wissenschaft. Und so klar ist das Recht, diesen Zusammenhang ebenso auch als den zwischen Metaphysik und Wissenschaft zu bezeichnen.

Leibniz ist das Haupt des deutschen Geisteslebens, wie es sich von den Wirren des Religionskrieges rekreiert. Er gibt der deutschen Kultur in der Mathematik ihren wissenschaftlichen Mittelpunkt. Er hat Deutschland auf die Höhe geleitet, auf der es fortan mit Frankreich und mit England wetteifern durfte, wie er selbst Newton die Wage hält. Er hat die Verbindung mit der Wissenschaft, ohne welche die Philosophie tote, heuchlerische Scholastik bleibt, in einer Schule dauernd gemacht, welche auf seinen Namen für das Gesamtgebiet der geistigen Kultur sich berufen durfte. Aus dieser Schule ist Kant erwachsen. Kann ein unnatürlicheres Vorurteil gedacht werden als dasjenige ist, welches Kant ausschließlich mit den Engländern, mit Hume in Kontakt setzt; diesen gewaltigsten Sprößling des deutschen Pietismus, mithin der deutschen Mystik dagegen von dem Mutter-

boden ablöst, auf und aus dem er entstanden ist? Was Leibniz begonnen, das hat Kant zur Ausführung gebracht. Auch er aber hat neben der Kritik und neben der Steuerung der Probleme zugleich den Namen der Metaphysik für seine Naturlehre, wie für seine Sittenlehre beibehalten. Es ist nun eitel Irreführung, wenn heutige Leute die Verdächtigung aussprengen, die deutsche Philosophie sei nicht wahrhafte Metaphysik, so daß man ihr die Metaphysik entgegen halten müsse!

Auch hier ist es im letzten Grunde die mangelhafte Einsicht von dem urkräftigen Verhältnis, welches für alle Klassiker der Philosophie zwischen dieser und der Geschichte im doppelten Sinne, und demgemäß zwischen ihr und der Wissenschaft besteht. Die Philosophen Englands hat Kant zur Würze seines Stils gelesen; seine Geschichte aber vollzieht er in seinem Verhältnis zu Leibniz. Von den Engländern war es nur Newton, der ihn mit der Wissenschaft verknüpfte. Dieser aber konnte nicht der Nebenbuhler Leibnizens sein, wenn er nicht seines Geistes gewesen wäre. Newton und Leibniz bilden, man möchte sagen, nur Nuancen, als die Vorbilder und die Vorfahren Kants. Wenn anders nun aber die philosophische Arbeit überwiegend von Leibniz getan ist, so ist Kant, dessen hauptsächlichste Kraft auf diese gerichtet ist, bei aller seiner Originalität doch nur vorzugsweise der Schüler und der Nachfolger seines deutschen Lehrers.

Aus dem Gesichtspunkte dieser Erörterungen sei auf das jüngst erschienene Buch des Dr. Ernst Cassirer hingewiesen: „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“ (1901). So schüchtern habe ich mich damals auszudrücken beflissen. Inzwischen sind von diesem Autor in zwei Auflagen die Früchte dieser Geistesrichtung und dieser Forschungskraft in der zweibändigen „Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ (1906; 1911) zur Ausreifung gekommen. Auch kann ich jetzt auf das gehaltreiche Werk von Albert Görland „Aristoteles und Kant“ (1909) hinweisen, welches in Veranlassung einer von der Kant-Gesellschaft gestellten Preisaufgabe entstanden war. Es ist ein Symptom der philosophischen Arbeit dieses Zeitalters, daß die philosophische Quellenforschung stark zurückgetreten ist, während sie früher als Befähigungsnachweis für das philosophische Lehramt zu gelten pflegte. Und nicht allein die philosophische Lehrtätigkeit an den Universitäten ist durch diesen Mangel an literarischer Forschungsarbeit gekennzeichnet, sondern demzufolge auch die schriftstellerische Behand-

lung der Philosophie. Beide Betriebsarten stehen heutzutage in offenkundiger Wechselwirkung. Die vorhergehenden Erwägungen und Nachweisungen haben wohl den Einwand zur Erledigung gebracht, als könnte das Nachlassen in der Erforschung der Philosophiegeschichte eine Zunahme der systematischen Arbeit zur Folge haben. Wir haben erkannt, daß die wissenschaftliche Arbeit in der Philosophie durch die Verbindung der Systematik mit der geschichtlichen Quellenforschung bedingt ist. Originalität ohne geschichtliche Kontinuität ist sachlich undenkbar, weil methodisch unmöglich. Ohne diese Einsicht verfällt das sogenannte Original in seiner geschichtlichen Unwissenheit über die Quellen seinem mehr oder weniger krankhaften Dünkel und Größenwahn. An Beispielen fehlt es ja wohl davon nicht in unserer Zeitlage.

Andererseits bleibt die Geschichte der Philosophie bei aller äußerlich scheinbaren Gründlichkeit in der Benutzung des philologischen Apparates und der technischen Hilfsmittel dennoch ohne eigene systematische Anteilnahme innerlich hohl und ohne wahrhaftes Verständnis, geschweige, daß sie für die philosophische Einsicht, ihre Vertiefung und ihre fruchtbare Fortentwicklung von Einfluß sein könnte. Nicht aus Ruhmredigkeit — jeder Sachkundige weiß, daß ich mein Lebtag bemüht gewesen bin, die Hervorstreichung des Eigenen zurückzudrängen, teils um die Wiederentdeckung des weltgeschichtlichen Genius in aller möglichen Reinheit durchzuführen, sodann aber auch aus dem allgemeinen stilistischen Gefühl, die Sachlichkeit gedanklicher Darstellung durch keinerlei persönliche Nebenabsicht zu entstellen, und ihre Ausführung zu erschweren. Aber es dürfte nicht leicht ein anderes Beispiel ausfindig gemacht werden können für die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der bloß philologischen Forschung, sofern sie sich nicht der Pflicht bewußt macht, in die philosophische Systematik sich zu vertiefen, und daher auch ernsthaft und gewissenhaft von der philosophischen Forschung zu lernen, als wir es oben an der Idee kennen gelernt haben. An unzählig vielen Stellen beschreibt, bestimmt, erläutert und veranschaulicht Platon die Idee als Hypothese. Und nun suche man in den Geschichtsbüchern der alten Philosophie, ob sie diese quellenmäßige Bezeichnung anführen, geschweige herausheben und in den Mittelpunkt der Darstellung einsetzen. In der 3. Auflage hat Zeller sich entschlossen, eine Anmerkung über diese Entdeckung mir zu widmen. Und nachdem man diese wichtige Sache lange totzuschweigen für gut befunden hatte, hat man sich in allerjüngster Zeit

endlich doch herbeigelassen, der Sache in leisen Andeutungen Erwähnung zu tun — um ihr entgegenzutreten. Das wäre ein gutes Recht, wenn der Forschungsarbeit nicht nur das kurze, kurzsichtige Verdikt entgegengehalten worden wäre. Und die Art dieses Verdiktes, autoritativ mehrfach dokumentiert, ist wiederum so charakteristisch und so lehrreich, daß wir sie hier kurz beleuchten dürfen. Man sagt: diese Ansicht von Platon sei unhistorisch. Das sagt man im allgemeinen Chorus, wie in einem Satyrspiel. Was heißt denn das aber? Man sollte doch zuerst sagen: sie sei unphilologisch. Das könnte man freilich nicht sagen, ohne die zahlreichen Stellen zu bestreiten, aus der Welt zu schaffen, in denen Platon selbst seine Idee als Hypothese erfindet, erläutert und begründet. Anstatt diese Stellen nach philologischer Methode zu untersuchen und daraufhin ein philologisches Urteil zu bilden, bedient man sich des Ausdrucks „historisch“, und macht diesen wissenschaftlichen Ausdruck zweideutig, insofern man dem historischen Urteil den philologischen Grund entzogen hat.

Oder sollte der Ausdruck historisch hier auf die Tendenz hinweisen, welche angegriffen wird: Platon auf Kant hin verständlich zu machen? Das Unrecht bezüglich der philologischen Urkundlichkeit bliebe dasselbe, aber die Ansicht vom historischen Urteil würde so doch wenigstens einigermaßen erklärlich.

Und jetzt zeigt sich der Grundgedanke von der notwendigen Verbindung der systematischen Philosophie mit ihrer Geschichte in einem neuen Lichte für die literarische Behandlung. Unsere Richter meinen oder erwecken den Anschein, als ob wir zwischen Platon und Kant über den Abgrund einer geschichtlichen Leere und Ode eine Brücke schlagen wollten. Stände es so, daß über den Hiatus eines solchen Zeitraumes eine Verbindung ermöglicht würde, so wäre diese freilich historisch nicht bewiesen; und man könnte denken, daß es vor einem solchen Salto mortale keinen geschichtlichen Zusammenhang geben dürfe. Dahingegen haben wir gesehen, daß die mathematische Renaissance in allen ihren Häuptern, mehr oder weniger ausdrücklich und nachdrücklich auf die Hypothese sich beruft, und wir erkennen darin den wissenschaftlichen Charakter der Renaissance als die Renaissance des Platonismus. Die Idee als Hypothese verstehen, heißt daher: sie in ihrer geschichtlichen Wiederbelebung durch Galilei und Kepler verstehen. Es heißt ebenso ihre Wiedererstehung bei Gusa, bei Descartes und Leibniz erkennen. Und wie könnte man das wissenschaftliche apriori bei diesen drei Führern der philosophi-

ischen Renaissance anders verstehen, wenn man mit gründlicher Genauigkeit die Quellen in ihrem universellen Umfang liest — aber wie mangelhaft, um nicht zu sagen — gänzlich negativ ist dies in den üblichen Geschichtsbüchern geschehen — wenn man ferner mit sachlicher Anteilnahme an den Problemen diese Quellen studiert und sie zu einem lebendigen Verständnis sich zu erschließen bemüht?

Es ist daher keineswegs ein Sprung von Platon zu Kant, wenn Kant sein apriori dahin erklärt, daß wir von den Dingen apriori nur das erkennen, was wir selbst in sie legen. Wenn er sonst sagt: was apriori sei, das liege zu Grunde, so sagt er hier: wir selbst legen es zu Grunde. Und das heißt auf griechisch: wir machen die Hypothesis. Das deckt sich philologisch genau. Und es ist ebenso historisch; denn dieser grundlegende Gedanke ist der Grundgedanke der wissenschaftlichen Weltgeschichte. Von der Renaissance geht er zu Kant hinüber, und er wird ungeschwächt fortwirken, so lange es eine Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft geben wird. An dieses Forum provoziere ich getrost gegen das anmaßliche Urteil der heutigen Zunftgenossen: die Entdeckung der Platonischen Idee als Hypothesis sei eine unhistorische Ansicht. Ohne diese Bedeutung der Idee als Hypothesis gäbe es vielmehr keine Geschichte der Wissenschaften und demgemäß keine Geschichte der Philosophie. Beide vereinigt aber bilden die Einheit der wissenschaftlichen Vernunft.

Was wir von vornherein als Einheit erkannt haben, die Philosophie und ihre Geschichte, das ist nun auch auf die innere Verbindung der Philosophie mit den Wissenschaften, auch mit den Geisteswissenschaften in dem großen Umfang derselben zu verfolgen.

Wenn man heutzutage allgemein Klage führt über die Unversitäten, und insbesondere über die gleichzeitige Pflege von Lehre und Forschung an ihnen, so möchte der letzte Grund dieser Beschwerden in dem Übergreifen der Gefahr eines Dilettantismus auf den Lehrstühlen liegen. Wer sucht sich jetzt in den Mittelpunkt der Geisteswissenschaften zu stellen, nachdem die Geschichte einen solchen Anspruch längst aufgegeben, aber auch die Altertumswissenschaft selbst für den engeren Bezirk ihn leider abgetreten hat. Und die Philosophie? Wer nimmt sie noch ernst, wenn sie nicht Experimente über die Reaktionszeiten des Bewußtseins zu machen sich anschickt? An alle encyclopädischen Fächer, insbesondere an die Literatur- und Kunstgeschichte müssen die strengsten Anforderungen der methodischen Vorbildung gestellt werden. Und wenn einmal hier die Sonde

angelegt werden wird, dann wird die Orientierung auch weitere Fortschritte machen. Dann werden zunächst alle Geisteswissenschaften, insbesondere auch die Rechtswissenschaft die methodische Fühlung mit der Philosophie, ihrer Systematik und ihrer Geschichte suchen. Dann werden auch die Naturwissenschaften in ihrer Gesamtheit nicht nur für das dürstige Spezialfach ihrer Geschichte, sondern für das innerliche Verständnis ihrer tiefsten Probleme und deren Geschichte, den Zusammenhang mit der Philosophie anstreben, mit deren literarischen Quellen und mit den Versuchen ihrer systematischen Fortentwicklung.

Die Zukunft der Universitäten steht in dieser Frage auf dem Spiele. Man täusche sich hierüber nicht. Der naturwissenschaftliche Unterricht auf den Universitäten leidet heutzutage unter dem Mangel an Achtung der Philosophie bei den Vertretern der Fächer, dem Mangel an Verständnis und an Bildung. Es ist allgemein bekannt, daß das philosophische Studium vielfach mißgünstig angesehen, widerraten und gehemmt wird. Das Schlimmere aber, was dabei mit herauskommt, ist nicht bekannt: daß man aus diesem Mißtrauen und aus dieser auf Unwissenheit beruhenden Geringschätzung eines Lehrfachs mit einer so alten Geschichte, welches doch noch immer dem corpus academicum angehört, und vor dem man daher das kollegiale Kompetenzgefühl zu bewahren hätte, sich mehr oder weniger unbewußt dazu hintreiben läßt, die akademische Pflege dieses Lehrfachs zu vereiteln, und seinen Schwerpunkt zu verlegen. Das ist der intimste Grund jener Maßnahmen, die jetzt nun auch die Öffentlichkeit zu erregen begonnen haben, daß man den Lehrstuhl der Philosophie mit dem der experimentellen Psychologie zu besetzen und zu ersetzen die Macht erlangt hat. Wir kommen auf diese spezielle Frage in einem anderen Abschnitt zurück. Hier war sie nur zu berühren als die Konsequenz von der akademischen Pflege der Philosophie aus dem Gesichtspunkte der Verbindung der Philosophie mit ihrer Geschichte. Schon hier aber sei kein Zweifel darüber belassen, daß wir an dem Schicksal unserer deutschen Universitäten trotz alledem keineswegs uns irre machen lassen. Dagegen schützt uns die Zuversicht zur einheitlichen Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft — übrigens aber auch unsere unmaßgebliche Meinung über den Geisteswert jener Forschungsergebnisse, wie ihrer Probleme.

## II. Das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik.

Die fundamentalste Frage der Metaphysik haben wir im vorausgehenden Abschnitt erörtert: die Frage der Erkenntnis. Aber das ist es nicht, was allgemein als Metaphysik gedacht wird. Die Erkenntnislehre heißt bei Platon Ideenlehre oder Dialektik; und diese wiederum wird ihrem Hauptteile nach zur Logik. Descartes nennt auch zuerst wieder seit Platon sein Problem mit dem ebenso einführnden, wie maßgebenden Namen der „Methode, um die Wahrheit in den Wissenschaften zu finden“. Als bald aber nimmt auch er den Aristotelischen Titel der „ersten Philosophie“ an. Damit ist freilich schon die Metaphysik, und zwar der erste Teil derselben, die Ontologie, aufgenommen. Leibniz endlich vermeidet zwar gar nicht mehr den Ausdruck Metaphysik, aber er erfindet eigene Titel, durch welche er das Verhältnis seiner Probleme und seines Systems zu dem alten Inhalt der Metaphysik, wenn auch ohne tendenziöse Absicht, in einem gewissen Dunkel beläßt. So kann auch bei ihm der Zweifel entstehen, ob das nicht alles vielmehr Logik mit erweiterten Anwendungen sei, als in einem inhaltlich davon verschiedenen Sinne.

Was ist denn nun aber eigentlich der Inhalt, der Sinn, der Begriff der Metaphysik? Wir haben soeben bei Descartes gesehen, daß die erste Philosophie Metaphysik sei. Der Name der ersten Philosophie stammt zwar von Aristoteles selbst her; der Name der Metaphysik dagegen bekanntlich erst von seiner Schule, welche das von ihnen so benannte Buch des Aristoteles hinter seine Physik in den Katalog seiner Werke einordneten. Diese Frage des Katalogs ist das bedeutende Symbol des Scheideweges der Philosophie geworden und geblieben: ob erst die Wissenschaft, oder erst die Philosophie komme.

Platon hat die Wissenschaft nicht in eigenen Werken behandelt; sie bildet bei ihm nur den Vorwurf, das Problem-Material der logischen Untersuchung. Aristoteles dagegen geht wieder auf den Standpunkt der Vorsokratiker in gewisser Weise zurück, indem er Philosophie und Wissenschaft nicht in einander, sondern neben einander behandelt. So besitzen wir von ihm die Naturgeschichte der Pflanzen und der Tiere und die sogenannte Physik. Freilich wird man heute in dieser Physik mehr Metaphysik als eigentliche Physik finden. Schon dadurch erhebt sich die Frage: nicht nur ob in der Tat die Meta-



physik der Physik nachfolge, und nicht vielmehr schon in ihr enthalten sei, sondern auch, was denn nun die Metaphysik von der Physik unterscheide.

Die Frage steigert sich dadurch noch, daß Aristoteles nicht nur eine Psychologie, sondern besonders auch eine Logik in einer Reihe von Büchern verfaßt hat, denen er übrigens selbst auch noch keinen Gesamttitel verlieh, welche vielmehr die Nachfolger erst unter dem Titel des Organon zusammenfaßten. Und in diesen logischen Schriften enthalten die zweiten Analytiken grundlegende Erörterungen über die Erkenntnis und ihre Prinzipien. Wiederum wird dadurch die Frage geweckt, worin sich die Metaphysik von der Logik unterscheide.

Man darf auch über die Psychologie nicht hinweggehen; denn sie enthält im dritten Buche einen wichtigen Stein der Berührung, wie des Anstoßes, mit der Metaphysik. Die Lehre vom Nus mußte doch als die Quintessenz der Psychologie betrachtet werden. Alles Interesse an der Seele konzentriert sich in dem an der Vernunft, am Geiste. Mag die Menschenseele immerhin mit der Tierseele und der Pflanzenseele wesensverwandt sein: der Sinn der Unsterblichkeit der Seele liegt in der Spezialität der menschlichen Vernunft, in ihrem Begriffe, in ihren Aufgaben und deren Lösungen, in denen die Schicksale des Menschenwesens sich erfüllen. Das Problem der Seele, das ist das Problem des menschlichen Geistes. So sollte man meinen; indessen ist doch selbst diese Ansicht, so natürlich, so unzweifelhaft sie dem einfachen Rationalismus erscheint, dennoch als eine Einseitigkeit bestritten und unter den Problemen der Philosophie isoliert worden. Hier tritt schon die Metaphysik in Differenz zur engeren und eigentlichen Psychologie.

Es kann nun nicht in dieser der allgemeinen Orientierung gewidmeten Betrachtung unsere Aufgabe werden, in eine tiefere Charakteristik der Aristotelischen Metaphysik einzutreten; und ohne auch nur die Tendenz zu tieferer Genauigkeit hätte das Reden über diese Frage nicht den geringsten Wert. Es wird daher notwendig sein, daß wir nur das Negative bei Aristoteles deutlich ins Auge fassen, um den Sinn zu verstehen, den die Folgezeit, sofern sie sich bis auf unsere Tage mehr oder weniger bewußt und ausdrücklich hauptsächlich auf Aristoteles stützte, mit dem Worte Metaphysik verbunden hat. Wir müssen also auf Platon wieder zurückgehen, zu dem Aristoteles sich innerlichst in Gegensatz stellte; zu dem er, darf man wohl sagen,

niemals das lebendige Verhältniß eines Geistes gehabt oder auch nur gesucht hat, der mit einem anderen Geiste wahrhafte Gemeinschaft eingeht.

Wir kennen den letzten Grund des Platonischen Denkens: die Hypothesis bildet ihn. Die Fundamente des Seins werden in den Grundlegungen des reinen Denkens erkannt. *Hony soit qui mal y pense*. Platon ließ eben niemand in sein Auditorium, der nicht die Mathematik kannte. Die Mathematik vollzieht die Grundlegungen, mittelst deren vornehmlich die Physik die Natur des Seienden zu erforschen vermag. Mit der Materie darf man nicht anfangen; sie ist ein „Bastardbegriff“. Für den wissenschaftlichen Sinn ist es daher ein klarer Gedanke der Methodik, was die Platonische Idee, als Hypothesis, bedeuten soll.

Platon aber blieb nicht bei der Frage nach der Natur stehen; ihn bewegten ebenso mächtig die Fragen des menschlichen Daseins, des menschlichen Schaffens überall, auch außerhalb der Wissenschaft, nämlich in der Kunst. Und das menschliche Dasein war ihm nicht nur ein Schaffen, sondern auch ein Leiden; das Sein des Menschen stellte sich ihm ergreifend als Bergehen im Wilde des Todes dar. So sehen wir, wie unvermerkt das Platonische Philosophieren aus der Logik in das verdächtige Gebiet einer Metaphysik hinüberschweift. Und es setzt sich darin fest, und widmet diesen Fragen dieselbe Energie, denselben Eifer und dieselbe Wärme, wie denen nach dem Grunde der Erkenntnis. Es ist sogar zu vermuten, daß die Wärme und der Eifer sich hier noch steigern dürften, obgleich das Festhalten an seiner logischen Methode und ihrer tiefsten Begründung nicht wird in Zweifel gezogen werden dürfen, wenn anders er seinen lebendigen Grund nicht verlieren und nicht aufgeben soll.

Es war das Schicksal Platons, wie es das Schicksal aller der Ausgewählten ist, welche in Philosophie und Kunst die ewigen Bahnen des Geistes beschreiben, daß er gegen sein Höchstes und sein Eigenstes, er selbst den Zweifel erhebt: den Zweifel der menschlichen Demut und der Grenze menschlicher Weisheit, sofern sie immer Kritik sein muß, gegenüber der letzten und höchsten Auskunst menschlicher Wissenschaft. Die Hypothesis war als diese letzte Auskunst erfunden. Für die Logik, als die Logik der Mathematik und der Physik, mag diese Auskunst hinlänglich und zureichend erscheinen; kann ihr für die Angelegenheiten der menschlichen Seele eine solche Suffizienz zugesprochen werden?

In dem Begriffe der Seele gehen für Platon alle Fragen des menschlichen Geistes, alle Probleme, die den Begriff des Menschen erfüllen, daher auch die Fragen seines Schicksals, oder vielmehr die seiner Tugend, seiner Sittlichkeit zusammen. Nicht das Verhängnis, die Moira ist allnoch sein Schicksal, sondern seine Tugend ist die Lösung seines Daseins. Und wie die Menschen mit den Göttern zusammenhängen, so auch die Götter daher im letzten, neugefundenen Grunde mit der Sittlichkeit. Das Dasein Gottes bildet für ihn nicht die Aufgabe einer akademischen Vorlesung. Darin war der große Heide offenbar besser gestellt als die Monotheisten. Man glaubt an die Götter, wie man an alles Gegebene glaubt, sei es nun in der Natur, oder in der Kultur gegeben. Naiv, wie man sie glaubt, idealisiert man sie auch. So machen es die Dichter; so auch die Philosophen. Und beide bezeugen ihre Naivetät in der Mischung des Humors mit dem feierlichen Ernst. Was an den Göttern nütze ist, das zeigt sich in dem Guten, das sie den Menschen stiften. Für den Menschen aber gibt es kein höheres und kein eigentlicheres Gut, als welches seine Seele bildet.

Daher gehen für Platon alle Fragen nach dem Verhältnis der Gottheit zu den Menschen mit den Fragen nach der Seele zusammen. Und die Frage der Seele wiederum besteht in der Frage nach ihrem höchsten Gute. So ist es das Gute, dessentwegen die Seele und ihre Unsterblichkeit überhaupt ein Problem bildet. Das Gute ist der Ausdruck (*ταγαθόν*), mit welchem Platon die andere Reihe der Untersuchung bezeichnet, welche er von derjenigen über das Sein der Natur als das Mathematische (*τα μαθηματικά*) unterscheidet. Fassen sich die letzteren unter dem Begriffe der Logik zusammen, so entsteht für die ersteren der Begriff der Ethik. Aber auch die Ethik freilich ist Untersuchung, ist Philosophie; also hängt sie mit der Logik zusammen; also muß die Ideenlehre diesen Zusammenhang herstellen und befestigen. So wird das Gute die Idee des Guten.

Der Idee wagte nun die Skepsis, die Kritik, die Spitze zu bieten: dem Herrlichsten, was auch der Geist geboren. Nur Grundlegung soll das Gute sein? Der Helios verleiht dem Sein der Natur doch nicht nur die Sichtbarkeit und also die Erkennbarkeit, sondern auch das Dasein und das Wachstum; für das Gute dagegen sollte und dürfte es keinen solchen gütigen Gott geben, sondern er darf und kann schlechterdings nur als eine Grundlegung des reinen Denkens zu denken und zu fassen sein? Magst Priester oder Weise fragen,

und ihre Antwort scheint nur Spott über den Frager zu sein. Hier aber fragt der Weise selbst; daher wird seine Antwort auch mehr als Spott sein; in einer anderen Richtung gehen, als woher der Spott wehet.

Stolz und Trotz sind es, in denen sich die heilige Wahrheitsliebe nur um so machtvoller bezeugt, welche Platon den Terminus eingaben, den man ungenau und uncharakteristisch mit dem Worte des Unbedingten und in der lateinischen Übersetzung als das Absolute zu übersetzen pflegt. Die Hypothese ist in dieser Übersetzung zur Bedingung verblaßt, und die Bedingung soll übertroffen und vereitelt werden. Die Bedingung freilich kann einen Gegensatz, eine Ausnahme, eine Überwindung wohl vertragen; trifft diese Willfür, diese Übermacht aber auch bei der Hypothese zu?

So ist das Denken hier zwischen die schlimmste Alternative geklemmt. Entweder die Idee des Guten ist Idee, dann kann sie keinen höhern und keinen andern Wert beanspruchen als den der Grundlegung; oder aber sie soll einen höheren und daher einen andern Wert bedeuten, als welcher den Ideen der Natur beivohnt, dann verzichtet sie dadurch auf den logischen Grundwert der Idee. Durch die Wortbildung, welche den Gegensatz zur Hypothese darlegt und urgiert, lehrt Platon den einsichtigen Mitdenker, der ihm über die Jahrtausende folgt, daß er die Alternative nach keiner der beiden Seiten aufgelöst haben will; hätte er doch sonst auch den Titel der Idee für die Idee des Guten fallen lassen müssen.

Wie es an der klassischen Stelle der Republik, in welcher das Gute als „jenseit des Seins“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) bezeichnet wird, unmittelbar weiter heißt, soll durch dieses Jenseit nur auf ein „Überragen an Kraft und Würde“ hingedeutet sein. Und der Mitunterredner nennt dies zum Überschuß noch „ein wunderbares Übertreffen“. Dieses Übertreffen der Hypothese, dieses die Bedingung unbedingt machen, wurde in der Schulsprache des Mittelalters das Absolute, das von aller Bedingtheit Abgelöste und Losgesprochene. Und der Begriff des Absoluten ist vor und nach Kant der einzige eigentliche Inhalt der Metaphysik gewesen und geblieben.

Das Absolute wurde zugleich mit dem Terminus verbunden, welcher bei Aristoteles vorzugsweise das Sein bezeichnet; es wurde die absolute Substanz. Diese war im Mittelalter vornehmlich die göttliche Substanz, deren Dasein durch Beweise vermittelt werden sollte. Eigentlich wurde dadurch ihre Absolutheit wieder

aufs Spiel gesetzt; und sie wurde in die Fährnisse der Hypothese dadurch wieder verstrickt. Um so weniger haben wir hier auf diese Art der absoluten Substanz einzugehen, die ja doch mit den anderen Arten unvergleichbar und also eigentlich unvereinbar ist. Die anderen beiden Arten vielmehr, die Materie und die Seele, nehmen das Interesse des Absoluten, eine jede für sich, in Anspruch. Sie stehen nicht friedlich neben einander, wie Descartes sie koordiniert. Der Begriff des Absoluten verbietet es, daß es zwei Vertreter desselben geben könne.

So entstehen zwei große Streitfragen, welche durch die Geschichte der Philosophie und des Denkens im engeren Sinne hindurchgehen: Materie und Bewußtsein, so lautet die eine Streitfrage; Leib und Seele, so die andere. Beide werden von dem Gedanken des Absoluten geleitet. Und die Zeitalter unterscheiden sich eigentlich nur dadurch in der Diskussion dieser Fragen von einander: ob dieser Gedanke mit einer aktuellen Tendenz als offenes Stichwort ausgegeben wird, oder ob er nur als Hintergedanke in bald mehr naiver, bald mehr hinterlistiger Weise den Kampfplatz beherrscht.

Das Werk unseres Lange hatte ursprünglich angeknüpft an die psychologische Streitfrage über Leib und Seele. Das war in jenen Tagen das ganze Interesse, welches man, von dem ohnehin sehr eingeschränkten Fachbetrieb abgesehen, innerlich und menschlich an der Philosophie nahm. Und während man nach der orthodoxen Tradition die Seele hoch hielt, in dem Organismus des Leibes sie nicht aufgehen ließ, sie demnach als eine absolute Substanz festhielt, suchten die ehrlichen Arbeiter, die von der Physiologie aus das Leben der Seele verstehen und erklären wollten, demgemäß den Zusammenhang mit dem Organismus zu erforschen. Sie wurden mehr zu Materialisten gestempelt, als daß sie sich selbst alle zu Vertretern des Materialismus gemacht hätten. Mit dem Schlagwort des Materialismus aber, welches zunächst als ein Stichwort des Tadelns und der Verpönung entstand, rückte unwillkürlich der Streit zugleich in ein höheres Stadium.

Der Zusammenhang der Streitfrage von Leib und Seele mit der von Materie und Bewußtsein oder gar von Materie und Denken trat somit in den Vordergrund. Es ist nun schon ein Zeichen von philosophischer Oberflächlichkeit, wenn man die Antithesen Leib und Seele, und Materie und Bewußtsein gleichsetzt. Die Teilerschei-

nung der Materie, welche der Leib bildet, gehört dem Problem der Physiologie an, welche jedoch nur ein Spezialproblem der Physik ausmacht. Das Problem der Materie ist dagegen das allgemeine, alle Einzelfragen umfassende Problem der Physik. Und wie die Physiologie die Methodik der Physik und deren Tatsachengebiet zu ihrer Voraussetzung hat, so muß auch das Problem des Leibes ein- und untergeordnet werden dem Problemgebiet der Materie, dem grundlegenden der Physik. Damit aber ist Mehr und des Grundlegenden Mehr für die methodisch-philosophische Behandlung der Frage festgelegt: Nicht einseitig darf dieses Problem, sei es als Psychologie, sei es gar als Metaphysik erörtert werden, sondern diese Metaphysik muß auf die Logik sich stützen und begründen, wenn ihr ein wissenschaftlicher Grund und Boden gegeben sein soll. Wie die Materie überhaupt das allgemeine Problem der Philosophie bildet, und zwar derjenigen Philosophie, welche von Anfang an und im Verlauf ihrer Geschichte immer genauer und bestimmter und bewußter als Logik sich begründet, so muß auch im Zusammenhang und vor allem auf Grund der Logik das Problem der Materie, und auf Grund dieses logischen Zusammenhanges mit der Materie das Problem des Leibes behandelt werden. So fordert es der Begriff des materiellen Leibes — nicht minder aber auch der logische Begriff des Bewußtseins und in gesteigerter Prägnanz der des Denkens.

Wenn man daher Leib und Seele als Problem gleichsetzt mit Materie und Denken, so begeht man den methodischen Grundfehler, daß man Probleme gleichsetzt, die methodisch nicht selbständig und gleichwertig sind, von denen vielmehr das eine dem andern ein- und untergeordnet ist.

Auf diesem methodischen Grundfehler beruht aber zugleich das Vorhaben, der Logik auf dem Gebiete der Psychologie die Metaphysik zu koordinieren. Diese Koordination ist ein Fehler, von dem die Psychologie mitbetroffen wird. Auch sie muß in dieser ihrer Grundlage der Logik eingeordnet werden. So fordert es der Begriff der Materie, und nicht minder der Begriff des Bewußtseins, und erst recht der Begriff des Denkens.

Nicht allein um die Frage der Psychologie handelte es sich hierbei auch damals, wie heutzutage, sondern um alle Fragen der Philosophie überhaupt. Indessen ging so der Schluß in der allgemeinen Ansicht nicht ausdrücklich weiter, sondern man folgerte, und noch heute fehlt es ja wieder nicht an Solchen, die so folgern: sondern

um die Metaphysik. Sie glaubten und glauben mit Recht so folgern zu dürfen; denn bei der Seele nach ihrem Verhältnis zum Leibe handelt es sich ihnen immerdar um den Begriff des Absoluten. Und bei dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein oder Denken scheint es sich ja auch um nichts anderes zu handeln als um das Absolute.

Wir haben gesehen, wie das Absolute bei Platon entstanden war. Von diesem Ursprung sah man ab, oder vielmehr, man hatte ihn seit Platon vergessen und verlernt. Man suchte aber eine Unabhängigkeit vom wissenschaftlichen Denken, dessen Bedingtheit durch axiomatische Prinzipien man nur halb, nur negativ einsah. Daher suchte man Unabhängigkeit von aller scheinbaren Relativität des Denkens für die Probleme des sittlichen Bewußtseins. Man verabsäumte aber, die Grundlegungen für diese Sonderart von Problemen nach der Platonischen Anweisung in der Ethik zu errichten. Daher die beständige, beständig sich wiederholende Verirrung in die — Metaphysik, insbesondere auch für das Spezialgebiet derselben, welches die metaphysische Psychologie bildet. Auch hier sollte die absolute Seelensubstanz die Lösung bringen, wie in dem allgemeinen Problem der Materie die absolute Materie oder aber die absolute Substanz als Einheit für Materie und Bewußtsein. Alle Abzweigungen von der auf das geschichtliche Faktum der Wissenschaft sich bescheidenden Philosophie, Pantheismus und Monismus, Identitätsphilosophie nebst Spiritualismus und Materialismus gehen alle von diesem Scheidepunkte des Absoluten aus: gehört das Absolute der wissenschaftlichen Erkenntnis objektiv an, oder aber tritt es als Grenzbe- griff aus ihr heraus und erschließt als methodisch neues Gebiet das der Ethik? Überlegen wir uns die einzelnen Fragen, die hierbei mitspielen.

Erstlich bildet die Materie selbst die Frage: ist sie von sich selber da, und bedeutet sie das allgemeine, absolute Sein? So treten die Fragen Schöpfung oder Ewigkeit der Materie aus dem Schatten des Absoluten hervor. Zweitens aber geht die Frage vom Denken, als einer allgemeinen Tatsache, nicht aber einer grundlegenden Methodik aus. Ist nicht, so fragt man, vielmehr das Denken das Ursprüngliche? So kann man mit um so größerem Rechte fragen, als der methodische Grund Sinn dabei als Nebensinn mitwirkt. Ist nicht Seele und Bewußtsein und Denken das einzige Mittel, die Materie, zumal im Leibe, in ihrem Werden und Sein zu verstehen?

So lüftet sich das Absolute zu dem Gedanken der Allbeseelung, die die Materie mit Bewußtsein und Denken begabt. Dieser Gedanke aber teilt sich wiederum in zwei Richtungen.

Die eine Richtung tritt offen und mit der Einseitigkeit des Kampfes für die Materie ein. Wenn sie nun doch einmal mit Bewußtsein begabt sein soll, warum dann noch eine Allbeseelung annehmen, und von der Seele also doch noch dieses Wesen der Materie zu Lehren nehmen? Ist das nicht vielmehr doch noch ein Überbleibsel der absoluten Seelensubstanz, die doch von der absoluten materiellen Substanz streng verschieden sein sollte? Die Materie kennen wir genauer, als wir die Seele kennen; sie können wir gründlicher bearbeiten. So entsteht das Schlagwort des Materialismus. Und alle Erfolge, zu denen sich die Physiologie in neuerer Zeit erweitert hat, liegen auf dieser Weite, so daß es verständlich ist, daß von Seiten der Psychologie selbst die Meinung entstehen konnte, sie habe denselben Anteil und dasselbe Anrecht an der Physiologie, wie die Verdauungslehre. Wenn man den Materialismus als einen Einfall in das Gebiet der Philosophie ansah, so hätte sich dieser jetzt durch den Ausfall gerächt, mit dem die moderne Psychologie bei der Physiologie Eroberungen macht; darüber aber den Grund und Boden der Philosophie im Stiche zu lassen und herrenlos zu machen droht. Wir werden diesen Punkt eingehender berühren.

Lange nahm die Frage in ihrer zentralen Bedeutung. Er fing mit der Psychologie an; aber er ging zur allgemeinen Frage der Materie weiter; er faßte den Materialismus nicht in der Enge der psychologischen Frage nach Leib und Seele, sondern in seiner universellen Bedeutung für das Problem der Materie, welches genauer, methodischer mit dem Begriffe des Denkens verknüpft ist als der Leib, dem gegenüber die Seele doch nur allgemein das Bewußtsein bedeutet. Bei der Materie hingegen handelt es sich um das wissenschaftliche Denken, also um das Verhältnis von Logik und Mathematik, von Logik und Physik. Die Metaphysik, sofern sie etwas Besonderes sein will, muß wieder zurücktreten gegen die Logik. Was ist denn nun das Besondere, auf Grund dessen sie stets von neuem ihr altes Haupt erhebt? Die Frage führt uns wieder auf die Allbeseelung zurück, und auf den anderen Weg, der abseits vom Materialismus zu allen Zeiten eingeschlagen wurde. Diesen Weg geht der Pantheismus oder die Philosophie der Identität.

Die Identität — ihren etwaigen wahrhaften Unterschied vom



Pantheismus können wir hier auf sich beruhen lassen — stellt sich mit feierlichem Nachdruck auf die andere Seite. Sie macht nicht das Bewußtsein zur Materie, sondern umgekehrt die Materie zum Wort, laut der Formulierung des Parmenides als Sein und Denken. Indessen weicht ihr Sinn von Parmenides ab und zumal von Platon, der das Denken zur Hypothese des Seins macht, insofern er es als solche Hypothese wirksam und fruchtbar geltend macht. Es war schon ungenau, daß die Materie in das Bewußtsein aufgehoben wurde. Das eben ist die methodische Verwandtschaft der Identitäts-Philosophie mit dem Pantheismus, die sie nicht abzuschütteln vermag, daß beide Gliederpaare, die Materie und das Sein, wie andererseits das Bewußtsein und das Denken trotz allen Einschränkungen gleichwertige Korrelativa bleiben: weil sie Erscheinungen des Absoluten sind.

Die Attribute werden wieder lebendig, hinter denen die Substanz schwebt. Das ist regelrechte mittelalterliche Metaphysik. Dieser gehört auch Spinoza an. Und daran wird dadurch nichts geändert, daß er die Naturgesetze in seinen Paragraphen Parade führt. Das tut auch Bacon, aber er bekämpft trotzdem Galilei. Worin unterscheidet sich nun aber die romantische Metaphysik, die man immer noch nicht in ihrem Todesschlaf ruhen lassen will, sondern, durch die allgemeine Politik ermutigt, als ein nationales Parteiwort wieder ansprechen möchte, von der klassischen, der wahrhaft nationalen Philosophie? Und wie können wir gerade durch eine veränderte Bedeutung, die wir der Psychologie geben möchten, jene antiquierte Metaphysik zu entwerthen und zu entsetzen hoffen?

Überblicken wir in raschem Fluge, was bei der Identitäts-Philosophie in ihren einzelnen Phasen herausgekommen ist. Fichte hatte den Anfang gemacht. Und bei ihm behält die Ethik die Oberhand. Kants Primat der praktischen Vernunft bildet den guten Geist seiner Spekulation. Aber die Romantik hat nicht die Kraft, eine große, weitgestreckte und vielgliedrige Architektur in festen Linien aufzubauen, geschweige für die Ornamentik die richtige Gliederung einzurichten. Die innere methodische Schwäche markiert sich in Überraschungen, Überladungen und endlich in der Verwischung der Grundlinien. So geht der genaueste, tapferste und wahrhaftigste Gedanke Kants, derjenige von der Unterscheidung der Gewißheit in Natur und Sittlichkeit, der das Herz der Kritik bildet, bei Fichte zu Grunde.

Das Sittengesetz soll das Naturgesetz erschaffen: die Natur

erschaffen. Möchte es das Letztere immerhin vermögen und ausrichten; das sollte uns nicht angehen; die Geheimnisse des Absoluten interessieren uns nicht. Aber daß das Naturgesetz aus den Falten des Sittengesetzes hervorgehen soll, diese Tendenz und ihre Tragweite kennen wir, und sie verwerfen wir aus tiefstem Mißtrauen gegen eine wie immer radikale Ethik selbst, sofern solche auf Kosten der Logik sich errichtet. Das Naturgesetz, wie die Logik es beglaubigt, muß die unverschiebliche Grundlage bilden. Ohne Logik keine Ethik.

Gehen wir sogleich zu Hegel über. Dem Worte nach ist die Logik bei ihm zu den höchsten Ehren gekommen. Ist doch die ganze Metaphysik bei ihm Logik, weil alles Sein nur Selbstbewegung des Begriffs ist. Aber es muß schon bedenklich machen, daß die Denkgesetze verspottet und verhöhnt werden. Identität bleibt zwar die Lösung; aber der Satz der Identität wird zum alten Schuleisen geworfen. Und den Satz des Widerspruchs kann man nicht mehr gebrauchen; der Widerspruch muß sich die Abplattung in den Gegensatz gefallen lassen. Denn alle Bewegung ist nichts anderes als Umschlagen der Gegensätze. Was für eine Logik dabei zu stande kommt, das soll uns hier wiederum nicht anfechten. Es genügt, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es die Logik der Klassiker von Platon bis Kant nicht sein kann. Was wird aber dabei aus der Ethik?

Vielleicht hat nichts so sehr dazu beigetragen, in der vormärzlichen Zeit die Philosophie verächtlich zu machen als das Hegelsche Wort der Reaktion: das Wirkliche ist vernünftig. Und das Vernünftige ist wirklich. So war dem Absoluten zu Liebe, in dessen ewigem Ratsschluß diese Identität geborgen sein mag, der Unterschied von Sein und Sollen, von Natur und Sittlichkeit, von Wirklichkeit und Aufgabe, von Wirklichkeit und Idee endlich auch in die Luft geblasen. Mag das für eine Weile dem Staatsgedanken eine Schwellung bewirkt haben; eine Festigung hat es ihm nicht bringen können. Auf die Dauer kann man an einen Staat nicht glauben, der nicht auf das Absolute von Recht und Sittlichkeit gegründet ist. Bei Hegel also hat das Absolute zur Materialisierung, und also zur Schwächung, zur Relativierung der Ethik geführt.

Schelling, dessen Wirksamkeit vor und nach Hegel fällt, ist zwar für die Logik und auch für die Ethik sehr beachtenswert; und es ist charakteristisch für unsere Zeit, daß sie der im Stil Klassizität anstrebenden Weise Schellings sich nicht so verwandt fühlt, wie der Dialektik Hegels,

die bei aller profunden Kraft dennoch im Raketenfeuer des Witzes sich entbindet. Vielleicht erklärt sich diese Differenz auch aus dem Umstande, daß das Eigentümlichste von Schellings Gedankenrichtung doch wohl in seinem Verhältnis zur Ästhetik liegen möchte. Das Schöne wird ihm zum Absoluten. So ist der Gedanke vielleicht mehr nach Billigkeit ausgedrückt, als wenn wir sagten: das Absolute wird ihm zum Schönen. In der Kunst aber ist unserem Zeitalter am meisten das Absolute verdächtig. Und da wittert man die Gefahren der absoluten und der antirationalistischen Metaphysik am schärfsten und vorsichtigsten, wie man ihnen andererseits auch am offenkundigsten zum Opfer fällt. Der Pantheismus nimmt hier die Neu-Platonische Färbung an. Plotins Gedanke, daß Gott der Urquell des Schönen sei, der die Renaissance besflügelte, der Windelmann erregt hat, schlägt hier wieder Funken.

Wenn Schelling jedoch das Schöne, wie immer fein beschreibend, deutend, symbolisierend, zur bildenden Kraft der Natur erhebt, geht dabei nicht doch die Selbständigkeit der Ästhetik und die des Schönen verloren? Schon daß die Nachahmung der Natur dabei wieder zum Stichwort der Kunst gemacht wird, zeigt den Rückschritt gegen die klassische Ästhetik, welche die Form nicht als Naturform nimmt, sondern zur eigensten Schöpfung der Kunst macht; welche ebenso die Sittlichkeit, wie die Natur ihrerseits, zu idealisieren, und in beider Idealisierung erst die dem Schönen eigene Form zu erzeugen vermag? So hat denn unter Schellings ästhetischem Absolutismus die Reinheit, die Klarheit und die Fruchtbarkeit der Ästhetik in ihren Früchten, wie in ihren Prinzipien, an ihrer eigenen Kraft und Methode Schaden genommen.

Die Betrachtung der Philosophie des Absoluten hat uns ergeben, daß sie, indem sie die Unterschiede unter den Gliedern des Systems der Philosophie aufzuheben trachtet, die Eigenart und die Selbständigkeit derselben beeinträchtigt und zerstört. Der rationale Idealismus, der in aller Philosophie des Absoluten seinen Todfeind erkennt, beweist dahingegen seine Unzweideutigkeit und seine Wahrhaftigkeit grundlegend und unverleßlich darin: daß er die Angelegenheiten des wissenschaftlichen Rationalismus allerwege hütet, in Ordnung hält und seine Interessen fruchtbar verwaltet. Wir wollen nun sehen, wie die Psychologie, welche doch den eigentlichen Stein des Anstoßes bildet, zu einer Aufgabe erhoben werden kann, in deren Bearbeitung sie diese Interessen des Idealismus wahr-

zunehmen, und die falsche Metaphysik aus dem Felde zu schlagen vermag.

Das Bewußtsein ist schon bei Platon als Einheit der Seele gedacht worden; in der neueren Zeit aber, bei Leibniz und besonders bei Kant wird die Einheit des Bewußtseins der zentrale Terminus. Er bildet jedoch bei Kant nur den Mittelpunkt der Logik. Die Psychologie dagegen hat das Bewußtsein nicht allein als Denken und Erkennen zu erforschen, sondern ebenso sehr und zugleich als sittliches Wollen, und ferner ebenso sehr und zugleich als ästhetisches Gefühl. Für diese drei Richtungen des Bewußtseins, in welche die Kultur sich entfaltet, wird Einheit gefordert werden müssen, wenn anders das normale Gleichgewicht des Bewußtseins das Problem der Psychologie bildet. Dieses normale Gleichgewicht hat die Einheit des Bewußtseins zu bedeuten. Die Norm ist hier so idealisch, wie sie überhaupt es ist, wie sie es auch anthropologisch für den Menschen ist.

Das ist eine Aufgabe, welche die tiefsinnigen Fragen von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, von dem Parallelismus, und wie die scholastischen Kunstworte alle lauten, endlich doch wohl zur Erledigung bringen dürfte. Die Psychophysik hätte nicht entstehen können; sie hätte die Schwelle nicht überschritten, welche Ernst Heinrich Weber so fein gezimmert hatte, wenn nicht Metaphysik Fechner bezaubert hätte, der die Grenzlinie schauen wollte, in der Materie in Bewußtsein, Bewußtsein in Materie überfließt. Er hat es selbst in seiner ehrwürdigen Offenheit ausgesprochen, daß seine Psychophysik Materialismus wäre, wenn sie nicht durch den Gottesglauben korrigiert würde. Solche Korrektur ist ein persönlicher Segen; für die Sache der Philosophie ist sie ohne Wert. Ob sich eine Ethik dabei ergeben kann, geschweige eine Logik der Physik, das bleibe hier außer Betracht. Die Ästhetik, die sich daran angeknüpft hat, liegt weit ab von den tiefen und genauen Problemen der klassischen Ästhetik.

Indem wir in dieser großen Aufgabe die Psychologie in das System der Philosophie aufnehmen wollen, wird der Verdacht hinfällig, mit dem man die kritische Philosophie des Formalismus und der inneren Leerheit zu bezichtigen pflegt, als ob sie nur Zergliederung des sogenannten Erkenntnisvermögens sein wolle und sein könne. Ist etwa die Ethik und die Ästhetik auch nur Zergliederung des Willens und des Gefühls? Stellt die Ethik nicht vielmehr hohe, gigantische Aufgaben an den Willen und an die Menschheit? Das

Sittengesetz soll jedoch an Inhalt leer sein, weil es formal sei. Die Form einer allgemeinen Gesetzgebung hält man nicht für einen soliden Inhalt; das ist leider allzusehr begreiflich, weil man zu allen Zeiten und nicht zum wenigsten in den modernen Bedrängnissen die Kunst der Gesetzgebung ganz besonders auf die Ausbildung der Ausnahme-Gesetzgebung gerichtet hat.

Und stellt nicht die Ästhetik in der reinen Form den großen und gewaltigen Inhalt dar, welchen die echte, die ewige Kunst zu gestalten vermag? Auch in ihr hat sich das Absolute zu einer rationalistischen Fruchtbarkeit ausgelöst, durch welche die Kunst, wie Schiller es geahnt hat, die Erzieherin der Völker werden kann. Das Gefühl, die subjektivste, die individuellste Form des Bewußtseins, soll dennoch so rein, so objektiv werden, daß es alle Schranken der Rationalität durchbricht, und die Idee der Menschheit zur Realität macht. Das Unbeschreibliche, hier ist es getan! Kann es einen lebendigeren, wahrhaftigeren Sinn für die Idee des Absoluten geben, als welcher in dieser Realisierung sich vollzieht? Die Menschen, die der Sündenfall von Babel mit ihrer Sprache in ihrem Gefühl verwirrt zu haben schien, sie werden allesamt über die Zeiten und Zonen hinweg vor den Strahlen des echten Kunstwerkes zu der einen Menschheit vereinigt; ihr Gefühl hat Identität erlangt; und in ihm sind sie zusammengeschmolzen. Die Sonne Homers, in ihm leuchtet sie uns. Wenn anders im allerletzten Grunde das Absolute ein verschämter Name für den lieben Gott ist, kann es sich dann natürlicher und sachgemäßer bezeugen als an dieser Vereinigung der Menschen und der Völker in die eine Menschheit im ästhetischen Gefühl für die Werke des Genies?

Der nationale Ursprung der Werke, welche solchen Wert erlangen, bildet daran kein Hindernis; bildet doch die Verschiedenheit der Individuen überhaupt eine Vorbedingung dieser ästhetischen Einigung. Je reicher im Gegenteil die Individualität, im Einzelnen, wie in den Nationen, sich entfaltet, desto größer nicht nur, sondern auch desto reiner und klarer kann die menschheitliche Einheit werden. Nicht den unreifen Menschen, noch die unreife Nation kann sie als Voraussetzung dulden. Aber die Reinheit, welche von der Logik ab das Lösungswort der Philosophie ist, wie Platon es in den Schoß der Zeiten geworfen hat, sie muß besonders in der Kunst die Probe bilden. Die Reinheit ist die Richtschnur und das Sentblei, welches die Ästhetik in das ästhetische Gefühl zu pflanzen hat. Es wird kein

untrüglicheres Merkmal gefunden werden, welches die wahre, die ewige Kunst von der falschen, mit gewalttätigen, unreinen Affekten das Gemüt berückenden und beraushenden Nachahmungskunst sicher zu unterscheiden vermag als die Reinheit des Gefühls, in welchem die Affekte ebenso beschwichtigt sind, wie andererseits das lehrsame Denken und das erbauliche Wollen gleichsam zur Selbstverständlichkeit in ihm verblaßt sind. Beschwichtigt sind nun alle Triebe und alles ungestüme Tun. Dabei muß es bleiben. Die Ehrlichkeit des philosophischen Schriftstellers fordert hier aber das Geständnis an den Leser, daß das Kunst-Falsifikat von Richard Wagner, wie Tolstoi es nennt, als das vorzugsweise orientierende Symptom der geistigen und sittlichen Verwirrung erkannt werden muß, welche in der ästhetischen Phrase zum Ausdruck kommt, in der unreinen Eklettik der künstlerischen Darstellungsweise.

Das System der Philosophie in seiner Logik, seiner Ethik und seiner Ästhetik vermag sich hinlänglich gegen den kläglichen Verdacht zu wehren, als ob es nur niederreißen, was man jetzt höflicher zergliedern nennt, und nicht vielmehr aufbauen könnte. Jede Spur von Recht und Grund aber zu dieser Anschuldigung muß beseitigt werden, wenn wir nunmehr die Psychologie, als die Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins, zu einem berechtigten Gliede des Systems machen. Zu dieser Aufgabe einer fruchtbaren Betätigung wird die einfache Seelensubstanz gebracht, welche die alte Metaphysik suchte. Ob sie mit der Materie zugleich sich auflöst, oder aber unsterblich ist, das ist für die systematische Philosophie als solche oder für ihr methodisches Fundament und auch also für die Psychologie kein Problem mehr. Das Problem der Unsterblichkeit gehört in die Ethik; da wird seine Bedeutung zu einem wahrhaftigen Austrag gebracht. In der Psychologie dagegen bedeutet die Einfachheit der Substanz die Einheit des Bewußtseins in der Mannigfaltigkeit seiner Richtungen; oder sie ist ein vieldeutiges und desto mehr tendenziöses Wort. Jene Einheit des Bewußtseins aber ist ein großes Problem; nicht nur ein schwieriges für die Psychologie, sondern ein großes und weittragendes im besten Sinne der Metaphysik, nämlich der systematischen Philosophie. Daß die verschiedenen Richtungen, wie sie in der Kultur sich nicht befehden dürfen, so auch die Menschenseele nicht zwiespältig machen sollen, sondern daß aus ihrer Fülle eine wahrhafte, schlichte, einfache, friedliche Einheit der Harmonie ersthe, das ist die Lehre, welche hier als letztes Ziel der Psychologie

anvertraut wird. Und von diesem Ziele wird sich auch die genetische Entwicklung aller Einzelphasen des Bewußtseins anstreben und vollführen lassen.

Was bleibt denn nun von dem Absoluten der Metaphysik übrig, wenn man gern von den Gründen für jene Rehabilitierung desselben absehen möchte, welche außerhalb der Philosophie und ihrer Interessen liegen? Man frage sich gewissenhaft, ob man der Philosophie die Treue bewahrt, wenn man gegen das auf Logik gegründete System der Philosophie die Metaphysik auspflanzt, oder aber ob man sich nicht vielmehr dadurch in die Dienstbarkeit der Theologie und gefährlicher und anlockender noch einer kirchlichen Zeitpolitik begibt, in das Schlepptau der dogmatischen Religion mit ihren mythologischen Zweideutigkeiten? Das ist die Gefahr in dieser Restauration der Metaphysik, die sich heute zwar mehr vorlaut in der publizistischen Reklame als in solider Arbeit der philosophischen Forschung hervorwagt: daß die Philosophie in ihrer kritischen Selbständigkeit durch einen lächelnden Agnostizismus verdächtig gemacht wird, um für jene anderen Kräfte der verworrenen Kultur Spielraum zu schaffen; die philosophische Forschung aber, die immer kritisch an und mit der Wissenschaft sein muß, lahm zu legen. Metaphysik, wenn sie diese Tendenz, wenn sie auch nur diesen Erfolg hätte, würde dadurch zur eigentlichen *ignava ratio* werden.

Der Charakter der Vernunft aber bewährt sich im erzeugenden Denken, in dem die Wissenschaft und im inneren Zusammenhange mit ihr die anderen Richtungen der Kultur erzeugenden Denken. In diesem Erzeugen bewährt sich die Reinheit, welche für alle Grundlagen, als Grundlegungen, gefordert wird; in welchem die Reinheit zur Fruchtbarkeit wird. Dazu aber ist die Selbständigkeit die Voraussetzung. Die Reinheit bedeutet ebenso auch die Selbständigkeit der Probleme. Wenn dem Denken oder dem Wollen oder dem Gefühl eine fremde Autorität auch nur als Problem vorgelegt oder beigemischt wird, so hört die Reinheit auf, und mit ihr die wahrhaft schöpferische Fruchtbarkeit.

Daher sollen alle Arten der Reinheit in der Einheit des Bewußtseins zusammengehen, in dieser ihre Reinheit vollenden. Der Geist des Menschen ist es in letzter Instanz, der seine Befugnisse auf allen Gebieten zu vertreten und zu verantworten hat. Er ist nicht absolut; denn er erzeugt sich in seinen Erzeugnissen. Aber das Absolute, welches für ihn allein eine reine Bedeutung hat, das ist der Be-

griff des Gesetzes selbst, den er nach der Mannigfaltigkeit seiner Gebiete rein zu erzeugen, rein für jedes der Gebiete zu formulieren und rein zu vollziehen hat.

Daß eine solche Definition der Psychologie für das Problem des Bewußtseins auch nach der Seite des Materialismus hin für die Seelenfrage von entscheidender Bedeutung werden kann, ist an einem neueren illustren Beispiel zu ersehen, an dem wir es daher auch beleuchten wollen.

L. Boltzmann hat in einem Wiener Akademievortrage, dessen Titel schon von Interesse ist, die alte Frage des Materialismus von neuem gestellt, und mit einer Offenheit beantwortet, welche an der Frage selbst kein Interesse mehr übrig läßt. Freilich muß eine solche definitive Lösung bedenklich erscheinen. Der Titel der Abhandlung lautet: „Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur“. (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1897, Band 106, Seite 83 ff.).

Warum betrifft die Frage der objektiven Existenz nur die Vorgänge in der unbelebten Natur? Warum nicht auch die in der belebten? Ist sie da etwa weniger fraglich? Man sieht, daß der Verfasser die Frage der Existenz zusammenhält mit der Frage des Bewußtseins; denn das Bewußtsein unterscheidet in höchster Instanz die belebte von der unbelebten Natur. Wenn daher nur in der letzteren die objektive Existenz zur Frage gestellt wird, so erkennt man daraus sogleich die Richtung des Gedankens: daß das Bewußtsein auch der unbelebten Materie zugesprochen werden soll, wenn anders ihren Vorgängen objektive Existenz zuerkannt wird. So ist es in der Tat gemeint. Dem Ignorabimus du Bois-Reymonds entgegen tritt hier ein hervorragender Naturtheoretiker nicht nur mit einem Materialismus kühnster Konsequenz auf; sondern zugleich mit einer Schlichtheit und Klarheit führt er den Gedanken aus, daß das alte Problem schlechterdings erledigt sei.

Zunächst ist zu beachten, daß Boltzmann den Materialismus nur innerhalb gewisser Grenzen für die Forschung als methodisch brauchbar erklärt; daß dagegen der Materie selbst ohne diese Rücksicht auf das Bild, unter dem sie der Forschung dient, Bewußtsein nicht zugesprochen werden dürfe. „Wenn man sagt, daß die Materie oder gar die Atome empfänden, so hat man sich natürlich ganz falsch ausgedrückt. Man muß vielmehr sagen, daß man es nicht für unmöglich



hält, daß die Gesetze des Wechsels der Empfindungen durch das Bild materieller (physikalischer, chemischer, elektrischer) Vorgänge im Gehirne am genauesten darstellbar sind.“ (S. 102.) Also man hält es nur nicht für unmöglich, daß der Wechsel der Empfindungen durch das Bild materieller Vorgänge darstellbar sei. Dies ist rückhaltlos zuzugeben; und man kann sogar weitergehen, und es für unmöglich erklären, den Wechsel der Empfindungen durch ein anderes Bild darstellbar, und die Gesetze dieses Wechsels an einem andern Bilde erforschbar zu machen. Volkmann aber geht dennoch nach der andern Richtung weiter, welche er nach dieser seiner eigenen Erklärung abgetan hat. Seine Erklärung bezieht das Bild der Materie auf den Wechsel der Empfindungen; indessen beschränkt er das Bild nicht auf den Wechsel, sondern an dessen Stelle tritt auf einmal „das Zustandekommen der Empfindungen“: als ob beides dasselbe wäre; während doch die Gesetze des Wechsels von der Frage des Zustandekommens prinzipiell absehen. Die Gesetze des Wechsels der Empfindungen bilden die Aufgabe der Psychologie; das erste Zustandekommen der Empfindungen dagegen bildet eben die alte Frage der sogenannten Metaphysik.

Volkmann macht keinen Unterschied zwischen dem Wechsel und dem Zustandekommen. Daher baut er eine Maschine, welche dasjenige als möglich darstellen soll, was er an der Materie als „falsch ausgedrückt“ bezeichnet hatte. „Wir wollen uns eine Maschine als möglich denken, die so wie unser Körper aussieht und sich auch so verhält und so bewegt. In ihrem Inneren soll ein Bestandteil sein, welcher durch die Wirkung des Lichtes, des Schalles usw. mittelst Organen, die genau wie unsere Sinnesorgane und die damit verknüpften Nerven gebaut sind, Eindrücke empfängt.“ (S. 105.) Der „Bestandteil“ in der Maschine soll demnach nicht nur Eindrücke zu empfangen, sondern auch Bilder dieser Eindrücke zu bewahren im Stande sein. Damit ändert sich allerdings sehr erheblich der Begriff des Bildes. Zuerst sollte das Bild das methodische Mittel bedeuten; jetzt wird es zu einer Art von physikalischem Nachbild. Genügt dies aber für den Wechsel der Empfindungen? Volkmann sieht sich genötigt, noch andere Vorkehrungen an seiner Maschine zu treffen. „In der oben fingierten Maschine würde jede Erkenntnis als etwas Besonderes existieren . . . Freilich wäre keine Erkenntnis etwas Einfaches, jede wäre identisch mit einem komplizierten materiellen Vorgange.“ Wie reimt sich das Letztere mit dem Satze, daß jede Erkenntnis als etwas

Besonderes existiert? Ist dieses Besondere zugleich ein komplizierter Vorgang? „Es wäre also durch unsere Maschine alles realisiert, was uns erfahrungsmäßig vom Psychischen gegeben ist.“ Alles? Sind denn wirklich die Empfindungen und die Bewegungen, die durch die Vermittlung jenes Bestandteiles auch erregbar werden, alles, was uns vom Psychischen die Erfahrung darbietet? Boltzmann verwahrt sich wiederholentlich dagegen, daß „die ideale Natur des Menschengesistes dadurch tangiert“ werden sollte. Was helfen jedoch solche Verwahrungen? Darauf kommt es an, daß das Bild des Geistigen nicht auf die Empfindung zusammenschrumpft. Dadurch wird das Problem nicht allein verkürzt, sondern zugleich verschoben.

Der Aufsatz will ja beweisen, daß die Vorgänge in der Materie objektive Existenz haben. Er muß diese daher auch seiner Maschine zuschreiben; den Empfindungen zuschreiben, die allein er in ihr anzubringen vermag. „Unsere Maschine würde gerade so gut wie jeder Mensch sagen, sie sei sich ihrer Existenz bewußt. Niemand könnte beweisen, daß sie sich ihrer selbst weniger bewußt wäre, als ein Mensch.“ So hat denn diese Maschine die höchsten Attribute des Geistes empfangen: das Bewußtsein der Existenz und das Selbstbewußtsein. Und das alles auf Grund desjenigen Bestandteiles der Maschine, welcher Eindrücke empfängt, dieselben als Bilder bewahrt, und mittelst derselben Bewegungen anregt. Dadurch allein soll die zureichende Bedingung gegeben sein für das Selbstbewußtsein und für das Bewußtsein der objektiven Existenz. Hat Boltzmann das aber bewiesen? Er sagt nur, niemand könnte das Gegenteil beweisen; als ob nicht vielmehr die einigermaßen ernsthafte Vergegenwärtigung des Inhalts dieser Begriffe selbst schon der Beweis des Gegenteils wäre. Ist denn wirklich der ganze tiefe Inhalt des wissenschaftlichen, des Kulturbewußtseins schlechterdings gleichzusetzen mit der Empfindung und ihrem Bilde?

Man kann bei Boltzmann selbst bemerken, daß ihm ein Zweifel darüber aufgefliegen sein muß. Nach den angezogenen Sätzen fährt er nämlich unmittelbar also fort: „Ja, man könnte das Bewußtsein gar nicht irgendwie so definieren, daß es dieser Maschine weniger zukäme als dem Menschen.“ Es muß ihm also doch der Gedanke gekommen sein, daß man das Bewußtsein vielleicht so definieren könnte, daß ein Unterschied zwischen dem der Maschine und dem des Menschen zu machen bliebe, so daß die objektive Existenz und das Selbstbewußtsein im Menschen doch vielleicht nicht nur einen anderen In-

halt und Wert, sondern auch eine andere methodische Bedeutung haben könnte. Volkmann gibt dem Bewußtsein nur die Inhalte der Existenz und des Selbst. Und diese Inhalte begründet er lediglich durch den Bestandteil der Maschine, welcher die Empfindung und ihre Bilder als etwas Besonderes in sich enthält. Er muß aber schon zwischen dem Besonderen und dem Einfachen unterscheiden; muß den komplizierten materiellen Vorgang zu Hilfe nehmen; aber er sagt nicht, daß damit die Besonderheit in Frage gestellt wird. Das aber ist die eigentliche Schwierigkeit in dem ganzen Problem des Bewußtseins: woher kommt der Zusammenhang? Hat man den Zusammenhang, so hat man auch das Besondere; denn auch dieses ist und muß ein Zusammenhang sein. Für das erste Zustandekommen der Empfindung schon kann man die elementarste Art eines solchen Zusammenhanges nicht entbehren und nicht vermeiden. Diesen Zusammenhang bezeichnet die Einheit des Bewußtseins in den vier Stufen ihrer Bedeutung.

Wir sehen daher, daß Volkmann die Einheit des Bewußtseins nicht berücksichtigt, nicht in Frage gezogen hat, als er die objektive Existenz in der Maschine zur Frage erhob. Schon der Wechsel der Empfindungen übersieht die ideale Einheit, welche dieser Wechsel voraussetzt, welche die Voraussetzung für die Mannigfaltigkeit der Vorgänge bildet, in welcher dieser Wechsel sich vollzieht.

Diese Einheit ist auch die Voraussetzung für das Selbstbewußtsein von der eigenen Existenz. Ohne solche Einheit ließe sich das Selbstbewußtsein nicht denken, und somit erst recht nicht das Selbstbewußtsein der eigenen Existenz. Für jene Maschine liegt die Einheit in dem Bestandteil, den sie für die Aufnahme der Empfindungen und so weiter besitzt. Es gibt keinen schrofferen Gegensatz als derjenige ist, den dieser Bestandteil der Maschine zur Einheit des Bewußtseins bildet. Ein Bestandteil? Und das innerlichste, einheitlichste Ganze, das sich denken läßt, das nur als Einheit gedacht werden darf, wie groß immer die Mannigfaltigkeit sein mag, die es zusammenzufassen und zu bewältigen hat.

Wenn man nun aber in der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung sich allmählich gewöhnen wird, die Einheit des Bewußtseins in der konzentrierten Bedeutung zu erkennen, die wir in der obigen Entwicklung ihr gegeben haben, so wird von dieser höchsten psychologischen Einheit aus auch auf die einzelnen Arten der Einheit, die logische, die ethische, die ästhetische die richtige Orientierung sich an-

bahnen. Es kann noch einen Sinn zu haben scheinen, Existenz und Selbstbewußtsein für die Maschine zu denken. Aber es kann schlechterdings keinen Sinn mehr haben, diejenige psychologische Einheit des Bewußtseins für die Maschine zu fordern, welche die drei Arten des sachlichen Bewußtseins zur Voraussetzung hat, und in deren Vereinigung besteht. Und wenn erst jener scheinbar metaphysisch beglaubigte Sinn hinfällig geworden sein wird, so wird man auch erkennen, daß es keinen vollen Sinn haben kann, die eine Art des sachlichen Bewußtseins, nämlich die logische, für die Maschine zu fordern. Denn auch diese ist eine Einheit, welche der Bestandteil der Maschine nicht zu produzieren und nicht zu repräsentieren vermag. Auch diese Einheit schon besagt und bedeutet mehr als die Verknüpfung der Existenz mit einem Bestandteil.

Die objektive Existenz, welche der Titel dieser Boltzmann'schen Abhandlung aufstellt, entfaltet ein weit anderes Problem, eine ganz andere Fülle von Fragen, als welche in der Abhandlung dieses hochansehnlichen Forschers erörtert werden. Es ist bedauerlich, aber es muß ausgesprochen werden, daß hier ebenso Überschreitungen, wie Unklarheiten vorliegen, die letztlich auf spezifischer Ungeschultheit beruhen. „Wie die Ideologie nur ein Weltbild für einen Menschen, nicht für die Menschheit ist.“ Diese Ideologie darf nicht mit dem Idealismus gleichgesetzt werden, der das Weltbild für den Menschen aus demjenigen für die Menschheit, nämlich aus der Wissenschaft derselben ableitet. „So kann man zwar aus schon gewonnenen Einsichten oder Erfahrungen neue Seiten derselben beweisen, die einfachsten Vorbedingungen aller Erfahrungen und Gesetze alles Denkens aber, wie ich glaube, bloß schildern und beschreiben.“ (S. 108.) Diese Worte: „wie ich glaube,“ enthalten die denkbar größte Naivetät. Sie ignorieren die Philosophie und ihre Geschichte, welche immer mehr sein wollte, als Schilderung und Beschreibung; welche vielmehr allerwege bestrebt war, den gesamten jeweiligen Schatz des Wissens gegen die Vorbedingungen zu konfrontieren, welche sie zu den Vorbedingungen aller Erfahrungen und nicht sowohl aller Gesetze des Denkens auszeichnen und beglaubigen wollte, als vielmehr zu den Vorbedingungen aller Erfahrungen und dadurch zu Gesetzen des Denkens erheben wollte.

Die Konfrontation des Wissens, seinem Inhalte nach, mit seinen methodischen Grundlagen unterscheidet die Philosophie vom Schildern und Beschreiben. Schilderung wird hier vielmehr zur Musterung,

und die Beschreibung vielmehr zur Untersuchung, Prüfung und Abschätzung. Die Worte haben keinen Sinn mehr, wenn das Schildern und Beschreiben des epischen Dichters oder gar des Malers gleichgemacht werden darf mit der Auswahl und der schöpferischen Kritik, in denen die Logik, als die Logik der Wissenschaft, operiert. Das Reine, welches von Platon ab den Apriorismus des Idealismus dirigiert, wird durch jene Herabsetzung des reinen Denkens zum Schildern und Beschreiben entwertet und ausgetilgt. Das ist der methodische Grundfehler in dieser modernen Tendenz.

Auch hier mag die Einheit des Bewußtseins in ihrer neuen Prägnanz Schutz gewähren. Wenn es sich im Bewußtsein nur und ausschließlich um Existenz handelt, so kann man allenfalls glauben, diese auch an einer Maschine beschreiben zu können. Was dagegen in der komplizierten Einheit des Bewußtseins im Ganzen und im Einzelnen vorgehen mag, dessen wird man nicht glauben wollen durch die genaueste Beschreibung Herr werden zu können. Dazu gehört nicht bloß mehr, sondern etwas ganz anderes als was Beschreiben ist und sein und bleiben muß. Dieses andere ist das reine Denken, welches das Handwerk der Philosophie bildet. Und dieses Handwerk ist eine eigene, eigentümliche, von keiner anderen zu ersetzende Arbeitsrichtung der menschlichen Kultur. Ihr Problem für die Psychologie, ist nicht die Existenz, noch die Einfachheit, geschweige die Immaterialität, als Unsterblichkeit, sondern schlecht und recht die große, alte, ewige, unerschöpfliche und ebensowenig aber lösbare, oder in Unentschiedenheit zu belassende, alle Probleme in sich enthaltende und aus sich entfaltende Einheit des Bewußtseins.

Was für die falsche Metaphysik charakteristisch ist, haben wir daran erkannt, daß sie die Spekulation über Leib und Seele zu ihrem Ausgang nimmt, nicht aber die über Materie und Bewußtsein. Täte sie nur und immer das Letztere, so würde sie von der Materie auf die Logik zurückgeführt werden, und von ihr aus erst alle die anderen Probleme der Philosophie in Angriff nehmen. Dahingegen macht sie, von Leib und Seele ausgehend, die Psychologie zur grundlegenden Disziplin, und verläßt damit den alten Platonischen, von Descartes erneuerten Scheideweg, den die Grundfrage nach der Gewißheit der Erkenntnis einschlägt. Diesen Irrweg führt in neuerer Zeit Henri Bergson, der daher die klassische Richtung der französischen Philosophie verläßt, und ihren Geist, der die wissenschaftliche Philosophie in der ganzen neueren Zeit bis auf Charles Renouvier und Cournot in

genuiner Weise bestimmt hat, wieder scholastisch entstellt. Man muß ihn da beobachten, wo er mit einer gewissen Naivetät und publizistischen Deutlichkeit seine Ansichten darlegt, auch die Tendenzen gar nicht verhüllt, mit denen er die politisch-kirchlichen Bestrebungen, die hinterrücks die freiheitliche Politik bedrohen, tatsächlich unterstützt. Wir dürfen uns hier auf einen Aufsatz beziehen, den er für eine deutsche Zeitschrift geschrieben, und den vor einem Monat erst „Die neue Deutsche Rundschau“ (Juli 1913) gebracht hat. Satz für Satz ließe sich hier erörtern und aus unserem Gesichtspunkte beleuchten. Wir heben nur Einiges heraus. Bergson ist nicht blöde in der Markierung der eigenen Leistung. Er fragt, „ob die Philosophie wirklich geleistet hat, was man in dieser Frage von ihr erwarten durfte.“ Und er antwortet, daß die Philosophie weder nach der leiblichen, noch nach der seelischen Seite ihrer Aufgabe sich gewachsen gezeigt habe, sodaß die Physiologie darüber die Oberhand gewinnen konnte. Wir wollen nun hierauf nicht eingehen, auch nicht darauf, in welcher hergebrachten Außerlichkeit Bergson von den Ideen Platons und den reinen Begriffen überhaupt redet; aber er sagt: „die einzige Hypothese, die die Metaphysik der letzten drei Jahrhunderte uns über diese Frage vermacht hat, ist gerade die von einem strengen Parallelismus zwischen Leib und Seele.“ Descartes sei „um den Preis einer Inkonsequenz“ diesem Parallelismus entronnen, aber Spinoza und Leibniz hätten den „dünnleibigen Cartesianismus“ vorbereitet, der dann auf die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts übertragen worden sei.

Eine solche historische Rückschau beliebt man in deutscher Sprache in einer deutschen Zeitschrift anzubieten. Der Parallelismus wäre die einzige Hypothese der drei letzten Jahrhunderte? Und von Descartes, Spinoza und unserem Leibniz, der wahrlich einen ganz anderen Platz einnehmen dürfte, geschieht der Sprung über Lamettrie und Helvetius sofort in „die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts“: und an Kant wird gar nicht gedacht! Wenn er auch sonst weidlich bekämpft wird; in einer Ansprache an deutsche Menschen hätte der ungeheuerliche Satz, wenn er überhaupt ausgesprochen werden konnte, doch wenigstens der Rechtfertigung bedurft, daß diese Hypothese die einzige war. Oder verhält es sich etwa nach Kant auch so, daß, wie die Materie dem Bewußtsein entspreche, ebenso auch das Bewußtsein der Materie? Der Autor entlarvt sich mit allem seinem Grübel-sinn und allen seinen tiefen wissenschaftlichen Veseifruchten in seiner

ganzen philosophischen Beschränktheit durch diesen einen geschichtlichen Satz, der es mit Klarheit ausspricht, daß Kant für ihn nicht vorhanden ist. Nach dem Ausdruck des Kantischen Selbstbewußtseins aber gegenüber aller „bisherigen Metaphysik“ ist damit gesagt, daß auch für ihn das Philosophieren „suspendiert“ war. Wir wissen, daß zwar die Seele, wie Kant sagt, „am Leitfaden der Erfahrung“ studiert werden müsse; wissenschaftlich genauer gesprochen, daß zwar das Bewußtsein an den Problemen und Methoden zur Entfaltung, zur Bestimmung und Klärung gebracht werden muß, welche am Problem der Materie zur Entdeckung gebracht werden, aber wir haben damit schon die Einsicht gewonnen, daß nicht gleicherweise umgekehrt das Bewußtsein etwa als Materie gedacht werden könne. Das Gehirn kann uns dabei nicht irreführen; denn wiefern es als Materie gedacht und studiert werden kann, ist es selbst bereits in die Probleme des Bewußtseins aufgelöst, deren eines die Materie selbst nur ist. Von dieser Art von Metaphysik aus, welche Deutschland der Welt vererbt hat, und an deren Neugründung auch Frankreich durch Descartes einen tiefbegründeten Anteil hat, konnte alsdann innerhalb der Physiologie durch Johannes Müller eine wissenschaftliche Vorbereitung der Psychologie ins Leben treten, bei der ferner die von Kant herbeigeführte Scheidung zwischen Wissenschaft und Glauben klar und ehrlich eingehalten wurde.

Bergson dagegen kann sich nicht enthalten, die kurze, wenngleich sehr geschickte Auseinandersetzung über diese philosophische Grundfrage mit der Nutzenanwendung auf die Religion zu beschließen. Ihm erscheint „das philosophische Problem von der Bestimmung der Seele durchaus nicht unlösbar“. Da hat er gewiß Recht. Denn ohne diese Lösbarkeit gäbe es keine Ethik. Und was wäre diese anders, als, wenn man es so ausdrücken will, die Lehre von der Bestimmung der Seele. Die philosophische Frage aber ist: von welchem Prinzip, von welcher Grundlegung wird diese Bestimmung abgeleitet. Und da wissen wir und hoffentlich nicht allein in Deutschland, daß diese Bestimmung Selbstbestimmung sein muß. Die Autonomie ist die Bestimmung der Seele. Aus diesem Seelengrunde ist unsere Poesie erwachsen und erblüht; in ihm erkennt und sucht der deutsche Geist allezeit seinen Ursprung, und kämpft und hofft, daß zu diesem deutschen Geiste alle Völker sich bekehren werden, wie sehr sie zum weltbürgerlichen Heil ihre nationale Selbständigkeit behaupten sollen.

Was der deutsche Geist außer der Reformation und in Fortsetzung und in Gemäßheit ihres geschichtlichen Geistes als unverlierbar der Welt gewonnen hat, das ist die ehrliche Scheidung zwischen Ethik und Logik, und demgemäß für die Ethik selbst ihre Unterscheidung von der Religion und die Ausschcheidung der dogmatischen Begriffe der metaphysischen Theologie aus ihrem reinen Lehrgehalt.

Wir haben gesehen, worin nach der kritischen Ethik die Bestimmung der Seele besteht. Bergson dagegen versteht darunter die Unsterblichkeit. Und man kann es nur abstoßend nennen, daß er einen mathematisch-logischen Geltungswert für den Gewißheitsgrad der Unsterblichkeit einsetzt, nämlich: die Wahrscheinlichkeit. „Wenn das Gehirn weiter nichts tut, als nur einen kleinen Teil von dem, was im Bewußtsein vorgeht, in Bewegungen umzusetzen, dann ist das Fortleben so wahrscheinlich, daß die Beweispflicht eher dem Leugner zufällt als dem Bejaher.“ Und er glaubt, daß auf diesem Gebiete „die Wahrscheinlichkeit ohne Ende wachsen“ und daher auch Gewißheit werden kann. An dieser Logik scheidet sich die Metaphysik Kants von der des Mittelalters. Und so erklärt es sich leider gar sehr begreiflich, daß für Bergson Kant in den letzten drei Jahrhunderten gar keine Stellung einnimmt. Aber das Eine kann ich doch nicht unausgesprochen lassen: die jüdischen Philosophen des Mittelalters haben das Verhältnis zwischen der Unsterblichkeit und der Ethik in einer ganz anderen Weise erörtert und bestimmt.

Endlich kommen wir nun zur Besprechung der in der letzten Zeit beinahe zur Tagesfrage gewordenen Frage über das Verhältnis der Psychologie zur systematischen Philosophie.

Mit diesem letzteren Ausdruck treten wir sogleich in die richtige Auffassung des Problems ein. Gewöhnlich spricht man von dem Verhältnis zwischen Psychologie und Philosophie. Dabei bleibt der Begriff der Philosophie methodisch unbestimmt, und man erschleicht sich durch diese Unbestimmtheit schon die Möglichkeit, durch die Psychologie die Philosophie zu bestimmen und zu erfüllen. Sagt man dagegen von vornherein nur systematische Philosophie, so ist damit gesagt, daß ihr Anfang ausschließlich bei der Logik liegen kann, und daß demnach jede Verhältnisbestimmung der Psychologie zur Philosophie mit derjenigen zur Logik beginnen muß, in ihr allein entspringen kann.

Nun aber konnte diese alte Streitfrage bislang in aller akade-



mischen Behaglichkeit hin und wider debattiert werden; denn eine Bevorzugung der Psychologie wurde kaum jemals zu einer gänzlichen Vernachlässigung der systematischen Philosophie. Allgemach aber änderte sich der Schauplatz dieses im Stillen immer mehr grollenden, die alte Bedeutung der Philosophie immer anmaßlicher bedrohenden Kampfes. Den anderen Schauplatz bildete nämlich die experimentelle Psychologie, die sich bisher bei der Physiologie angebaut, und dort eine ertragreiche Arbeit geerntet hatte. Gleichzeitig mit Johannes Müller hatte Ernst Heinrich Weber die ersten Keime hier ausgestreut, die alsdann bei den hervorragendsten Physiologen zu einer ausgebreiteten Ausbreitung kamen. Der letzte war vielleicht Wundt, der als Physiologe diese physiologische Psychologie förderte, die Locke medizinische Psychologie genannt hatte: als ob er die Weisung hätte geben wollen, daß die Medizin das Material bearbeite und der Psychologie verabreiche, das diese dann für ihre Fragen zu verwerten habe. Aber auch unter dem Titel der physiologischen Psychologie wird es ja gar nicht zweideutig, daß die Physiologie es sei, welche als die Materialquelle zu gelten habe für die Psychologie, die als solche von ihrer Materialquelle verschieden sei. Wem könnte es in den Sinn kommen, der Physiologie ihre Selbständigkeit zu nehmen und mit der Psychologie sie gleichzusetzen?

Unter dem Einfluß Lockes aber ist es anders geworden. Mit seiner Metaphysik hat er wenig Schule gemacht, wohl aber mit seiner medizinischen Psychologie. Er hat sich in dieser Hinsicht sicherlich in seinen ausgezeichneten Schülern nicht getäuscht, die mit Scharfsinn und kritischer Kraft ihre Forschungen geführt haben. Aber ob Locke das wohl vorausgesehen hat, daß selbst seine Besten die rein philosophischen beträchtlichen Leistungen neben den experimentellen Untersuchungen, beinahe darf man sagen, schuldig geblieben sind? Die Andeutung dieser Beispiele ist von objektiver Belehrung. Die experimentelle Psychologie nimmt den ganzen Mann in Anspruch, und desto mehr, je größer er ist. Dennoch könnte man meinen, ein Beispiel hätte keinen hinreichenden objektiven Wert; denn es werde seinem persönlichen Gehalt durch Gegeninstanzen widersprochen. Wir gehen nicht weiter auf die Frage ein, welche das Maß betrifft, das für den akademischen Lehrer unbedingt von der philosophischen Leistung gefordert werden muß. Wir beziehen uns hier nur zurück auf die Erörterung über das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte, aus der sich ergeben hat, daß die pflichtschuldige philosophische Leistung sich auch auf das

Feld der Geschichte und seine quellenmäßige Beaderung erstrecken muß. Wir stellen uns vielmehr nur vor die rein methodische Frage: ist es Philosophie, und als Philosophie systematische Philosophie, was hier mit dem experimentellen Unterbau, oder aber Gehalt, als Psychologie sich aufbaut; oder aber ist diese experimentelle Psychologie in der Tat nicht systematische Philosophie, als welche sie sich daher auch gar nicht anbietet, sondern vielmehr nur eine Materialquelle der Psychologie, als welche sie schon zu Kants Zeiten von Nikolaus Tetens und später von Ernst Platner erfolgreich gepflegt worden ist?

Ich gehe hier nicht weiter auf den Versuch ein, die Aufgabe der Psychologie als die der Einheit des Kulturbewußtseins anschaulicher zu beschreiben. In der Tat kann nur die Ausführung den Begriff solcher Disziplingebiete zur Bestimmung bringen. Freilich hätte ich nicht gedacht, daß meine bisherigen Versuche, diesen Idealbegriff zu bestimmen, das Urteil zur Folge haben könnten: eine solche Psychologie berühre sich nur an den Grenzen, nicht aber im Inhaltsgebiete selbst mit dem, was man auf jener Seite unter Psychologie versteht. Denn man sollte doch denken, daß es überall Problem sein müßte, u. a. das Wollen zu beschreiben, und sogar auch das Denken. Wie will man das aber anfangen, ohne, was Denken sei, und in welchen Operationsbahnen es seine Leistungen vollbringe, von der Logik zu lernen und lernen zu wollen? Sollte es denn etwa dabei zu verbleiben haben, daß das Denken association oder allenfalls sogar auch Synthesis sei?

Und sollte es etwa dabei zu verbleiben haben, daß der Wille ein gehemmter Reflex oder gar die Reflexbewegung eine abgestumpfte Willenshandlung sei? Über alle diese Fragen dürfte die Psychologie von der Logik und von der Ethik nicht als zufällige Nebenwirkungen grundlegende Aufschlüsse zu erwarten haben. Denn so hat es sich bei Platon herausgestellt, und ebenso auch bei Descartes, bei Leibniz und bei Kant. Sie alle haben nicht durch besondere Bücher mit der Überschrift der Psychologie sich um diese verdient gemacht, sondern die Psychologie ist in ihren logischen und ihren ethischen Untersuchungen immanent. Diese Immanenz ist unausweichlich, und sie wird dies auch bleiben, wenn es einmal nach unserem Vorhaben eine eigene systematische Psychologie geben wird. Es kann nicht anders sein; denn was Denken bedeutet, kann man nicht von den Wilden und den Kindern lernen, wengleich man auch diese Denkanfänge zu beachten und zu erforschen hat; sondern man muß es aus den tiefen

Kanälen ausschürfen und zu den Höhenlagen hinaufführen, aus und in denen die Wissenschaften das menschliche Denken zur Ausgestaltung bringen. Und ebenso ist auch das Wollen nicht aus der Triebbewegung herzuleiten, so daß Ursprung und Ende zusammenfallen müßten, sondern die Ethik erschließt einen neuen Zusammenhang für den Willen zwischen dem Denken und der Handlung, mithin wiederum auch mit der Bewegung.

Überhaupt läßt es sich von hier aus schon andeuten, daß gerade die systematische Psychologie zu einer genetischen Psychologie wird. Und das ist doch wohl auch das Absehen der experimentellen Psychologie, daß sie den Konfluß der Bewußtseinsvorgänge in einer genetischen Entwicklung beschreiben will. Dieses Ziel kann aber niemals durch Experimente, die immer auf ein einzelnes Bewußtseinsgebiet beschränkt werden müssen, erreicht, oder auch nur angestrebt werden. Die systematische Psychologie erst kann die Durchwirkung der einzelnen Motive durch die verschiedenen Bewußtseinsgebiete erspähen und verfolgen.

Wir waren soeben aufmerksam auf die innerliche Zusammenwirkung, welche in der Willenshandlung zwischen dem genauesten Denken und der elementarsten Bewegung sich vollzieht. Dasselbe findet nicht minder aber auch bei dem Denken selbst statt: vom ersten Ursprung ab wurzelt es in der Bewegung und verzweigt sich mit ihr. Diese Art von Psychologie habe ich in meinen systematischen Büchern bereits darzulegen versucht, unbekümmert darum, ob man heute sie beachtet oder ignoriert: für das Denken in der „Logik der reinen Erkenntnis“, für das Wollen in der „Ethik des reinen Willens“. Und ein drittes Feld für diese immanente Psychologie habe ich in der „Ästhetik des reinen Gefühls“ urbar zu machen gesucht. Nur in der Zusammenwirkung aller Urmotive des Bewußtseins kann es gelingen, die genetische Entwicklung des Bewußtseins zu durchmustern und dieses Labyrinth zu lichten. Die Entwicklung setzt überall das normale Ganze voraus, dessen Elemente und Aufschritte sie zu bestimmen sucht.

So ist die experimentelle Psychologie, wie überhaupt die empirische Psychologie, wenn sie selbständig gefaßt wird, nicht nur ein Berstoß gegen die Philosophie in ihrer einzig zulässigen Bedeutung als System, sondern sie vereitelt auch ihren angeblichen Zweck, den die Auseinanderlegung und Entwicklung des Bewußtseins doch bilden muß.

Das Experiment muß auf den Einzelvorgang isoliert werden. Und es kann kein Experiment geben, welches etwa den Einzelvorgang in den Zusammenhang des Gesamtbewußtseins stellen könnte. Daher kann das Experiment hauptsächlich nur auf die Sinnesempfindung erstreckt werden. Und wo immer es auch auf die Vorstellungen und ihre Verbindungen gerichtet wird, da werden diese Vorstellungen trotz aller ihrer etwaigen Komplikation, dennoch nimmermehr in der erzeugenden Reinheit des wissenschaftlich schöpferischen Denkens zum Vorwurf genommen, sondern immer nur unter dem Schattenbild der abgelaßten, der reproduzierten Empfindung. Und die Verbindung wird nirgend so gedacht, wie die Logik es vom Denken fordert, sondern in der Verschmelzung selbst steckt nur die Urform der Assoziation. Ihrer selbst wegen kann und darf die Psychologie nicht selbständig sein; nicht allein der Begriff der systematischen Psychologie verbietet ihr dies. Diejenige zeitgenössische Richtung, welche neben dem Experiment die alte Philosophie gelten läßt, bestätigt nur unsern Standpunkt.

Aus diesen Erwägungen kann man genugsam die Stellung erkennen, die wir zu der Tagesfrage einnehmen, die gerade in dem Moment brennend wurde, als in meinem Berufsleben, als Nachfolger Langes, eine Wendung eintrat. Die Psychologie muß bei der Philosophie verbleiben. Aber sie muß, als der systematischen Philosophie eingeordnet ihrer selbst bewußt werden. Es darf niemand einen philosophischen Lehrstuhl besteigen, der nicht als Arbeiter im Dienste der systematischen Philosophie sich hinlänglich ausgewiesen hat. Es gibt keine Psychologie, die an sich selbständig wäre, geschweige, daß eine experimentelle Psychologie aus dem Zuhör der Physiologie oder nicht minder auch der Neurologie herausträten, und sich als eine selbständige Philosophie geltend machen dürfte.

Diese falsche Selbständigkeit verdirbt nicht allein die Philosophie; sie ist ein Verderbnis überhaupt für die Universität. Denn jede Art von Dilettantismus ist ein Verhängnis für den Lehrbetrieb der Universität. Und jene falsche Selbständigkeit muß dem Dilettantismus verfallen.

Sie ist aber auch eine Gefahr für die Kultur überhaupt. Denn die schleichenden Mächte der Geschichte, denen nach ihrem Programm die uneingeschränkte Selbständigkeit der wissenschaftlichen Vernunft ein Schreckbild und ein Abscheu sein muß, sie werden jenes Scheinbild von Philosophie schützen, mit dem sie alle Philosophie, die nicht scholastisch ist, zu verdrängen und zu ersticken streben.

So fordert das Erbe des deutschen Idealismus in seiner methodischen Reinheit, wie in seiner systematischen Einheit, den Kampf gegen den schweren Fehlgriff, dessen die Universitäten sich schuldig machen, indem sie, der politischen Reaktionstendenz der Zeit gehorsam, mit der Lahmlegung der systematischen Philosophie an die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Vernunft, an die der Wissenschaft selbst die Art anlegen, und damit den Nagel schmieden zum Sarge der Universitäten. Denn die Philosophie wird fortleben, auch wenn sie von den Universitäten hinweggehaßt wird. Aber die Universitäten werden nicht leben bleiben können, wenn sie die systematische Philosophie totgeschlagen haben.

Dies und nichts Geringeres ist der eigentliche Sinn der Maßregel, welche seit Jahren in Deutschland, in dem Mutterlande der neueren Philosophie, zur akademischen Sitte geworden ist: die experimentelle Untersuchung, die günstigstenfalls zur Optik und zur Akustik gehört, eo ipso als Philosophie zu erkennen und für deren Aufgaben anzuerkennen. Ich wiederhole, aller Sorge gegenüber, daß ich die Zuversicht auf die Abwendung dieses Niederganges aufrechthalte. Aber es muß die Bedingung hinzugenommen werden: daß die Schönrednerei vom deutschen Idealismus verschleucht werde. Denn nur mit der Wahrhaftigkeit des politischen Geistes der Freiheit wird auch die Wahrhaftigkeit des Idealismus in allen Kulturfragen wieder unter uns aufleben.

### III. Das Verhältnis der Logik zur Physik.

Wenn wir für unsere Umschau auf die kritische Methodik Kants uns berufen, so fühlen wir uns dabei frei von dogmatischer Abhängigkeit. Wir verstehen diese Orientierung, wie Schiller in dem Briefe an Goethe sie formuliert hat: seit es ein Menschengeschlecht und so lange es eine Vernunft gibt, habe man die Grundlagen der kantischen Philosophie stillschweigend anerkannt und im Ganzen danach gehandelt. Kant bedeutet uns nichts anderes als einen Gipfel des Höhenzuges, der von Platon ausgeht und unter den Neueren über Descartes und Leibniz hinführt. Die Geschichte der Philosophie hat sich nicht auf die bezeichneten Häupter zu beschränken; manche kleinere Höhen sind nicht nur Aufsteigepunkte zu ihnen, son-

dem gewähren eigne freiere Aussicht. Nur die Richtschnur sollen die Großen bezeichnen, nach welcher die kritische Philosophie, die Philosophie Kants sich definiert. Die historische Berufung soll die charakterisierende Bestimmung dieser Philosophie eröffnen: kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik, und erst durch sie, und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft.

Die Mathematik gilt demzufolge als eine Methode der Naturwissenschaft, und zwar als diejenige, mit welcher die Naturwissenschaft in eigentlicher Bedeutung erst Wissenschaft wird: ohne welche jeder andere Anfang der Naturwissenschaft somit als ein unmethodischer erkennbar wird, wenngleich Jahrhunderte mit einem solchen sich begnügen mögen und begnügen müssen mögen. In diesem Kontext der Philosophie mit der Mathematik, als der Grundmethode der Naturwissenschaft, sind Platon, Descartes und Leibniz die Führer der Philosophie; ihnen hat Kant sich angeschlossen und ist er anzuschließen. Die Stellung Kants erscheint aus diesem Gesichtspunkte enger und bedingter; der Verdacht einer Orthodoxie wird immer hinsfälliger.

Man könnte versucht werden, die Leistung der großen drei Vorgänger nicht nur fundamentaler, sondern auch gehaltvoller zu finden. Als Platon die Grundfrage stellte: was ist Wissenschaft? da dachte er bei der Wissenschaft bereits an die Mathematik, und hauptsächlich an den Teil derselben, den die Griechen vornehmlich bearbeiteten, die Geometrie; und er erfand die entscheidende Methode der Geometrie, die analytische. Erst die analytische Methode ermöglichte den Fortschritt derjenigen Behandlungsweise der Geometrie, in welcher die Alten Meister waren und bis auf unser Jahrhundert es blieben. Die analytische Methode Platons bereitete den Boden für die synthetische Geometrie der Griechen, und kräftigte ihre Wurzel.

Die Darstellung in der Anschauung war dadurch zum unausweichlichen Beweismittel gemacht; die Beweisoperation mußte in der sinnlichen Anschauung geführt werden; aber das reine Denken, auf welches Platon überall und in letzter Instanz sich berief, war doch, wenngleich latenter Weise, zur Beweis-Instanz erhoben. Denn der Zusammenhang zwischen den Bedingungen zur Lösung der Aufgabe und der Lösung selbst war nicht in der Anschauung ge-

geben, und durch Anschauung allein nicht herzustellen; dazu bedurfte es des Rechnens und Schließens, also solcher Verfahrensweisen, welche, wie der Gleichlaut der alten Worte es andeutete, Denken sind oder im Denken beruhen. Der Methodiker der Anschauung blieb somit, was er durchaus war, der Methodiker des Denkens.

Die Kollision zwischen Anschauung und Denken zieht sich durch die gesamte Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie. Oft wird die Kollision zum Konflikt, und bei den Epigonen wird der Konflikt bisweilen zu einem formalistischen Schulstreitwort, das auch in den Reformplänen der Pädagogik getummelt wird. Aber daran darf man den tiefen Sinn der alten Streitfrage nicht bemessen; vielmehr kommt auch die eigentliche Tendenz bei jenen praktischen Plänen erst in die richtige Beleuchtung, wenn der Sinn der Unterscheidung zwischen Denken und Anschauung innerhalb der strengen, rein wissenschaftlichen Methodik, innerhalb der Untersuchung über die methodischen Grundlagen der Wissenschaft zur klaren, durchsichtigen und fruchtbaren Entwicklung kommt.

Die neuere Philosophie beginnt mit Descartes; in ihm erlangt die Reform zum ersten Male einen reifen Ausdruck. Auch er ringt mit der Unterscheidung zwischen Denken und Anschauung. Und auch er redet dem reinen Denken das Wort: um den Zwecken der Anschauung neue Wege zu eröffnen. Er erfindet die analytische Geometrie, welche auf dem Gedanken beruht, daß nicht die Anschauung souverän sei, sondern daß das reine rechnende Denken im Gebiete des Raumes selbst Gebilde zu erzeugen und zu bestimmen vermöge. So befreit Descartes das wissenschaftliche Denken von dem gemeinen Vorurteil, daß die Sinnlichkeit zu allererst die Inhalte und die Gegenstände des Denkens zu empfangen und von sich aus dem Geiste zu übermitteln habe. Und wenngleich der Sensualismus mit seiner Weisheit für die Menge unmittelbar nach Descartes wieder auftaucht, so liegt in dieser historischen Sukzession dennoch nichts weniger als ein innerer Kausalnexuſ der die Weltgeschichte in ihren Quellen treibenden Gedanken; sondern solche Abfolge, so häufig sie sich wiederholt, beweist nur die leidige Tatsache, daß es mindestens zwei Arten von Philosophie gibt: nicht nur die eine echte, welche an der Quelle der Wissenschaft entspringt und nur auf dem Boden wächst, der jene Wurzeln nährt, sondern auch eine andere für den Hausgebrauch der Vornehmen, wie Kant

sagen würde, welche räsonniren, ohne an den Quellen der Wissenschaft zu arbeiten, oder wenigstens zu schöpfen.

Descartes, der das reine Denken predigt, hat die Wissenschaft von der Anschauung nicht bloß durch neuen Inhalt bereichert, sondern durch ein neues Quellgebiet vertieft. Locke dagegen, so vielseitig seine Kenntnisse im Gebiete der Naturwissenschaft waren, stand der Methode der Naturwissenschaft, der Mathematik, so fern, daß sein Freund Newton aus seinen „Prinzipien“ ihm auf seine Bitte einen Auszug machte, in dem die mathematische Begründung ausfiel. Aber gerade das neue Hilfsmittel der Mathematik, welches Newton hinzu erfunden hatte, war der schärfste Troß gegen Sinnlichkeit und Anschauung, und ihren Anspruch, die eigentliche und einzige Quelle des Geistes zu sein. Denn diese neue Mathematik war mehr noch als die Descartes', eine Ausgeburt des reinsten, kühnsten und seiner Eigenmacht selbstbewußten Denkens. Es war die Fluxions-Rechnung, der andere Ausdruck der gleichzeitigen Erfindung der Infinitesimal-Rechnung.

Als Rechnung mit dem Unendlich-Kleinen, als Infinitesimal-Analytis hatte der andere Erfinder dasselbe Prinzip bezeichnet. Und wie der Erfinder der analytischen Geometrie darüber zum Vertreter des Cogito wurde, so wurde Leibniz, der Erfinder der Analysis des Unendlichen, zum Verkündiger des intellectus ipse, der nicht in den Sinnen, nicht in der sinnlichen Erfahrung, nicht in der sogenannten unmittelbaren Anschauung beruhen dürfe, weil er den Sinnen, der Erfahrung und der Anschauung seinerseits die Wege zu weisen hat, auf denen sie, soweit sie es vermögen, ihm nachzufolgen haben. Also auch Leibniz ist Verteidiger und Vertreter des reinen Denkens, gerade weil er ein Neubegründer der Erfahrungswissenschaft ist.

Analytische Geometrie und Infinitesimal-Rechnung: das sind die beiden Instrumental-Methoden der modernen Wissenschaft, in deren Kraft der Charakter der neueren Wissenschaft besteht, mit denen daher keine Entdeckung, und wäre sie die universellste, an prinzipiellem, methodischem Werte sich messen kann. Daß gerade diese beiden Grundkräfte der Wissenschaft von Männern erfunden sind, die zugleich mit Programmen zur Neubegründung der Philosophie beginnen, das dürfte wohl kein bloß biographischer Beweis sein von der intimen Art des Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft; es ist der Doppel-Wegweiser für beide: wo ihre Quellen entspringen, und wohin ihre Ziele führen.



Indessen so einfach und eindeutig bleiben die Wege nicht, welche die wissenschaftliche Vernunft in ihren führenden Geistern geht. Die Triumphe, welche das Denken in der Mathematik für die Naturwissenschaft erkämpft, werden gar zu gern auf anderen Schauplätzen nachgefeiert, auf denen das Denken nichts mehr als den Namen gemein hat mit jenem reinen Denken der Wissenschaft, welches die schöpferischen Methoden und in diesen die Wissenschaft selbst erzeugt. In dieser Zweideutigkeit berühren sich jene beiden Arten von Philosophie, und verbinden sich sogar in derselben philosophierenden Person. Denn es ist nicht nur der Mißbrauch des unwissenschaftlichen oder des nicht hinlänglich methodisierten Raisonnierens, welcher zu der Erweiterung und Abstumpfung führt, bei welcher der Begriff des Denkens zweideutig wird. Es sind ja die anderen Probleme des Geistes und Gemütes noch vorhanden, welche neben denen der Naturwissenschaft das Bewußtsein der Menschen bewegen, und die Auflösung ihrer Rätsel fordern. Descartes und Leibniz wollten und konnten nicht allein für die Mathematik der Natur sorgen, sondern ebenso angelegentlich für die Gesichte des menschlichen Daseins; es mußte ihnen daher auch für die Fragen der Moral und der Religion das Denken ein methodisches Mittel bleiben, oder werden.

Oder hat etwa Newton, obwohl er nicht, wie seine Vorgänger und sein Nebenbuhler in besonderen Schriften die Schultradition der Philosophie fortpflanzte, weniger energisch und etwa weniger zweideutig als sie jene Fragen zu einer Angelegenheit seines Nachdenkens gemacht? Vielmehr ist Newton nur noch weiter von der selbständigen Philosophie abgeirrt und zur Mystik geflüchtet, wo Jene bei allen Anpassungen und Konnivenzen, zu denen sie in ihren literarischen Fehden mit den herrschenden Parteien und ihren Wortführern in den Kirchen sich herbeiließen, doch immer den freien Boden der Philosophie und somit die eigene Gerichtsbarkeit des Denkens behaupteten. Den Vorteil hat also Newton nicht vor Descartes und Leibniz voraus, daß er das Denken in genauerer Bestimmtheit ausprägte, während diese es zugleich für die Fragen Gottes und der Seele anwenden; denn gegen die Gemütskrankheiten, zu denen jene Angelegenheiten der Moral ausarten können, ist auch auf dem Boden der mathematischen Naturwissenschaften kein Kraut gewachsen.

Indirekt mag ein Nachteil ihm daher entgangen sein, daß er nicht, wie Jene, in wissenschaftlichen Grundwerken eine Theorie und Terminologie vom Denken ausbildete, die Kompetenzen des

Denkens nicht als Erkenntnisritiker bestimmte, wobei Überspannungen unvermeidlich sind. Newton konnte getroster bei der Anschauung verharren. Er konnte um so getroster die Privilegien des synthetischen Beweisverfahrens, der Geometrie der Alten vertreten, als die analytische Geometrie geborgen, und durch ihn selbst in der Fluzion für die Mechanik, die Geometrie der Bewegungen das entscheidende Werkzeug geschliffen war. Seine Mission geht weiter als die von Leibniz selbst; weiter allerdings nur für den engeren Bezirk der mathematischen Naturwissenschaft. Hier war ihm die Palme beschieden, nach welcher Leibniz strebte, obzwar in dem weiteren Sinne des Philosophen: Newton wurde zum Urheber des Systems der Naturwissenschaft. Während Leibniz mit Vorliebe sich als den Urheber eines Systems benennt, für das er bezeichnender Weise verschiedene Namen hat, wird Newton zum Systematiker der Naturwissenschaft, indem er der Naturphilosophie Prinzipien gibt, die er als „mathematische“ bezeichnet.

In dieser Beschränkung ist er Meister. Die mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft bestimmt er: sind diese aber die einzigen? Darüber war schon unter den Zeitgenossen Streit. Und dieser Streit ist nicht ausgefochten bis zum heutigen Tage. Newton entlehnt der Mathematik die Prinzipien der Naturwissenschaft, und nennt die letztere Naturphilosophie. In dieser Umtaufung, welche im englischen Sprachgebrauche herrschend geblieben, ist das Problem totgeschlagen. Indem die Philosophie mit der Wissenschaft identisch gesetzt wird, wird sie vielmehr ausgeschaltet. Die Philosophie wird annulliert, wo sie nicht als Methode anerkannt wird, und wenn sie dafür zum umfassendsten Resultat würde. Sie gehört neben die Mathematik als die Methode, welche die Methode der Mathematik zu ergänzen hat, wenn aus der Verbindung Beider die Naturwissenschaft resultieren soll.

In dieser Doppelstellung Newtons zu den Grundfragen liegt seine Bedeutung im positiven, wie im negativen Sinne. Er kämpft für die Anschauung und die Erfahrung, indem er die Grundlagen des Denkens befestigt und vertieft. So wird er zum Schutz, allerdings nur zum zeitweiligen, gegen Überspannungen und Verdunkelungen der philosophischen Terminologieen. Er erstrebt und erreicht auf dem engeren Gebiete der Wissenschaft das höchste Ziel der philosophischen Aufgaben: das System. Aber das Fundament der Prinzipien, auf dem er es errichtet, ist mangelhaft definiert, und mehr

als dies, die Verirrung betrifft die Grundsätze. Er hat nicht eine Erschleichung, aber eine Verwechslung der Prinzipien begangen; einen Teil der Prinzipien mit der Sache verwechselt, die aus ihnen herzuleiten ist. Die Mathematik allein enthält nicht die Prinzipien der Naturwissenschaft; die Naturalität der Philosophie quillt in ihrem eigenen Blute, als Methode und Prinzip.

Auch für die Naturwissenschaft selbst, ihre Hypothesen und ihre Grundbegriffe ist diese methodische Schwäche Newtons verhängnisvoll geworden: sie verschuldet z. B. seinen Widerspruch gegen die Undulations-Theorie, und sein Verharren in dem Begriffe der schweren Materie. Daher ging in diesem fundamentalsten Hypothesenbegriffe die Folgezeit auf Huygens zurück. Sein Sprödetum gegen den Begriff der Hypothese überhaupt, den Kepler, der Platoniker, schon soviel tiefer versteht, wird so erklärlicher; wie auch, daß er den Begriff des Systems selbst nur fassen und entwerfen, nicht aber ausführen und begründen konnte; ihn hält die Scheu befangen vor den Cartesianern. Aber aus diesen waren allmählich Leibnizianer erwachsen. Und unter diesen erhob sich eine neue Proportion zwischen Philosophie und Wissenschaft.

Der Titel, unter welchem dieses neue Verhältnis sich bildet, läßt noch den Gegensatz zu Newtons Titel erkennen, obwohl er erst am Ende der Laufbahn verfaßt ist, die einst mit Newton begonnen hatte. Den *Philosophiae naturalis principia mathematica* treten entgegen die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Die Anfangsgründe, sie sind aber als nichts mehr und nichts weniger gemeint denn als die Prinzipien, welche jetzt als solche der Metaphysik auftreten, für die Naturwissenschaft, welche solcher-gestalt von der Naturphilosophie sich abscheidet. Aus diesem Doppelverhältnis Newtons zu den Desideraten der Philosophie für die Wissenschaft ist Kant erstanden, der sachlich mehr als Newtonianer denn als Leibnizianer herangebildet ward.

Dieser genetische Charakter Kants ist bestimmend geblieben für den Aufbau seines Systems, obwohl derselbe erst im späteren Alter erfolgte. Vor allem in der Einteilung der Grundfragen, mit denen die Kritik beginnt, in der Trennung der Frage nach der Apriorität der Mathematik von der nach der Apriorität der Naturwissenschaft: als ob ihn an der Mathematik etwas anderes angehe, als ihr methodisches Verhältnis zur Naturwissenschaft. Hier war es die Opposition, in welcher die Abhängigkeit von Newton nachwirkte. Es sollte

eben die Mathematik nicht ausschließlich als die Methode der Naturwissenschaft anerkannt bleiben; so kam es, daß sie überhaupt nicht als Methode in Frage gezogen wurde, sondern als selbständige Wissenschaft, als selbstgenügsame Synthesis a priori.

Die schlimmere Nachwirkung bestand nun aber darin, daß nicht die Philosophie, als ergänzende Methode der Naturwissenschaft, lediglich im reinen Denken zur Geltung gebracht wurde, daß vielmehr die bloße Mathematik in den Formen der reinen Anschauung abgesondert zur Analyse gelangte. Die Vorliebe Newtons für die synthetische Methode der Alten hatte in dieser Souveränisierung der Anschauung neben und vor dem Denken eine für das ganze System verhängnisvolle Nachwirkung gehabt. Schon die äußere Terminologie kam dadurch in Schwierigkeiten, insofern der Begriff der Anschauung mit dem der Empfindung in Kollision geriet, von dem sie doch als reine Anschauung *toto coelo* verschieden sein sollte. Durfte diese Verschiedenheit aber ernst genommen werden, so war es nicht leicht zu verstehen, warum die Anschauung so streng vom Denken unterschieden bleiben mußte. Und gerade die neueren Geometer, wie Helmholtz, erscheinen in diesem Punkte platonischer und leibnizischer als Kant, insofern sie die Schöpfungen der Geometrie mit dem reinen Denken in Zusammenhang halten.

Noch verhängnisvoller aber wurde diese seine ursprüngliche Disposition bei dem Begriffe der Empfindung. Von vorn herein schien es, und es mußte sich so verhalten, daß die Empfindung als das lediglich empirische, das will sagen, das unphilosophische und unwissenschaftliche, nur ein Fragezeichen an die Wissenschaft ausdrückende Moment daher unter den erzeugenden Grundlagen der Wissenschaft gänzlich und grundsätzlich eliminiert werden und bleiben würde; ihm ist ja der Wert des a priori unzugänglich. Übrigens ist keineswegs damit gesagt, daß das Fragezeichen, welches die Empfindung aufstellt, als solches ausgeschaltet werden könnte: nur müssen dafür erst wieder die geeigneten reinen Begriffe zubereitet werden.

Indessen schon die Distinktion, der sich Kant bei der Einführung der Empfindung bediente, konnte Anstoß und Bedenken erregen: es war die alte scholastische Unterscheidung zwischen Materie und Form. Er nimmt sie zwar in dem klassischen Sinne, der seit der Renaissance bei allen Rationalisten und Idealisten üblich ist: daß die Form das Wesen, die Hauptsache, den eigentlichen Inhalt bedeute, während die Materie höchstens nur anzeigen könne, was alles dem

Problem nach zu diesem Inhalt gehören soll. Und Kant präzisiert und vertieft diese in der ganzen neueren Philosophie typische Bedeutung der Form seinem neuen eigensten Begriffe gemäß dahin: daß die Form die Kraft bedeute, jene Materie nach demjenigen, was an ihr solid und real ist, zu bestimmen, zu erzeugen, sie selbst also erst zu realisieren.

Indessen trotz dieser neuen Tendenz des neuen Transcendental-a priori wird doch die Materie nicht zum wohlgefälligen Verschwinden gebracht, sondern sie darf unter verschiedenen Masken gespensterhaft erschreckend weiter leben. Ein solcher Schatten ist der Ausdruck: das Gegebene der Anschauung; obwohl es natürlich nicht an Stellen fehlt, in denen die eigenste Einsicht durchbricht, daß jenes Gegebene nur die reine Gegebenheit bedeuten könne und bedeuten dürfe.

Ein solcher nicht ganz aufgelöster Rest ist ferner die Bezeichnung der Empfindung als Materie; obwohl zu ihrer Ausschaltung bereits die transszendentale Ästhetik erdacht, der Begriff der reinen Anschauung entdeckt, oder richtiger aus dem Entwicklungsgange des klassischen Idealismus wieder entdeckt war. Die transszendentale Logik machte einen neuen Anlauf, um diesen überlebten Begriff zu entwurzeln, indem sie dem Grundsatz der Axiome den Grundsatz der Antizipationen anfügte. Jetzt mußte es dem blödesten Auge deutlich werden, daß das Denken es ist, welches allein und ausschließlich den Anspruch der Empfindung zu befriedigen vermöge; denn das Reale, das als Gegenstand der Empfindung definiert wurde, war ja als Kategorie erkannt, in der der Realität begründet. Daraus mußte es sich doch unmittelbar ergeben, daß die Empfindung nichts sei als ein Ausdruck, den das Denken zu bestimmen, zu korrigieren, zu erschöpfen so berufen als vermögend sei; daß somit die sogenannte Materie der Empfindung in dem Inhalte des reinen Denkens zum rechtschaffenen Objekte der Wissenschaft ausreife.

Am meisten aber hat derjenige Rest seines Verdachtes gegen den intellektualistischen Idealismus geschadet, den er in dem Ausdruck des Ding an sich rezipiert hat; denn an der Bildung des Terminus ist er unschuldig, der vielmehr zu dem ältesten Inventar des philosophischen Sprachgebrauchs gehört. Hierüber ist Fichte mit seinem wahrhaftigen philosophischen Talente an Kant irre, und in der Verblendung bestärkt worden, daß er ihn zu verbessern berufen sei. Jedoch ohne Zusammenhang mit der mathematischen Natur-

wissenschaft wird der Begriff des Transszendentalen zum Widersinn; und da Fichte andere literarische Studien und andere Herzensangelegenheiten betrieb, als die Materie, als „Licht und Luft“ im strengen Sinne der arbeitenden Wissenschaft zu apriorisieren, so ist es nur zu sehr verständlich, daß sein Versuch, das Gespenst des Ding an sich zu verscheuchen, gänzlich mißlingen mußte. Aber jämmerlich und unverzeihlich ist das Gerede, welches über das Ding an sich noch heute nicht verstummt ist. Man darf behaupten, daß das totale Mißverständnis dessen, was Kant gelehrt und gewollt hat, der vollständige Mangel eines innerlichen Verhältnisses unserer Zeitgenossen zu Kant, soviel sie von ihm herausgeben, und Eigenes über ihn zum Besten geben, in nichts so augenfällig und schier unerträglich sich bloßstellt als in der hochgelehrten Diskussion, ob Kant ein Ding an sich sich angenommen habe, oder aber nicht. Als ob Kant von seiner Jugend an bis in sein Greisenalter hinein mit der Naturwissenschaft sich beschäftigt hätte, nicht um in ihr die ewigen Grundlagen der Erkenntnis zu entdecken, sondern um dem Eigensinn des Skeptizismus zu fröhnen, daß doch alles nur eitel Wahn sei, was die Menschen als Vernunft, als Wahrheit, als Wissenschaft von realen Gegenständen der Erfahrung sich vorgaukeln.

Aber freilich, sie spielen ja Hume gegen Kant aus, anstatt ihn, was doch gerechter wäre, und zugleich auch als Probe, subjektiv, wie objektiv, sich lehrreicher erweise, gegen Newton auszuspielen. Aber sie untersuchen ja auch langwierig, ob Platon über das Verhältniß der Dinge zu den Ideen die hinreichende kompendiarische Offenbarung und Sicherheit erteilt habe. Kant hat den Vorwurf des sogenannten höheren Idealismus „vorsätzlicher Mißdeutung“ beschuldigt. Den Verdacht eines mangelhaft durchgeführten Idealismus, von dem er sich zu der Annahme eines selbständigen Ding an sich nachträglich hinüber gerettet hätte, würde er vermutlich frei nach Fichte, als das Zeichen eines vorsätzlichen Wohlwollens für die Solidität seines Herzens bei unerschütterlicher Nachsicht mit den Schwächen seines Kopfes erklärt haben. Trotz alledem aber muß zugestanden werden, daß er nicht bestimmt ganz und unverkennbar klar es ausgesprochen hat: Das Ding an sich bedeute ihm nur eine Stufe, und nichts als diese, in dem Fortschritt seiner Terminologie von den Kategorieen zu den Ideen, von den synthetischen Grundsätzen zu den regulativen Prinzipien des Zwecks. Der Mangel eines solchen Ausspruchs

ist es, in dem wir die mannigfach vermittelte Nachwirkung von Newtons Begriff der Materie erkennen.

Wenn Leibniz dem Substanzbegriffe Descartes' gegenüber den Begriff der Kraft hervorhebt, so könnte es scheinen, daß Kant wieder zu Descartes zurückgehe, indem er die Kategorie der Substanz der der Kausalität voranstellt, während er in der Kategorie der Realität schon die richtige Anlage für die neue Begründung des Kraftbegriffs getroffen hatte. Dennoch aber entstand hinterher durch die Auszeichnung der Kategorie des Daseins oder der Wirklichkeit ein neuer Anstoß für die reinliche und deutliche Durchführung des leibnizischen Gedankens, welcher der eigentliche Grundgedanke der Kritik geworden war: daß die Materie im Denken, die Substanz in der Kraft begründet sei. Die Folgezeit ging daher auf Leibnizens Kraftbegriff zurück, um aus dessen Prinzip der lebendigen Kraft den Begriff der Energie zu entwickeln, und mit und in diesem Grundbegriffe den Begriff der Materie, und zunächst den Begriff der Substanz zu erschöpfen.

Hiermit sind wir bei dem Probleme angelangt, welches unser Lange selbst schon lichtvoll erörtert hat, für das er in seinem idealistischen Geiste das Verständnis mitbrachte, das aber seit seinem Tode erst mindestens zu größerer Deutlichkeit, seit den allerletzten Jahren darf man wohl auch sagen: zu prinzipieller Klärung gediehen ist. Der theoretische Idealismus, der dadurch in der mathematischen Naturwissenschaft als das treibende Motiv an den Tag gekommen ist, hat bereits angefangen in weiteren Kreisen den theoretischen Materialismus der Naturforscher zu erschüttern, und es möchte in diesen Grundfragen nur noch einer kurzen Zeit bedürfen, um das Geheimnis zur Bildungswahrheit zu machen: daß alle echte Wissenschaft von jeher und für immer nichts anderes war und ist als Idealismus.

Wenn wir nun in kurzem Überblick diese Durchwirkung des Idealismus in der neueren Physik betrachten wollen, so müssen wir an den alten Gegensatz der Atomistik und der dynamischen Naturauffassung anknüpfen. Ursprünglich und zwar sogleich bei der ersten Konzeption des Atoms durch Demokrit war es das reine Denken der Eleaten, welches in diesem Begriffe sich fruchtbar erwies. Wer dies an dem Atombegriffe selbst nicht sogleich erkennt, wird es an dessen Korrelatbegriff, dem des Leeren, einsehen müssen. In Beiden ist, entgegen der sinnlichen Anschauung, ein reines, strenges Denkelement zur Grundlage des Seienden, zur Grundlage des Realen

gemacht worden. Der Gegensatz gegen den sinnlich wahrnehmbaren Körper ist selbst nach der unfreundlichen Berichterstattung des Aristoteles das treibende Prinzip in dem Atombegriff.

Indessen ist dieser Gegensatz zur Sinnlichkeit, und positiv diese souveräne Konstitutive des Denkens im Altertum selbst im Kampfe der Meinungen nicht genügend zum anerkennenden Ausdruck gekommen. Bei Epikur ist das Atom vielmehr die Basis des Materialismus. Und als in der neueren Zeit die Atomistik wieder ausgegraben wurde, da war es auch das Liebäugeln mit der materialistischen Ansicht und demzufolge sogar die Liebhaberei für die Rettung Epikurs, welche die Restauration begünstigte. Inzwischen aber war ein anderer Begriff in den Mittelpunkt der theoretischen Spekulation und Arbeit getreten: der Begriff der Kraft verdrängte den des Atoms.

Der Kraftbetrieb ist ebenfalls aus der Schule der Eleaten hervorgegangen; allerdings aber dort noch von mythischen Vorstellungen umflogen. Erst durch Archimedes' Entdeckung des Schwerpunktes wird der statische Kraftbegriff bestimmt, und zwar in Verbindung mit dem dadurch geläuterten Begriffe des Körpers, der in dem Schwerpunkt seinen Mittelpunkt und damit seine konzentrierte, von allen Zufälligkeiten der sinnlichen Ansicht befreite Einheit erlangte. Jedoch erst der dynamische Kraftbegriff konnte vollenden, was im statischen nur vorgebildet war. Und so datiert die neue Ansicht von der Kraft erst seit dem Zeitalter, seit den Entdeckungen Galileis.

Was ist nun von dem Gesichtspunkte aus, der unsere Betrachtung hier leiten muß, das Entscheidende in diesen Entdeckungen?

Das im tiefsten Grunde Entscheidende, ob allen den vielen eingreifend mitwirkenden Momenten, es liegt allein und zulänglich in demjenigen Begriffe, dessen latente Wirkung zugleich das reichste Beispiel ist für das innerliche Zusammengreifen der Momente, in deren Minierarbeit der Fortschritt in der Welt des Geistes sich vollzieht. Das Neue in dem Kraftbegriffe Galileis besteht daher nicht sowohl in dem Begriffe der Geschwindigkeit, als vielmehr in dem der Beschleunigung.

Diese Art von Kraft konnte Galilei doch nicht wohl an den Fischen, nicht im Gebiet des Animalischen, noch überhaupt an irgend einer sinnlichen Entstehung der Kraft wahrnehmen oder auch nur ersinnen. Die Auffassungen vom Impetus, die daran noch haften, gehen in die Irre, und finden den Faden nicht, der die Folgezeit



mit Galilei verknüpft. Das Neue bei Galilei ist die Voraussetzung, die Vornahme desjenigen Begriffs, der erst später zur Entdeckung kommen sollte: in den Konzeptionen Galileis ist der Differential-Begriff bereits enthalten und in schöpferischer Wirksamkeit. Damit aber hat das reine Denken wiederum den höchsten Triumph vollzogen. Nicht etwa nur um die Gebilde der geometrischen Phantasie zur kühnsten Verbindung zu bringen mit den Operationen an ungeheurnen Zahlgebilden; sondern im direkten und schrittweisen Gebrauche für die Analyse der Naturvorgänge ist der Begriff des Unendlichkleinen erdacht worden: und noch bevor seine Definition erfolgte, war er in latenter, noch nicht frei erkannter Produktivität. Der tiefere Fortschritt in der Wissenschaft vollzieht sich überall darin, daß diejenigen Hypothesen als Prinzipien ausgetrennt und aufgestellt werden, welche ohne ausdrückliche Recognition in der bisherigen Forschung bereits mitgewirkt hatten.

Nachdem nun der Differential-Begriff als die treibende Kraft in dem Fallraum Galileis enthüllt war, da konnte vor der Dynamik das Interesse an der Atomistik nicht mehr im Vordergrunde stehen. Die in der reinen Bewegungslehre neugegründete Mechanik wurde zur Fundamental-Theorie der Naturwissenschaft. Die Natur wurde gleichsam nicht länger als ein Seiendes gedacht, nämlich nicht als ein der wissenschaftlichen Untersuchung unter diesem Begriffe Vorzulegendes, sondern als ein Inbegriff von Bewegungen. Und der Ursprung der Bewegung, das ist überall die Kraft. Wie es daher keine Begründung der Physik gibt, es sei denn durch die Mechanik, so mußte alle theoretische Naturauffassung dynamisch sein. Sofern die Naturwissenschaft zur Physik wurde, mußte der Atomismus der Dynamik weichen.

Um dieselbe Zeit aber, als in dem Siege der Newtonschen Wissenschaft über die verknöcherten Schulreste des Cartesianismus die neue Dynamik zur uneingeschränkten Herrschaft zu gelangen schien, da zweigte sich aus der modernen Physik eine Wissenschaft ab, welche die Untersuchung der Materie in neue Bahnen lenkte, obschon sie nicht unmittelbar auf den Begriff der Bewegung zurückging. Mit der neueren Chemie lebte das Interesse am Atom wieder auf, und es kam nun darauf an, nicht wie das eine das andere verdrängen würde, sondern ob und wie beide sich verbinden könnten, wenn anders die Chemie, und wäre es auch nur als eine Vorstufe, in der theoretischen Naturforschung zugelassen und anerkannt werden mußte. Dieser

Vertrag, diese Versöhnung scheinbar widerstrebender Methoden vollzog sich im vorigen Jahrhundert, und mehr als irgend eine andere theoretische Leistung dürfte sie die Signatur des Zeitalters bilden.

Die Heranziehung der Chemie zu den prinzipiellen Problemen der Naturwissenschaft und die Bewältigung der chemischen Sonderfragen durch die allgemeinen Prinzipien der Physik, diese Großtat, in deren Richtung die Orientierung über die moderne Wissenschaft zu suchen sein möchte, hat ihren reifen Ursprung in Faraday.

Es ist eine wunderbare Wendung, daß das Zurückgehen auf die chemischen Stoffprobleme zur grundsätzlichen Überwindung der materialistischen Ansicht von der Materie führen sollte. Wie Thales die erste Abstraktion des Stoffes vollzog, damit aber — die Tradition läßt den etwaigen Zusammenhang nicht erkennen — Spekulationen über das Elektron verband, so war es der Elektrizitätslehre beschieden, die größte Umwandlung in der Auffassung der Materie, und durch die Verwandlung der Materie in die Kraft und die Energie den Sieg des Idealismus herbeizuführen. In diesem physikalischen Interesse des Kraftproblems wurzelt der Widerwille Faradays gegen die Atomistik. Seine Art aber war es nicht, in mathematisch-mechanischen, oder gar in bloß logischen Auseinandersetzungen die Prinzipien zu entwickeln; die vereinzelt Ansätze, die zu dem Letzteren in seinen Arbeiten und Aufsätzen mannichfach sich finden, lassen genugsam erkennen, daß überall der sichere Trieb des Genius nicht nur seine Versuche leitet, sondern auch die systematische Tendenz derselben vorzeichnet. Wie der allerdings in der Philosophie, wie in der Mathematik, streng geschulte und schöpferisch begabte Galilei den entscheidenden Begriff der mathematischen Naturwissenschaft antizipierte, so ist Faraday wegen seiner Verbindung von Chemie und Physik in der Elektrizitätslehre und wegen der in dieser Verbindung sich vollführenden Überwindung des sinnlichen Stoffproblems durch das Kraftproblem der eigentliche Pfadfinder der neuen naturwissenschaftlichen Zeit.

Eine Frucht, die in unserem Vaterlande seit Langes Eintritt in dieser Richtung der Physik zur Reife kam, wollen wir hier mit den wichtigsten Konsequenzen, die sie in den allerletzten Jahren hervorgebracht hat, in Betracht ziehen, um daran den Grundgedanken von Langes Lebensbuch zu neuer Erläuterung zu bringen: daß der Idealismus das latente Prinzip in aller Erforschung der Materie ist.

Bei dem außerhalb engerer Schulkreise noch immer nicht erschütterten, und zu fruchtbarer methodischer Arbeit erweckten Stande der heutigen philosophischen Produktion in der Zunft, und bei dem um Prinzipien unbekümmerten Verhalten der akademischen Durchschnittslehrer der Naturforschung zur Philosophie bietet das ruhmvolle Beispiel, auf das wir hier hinzuweisen haben, einen wahrhaften Trost für den Ausblick in eine der deutschen Art wieder gemäß gewordene nationale Zukunft. Ich meine die philosophische Gesinnung, aus welcher die Leistungen von Heinrich Herz hervorgegangen sind.

Es ist eine Gesinnung, aus welcher die methodische Tendenz dieser großen Arbeiten entsprungen ist; und es ist von hohem Wert, daß Herz es nicht verschmäht hat, diese seine Gesinnung rückhaltlos zu bekennen. In der einleitenden „Übersicht“, die er der Gesamtausgabe seiner „Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft“\*) vorausgeschickt hat, urteilt er selbst über diesen philosophischen Charakter seiner Untersuchungen. „Durch die Gesamtheit der geschilderten Versuche ist zum ersten Male der Beweis geliefert worden für die zeitliche Ausbreitung einer vermeintlichen Fernkraft. Diese Tatsache bildet den philosophischen, in gewissem Sinne zugleich den wichtigsten Gewinn der Versuche“ (a. a. O. S. 20). Es ist dieses Urteil nur der Ausdruck der genauen und klaren Einsicht, daß die Fundamental-Hypothese der Faraday-Maxwell'schen Theorie auf jenem philosophischen Grunde ruht. Mit jener philosophischen Grundansicht hängt das Verhältnis der elektrischen Kräfte zu denen der ponderablen Materie zusammen, ferner das Verhältnis der Kräfte zum Raume, die Natur des Raumes selbst, und damit zugleich die der Zeit, also der wichtigsten Grundbegriffe der Mechanik.

Ebenso hat sich Herz in dem Vorwort zu seiner nach seinem so frühen Tode herausgegebenen Mechanik ausgesprochen: „Was, wie ich hoffe, neu ist, und worauf ich einzig Wert lege, ist die Anordnung und Zusammenstellung des Ganzen, also die logische, oder, wenn man will, die philosophische Seite des Gegenstandes. Meine Arbeit hat ihr Ziel erreicht oder verfehlt, je nachdem in dieser Richtung etwas gewonnen ist, oder nicht.“\*\*) Man

\*) Ges. W. W. Band II. Leipzig 1894.

\*\*) Ges. W. W. Band III, XXVII.

sieht, daß Herz auf das Mißtrauen seiner Fachgenossen gegen die Philosophie in dieser Unterscheidung der philosophischen Seite von der logischen einige schüchterne Rücksicht nimmt; um so dankbarer muß die philosophische Orientierung anerkennen, in wie hohem Grade das von Herz erreichte Ziel einen Fortschritt der philosophischen Erkenntnis bildet. Um diesen Gewinn schätzen zu können, muß man die methodischen Zurüstungen überblicken, welche Herz mit der Klarheit des Entdeckers entworfen hat, und in dieser Beziehung ist der Nachlaß seiner Mechanik von dauernd instruktivem Werte. In diesen seinen Grundlegungen bewährt sich sein echt kritischer, echt transszendentaler, echt kantischer Geist, und wir dürften dies aussprechen, auch wenn er nicht selbst bekannt hätte: „Den Überlegungen des ersten Buchs bleibt die Erfahrung völlig fremd. Alle vorgetragene Aussagen sind Urteile a priori im Sinne Kants“ (a. a. D. S. 53). Die transszendentale Methode ist es, die kritische Zurüstung des Problems von dem Verhältnis der Dinge zur Erkenntnis, welche diese ganze Forschungsweise zu einer im Geiste Kants geführten stempelt.

Herz benennt dieses kritische Grundverhältnis der Dinge zur Erkenntnis auf der ersten Seite seiner Einleitung zur Mechanik mit einem allgemeinen idealistischen Ausdruck. Er beginnt nämlich damit, als die wichtigste Aufgabe der Naturerkenntnis die Befähigung zu bezeichnen: daß wir uns „innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände machen“. Die Gewähr aber, daß diese Scheinbilder fähig seien, die Gegenstände zu vertreten, liegt in der hinzugefügten feineren Bestimmung: „und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknnotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände.“ Hier ist also die vorausgesetzte Korrespondenz zwischen dem Scheinbild und dem Gegenstand erweitert und präzisiert zu der geforderten Korrelation zwischen einer denknnotwendigen und einer naturnotwendigen Folge, der einen an dem Bilde, der anderen am Gegenstand. Also steckt im Scheinbild mehr, als was gemeinhin das Bild bedeutet und bedeuten kann, selbst wenn es noch so wahr und so treu wäre, nämlich die Denknnotwendigkeit. Auf ihr beruht, auf sie aber auch reduziert sich die Naturnotwendigkeit.

Das Bildermachen könnte man als eine naturbedingte Art der Sinnlichkeit auffassen; das Denken aber weist auf eine verantwortungs-

vollere Methodik hin. Dieser Gedankengang hat sich in unserem Autor abgewickelt: „damit diese Forderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse Übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unserem Geiste.“ Das ist der allgemeine idealistische Ausdruck der kopernikanischen Korrelation zwischen Objekt und Subjekt, Materie und Bewußtsein, Erfahrung und apriorischer Erkenntnis, Natur und Geist. Der Geist steht hier für das methodische, versuchende, beweisende Denken im Unterschiede von dem angeblichen Naturzwang der sinnlichen Anschauung. Allerdings wird auch der zweideutigere Ausdruck der Vorstellung nicht vermieden. „Die Bilder, von welchen wir reden, sind unsere Vorstellungen von den Dingen; sie haben mit den Dingen die eine wesentliche Übereinstimmung“ (S. 2). Einer anderen Übereinstimmung zwischen Bild, Vorstellung und Gegenstand bedarf es nicht, und wir haben „auch kein Mittel zu erfahren“, ob eine andere Übereinstimmung besteht. Die Bestimmtheit der Bilder muß daher anderweitig bewirkt werden.

Die Eindeutigkeit der Bilder wird durch drei Bedingungen bestimmt: erstens durch die der Zulässigkeit: „daß alle unsere Bilder logisch zulässige oder kurz zulässige seien“. Diese Zulässigkeit beruht auf der Geltung der „Gesetze unseres Denkens“ (S. 2) oder: „Was den Bildern zukommt, damit sie zulässig seien, ist gegeben durch die Eigenschaften unseres Geistes“ (S. 3). Man sieht, daß Herz, um nach den Versuchen zu reden, in denen wir selbst die Terminologie Kants präzisirt haben, nicht bewußt unterscheidet zwischen dem metaphysischen und dem transscendental-a priori; aber seine ferneren Bedingungen sind allerdings geeignet, gegen die Gefahren dieser Vermischung Kantelen zu schaffen.

Die zweite Bedingung ist die der Richtigkeit. Die Erfordernisse dazu sind „enthalten in den Erfahrungstatsachen, welche beim Aufbau der Bilder gedient haben“. Die Richtigkeit liegt sonach jenseits der Kontrolle eines a priori. Dagegen führt die dritte Bedingung wieder zu ihr zurück. Er bezeichnet sie als die der Zweckmäßigkeit. Sie entspricht der Anzahl „wesentlicher Beziehungen“, welche durch das Bild „widergespiegelt“ werden. Die Zweckmäßigkeit bewährt sich daher als „Deutlichkeit“ und als „Einfachheit“; als letztere, insofern eine „geringere Anzahl überflüssiger oder leerer Beziehungen“ in dem Bilde enthalten ist.

Wo sind denn aber die Kriterien für diese Momente der Zweckmäßigkeit? „Was den Bildern beigelegt wird um ihrer Zweck-

mäßigkeit willen, ist enthalten in den Bezeichnungen, Definitionen, Abkürzungen, kurzum in dem, was wir durch Willkür hinzutun oder wegnehmen können" (S. 3). Mithin liegt die Kontrolle über die sogenannte Wesentlichkeit der objektiven Beziehungen bei der Willkür der Bezeichnungen. Und somit ist diese Zweckmäßigkeit eine formale, aber richtig verstanden und verwendet, auch die transszendentale.

Die Zulässigkeit läßt sich „eindeutig mit ja und nein entscheiden, und zwar mit Gültigkeit unserer Entscheidung für alle Zeiten“, die Richtigkeit „nur nach dem Stande unserer gegenwärtigen Erfahrung“; für die Zweckmäßigkeit aber gibt es überhaupt „keine eindeutige Entscheidung“. Die Unterscheidung der Eigenschaften der Bilder nach diesen drei Bedingungen ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Darlegung. Und „der Wert physikalischer Theorien“ und ihrer Darstellung muß nach diesen Gesichtspunkten beurteilt werden.

Bei seiner Darstellung der Mechanik geht Herz nun von der Bestimmung des Begriffes eines Prinzips der Mechanik aus. Die Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks verrät die Mängel in der Verfassung dieser fundamentalen Wissenschaft. Herz bestimmt das Prinzip durch die Bedingung, daß sich aus ihm „ohne weitere Berufung auf die Erfahrung die gesamte Mechanik rein deduktiv entwickeln läßt“ (S. 4). Dieser Bedingung kann aber eine „verschiedene Auswahl“ der zu Grunde gelegten Sätze entsprechen, und demzufolge kann es von den Prinzipien der Mechanik verschiedene Darstellungen geben, oder verschiedene Bilder „von den Dingen der sinnlichen Welt und den Vorgängen in ihr“. Herz entwirft und prüft drei solcher Bilder.

Das erste Bild ist das der gewöhnlichen Darstellung der Mechanik in fast allen Lehrbüchern und Vorlesungen. Es geht vornehmlich auf Newton zurück, indem zuerst alle vier Grundbegriffe nebeneinander in Verknüpfung auftreten, nämlich Raum, Zeit, Kraft und Masse. „Die Kraft ist dabei eingeführt als die vor der Bewegung und unabhängig von der Bewegung bestehende Ursache der Bewegung“ (S. 5). Dieser Begriff der Kraft entspricht den beiden ersten Newton'schen Gesetzen; aber in dem dritten wird ein neuer Kraftbegriff vorausgesetzt. Die Kraft entsteht als Gegenkraft aus der Bewegung.

In der Schwungkraft wird die Trägheit nochmals vorausgesetzt, und somit doppelt in Rechnung gestellt, „nämlich einmal

als Masse, zweitens als Kraft“ (S. 7). Dies ist aber eine Unklarheit, welche nicht nur, was Herz hervorhebt, den Kraftbegriff trifft, sondern zugleich, was er nur indirekt geltend macht, den Begriff der Masse. „Ich meine, Newton selbst müsse diese Verlegenheit empfunden haben, wenn er die Masse etwas gewalttätig definiert als Produkt aus Volumen und Dichtigkeit. Ich meine, die Herren Thomson und Tait müssen ihm nachempfunden haben, wenn sie anmerken, dies sei eigentlich mehr eine Definition der Dichtigkeit als der Masse, und sich gleichwohl mit derselben als einzigen Definition der Masse begnügen. Auch Lagrange, denke ich, müsse jene Verlegenheit und den Wunsch, um jeden Preis vorwärts zu kommen, verspürt haben, als er seine Mechanik kurzer Hand mit der Erklärung einleitete, eine Kraft sei eine Ursache, welche einem Körper eine Bewegung erteilt „oder zu erteilen strebt“, gewiß nicht ohne die logische Härte einer solchen Überbestimmung zu empfinden“ (S. 8). Es ist also nicht nur ein Doppelsinn des Begriffs der Kraft in der Mechanik üblich, sondern auch der Grundbegriff der Masse bleibt unbestimmt. Herz bescheidet sich, nur von „einer logischen Trübung“ zu reden, welche „die Form der Darstellung verdächtig“ mache, und die Widersprüche sollen nur die „unwesentlichen Züge“ des Bildes treffen; um so schärfer ist sein Urteil über die wissenschaftliche Darstellung selbst: sie sei „noch niemals zur wissenschaftlichen Vollendung durchgedrungen“ (S. 10). In der logischen Charakteristik aber, nach welcher Herz verfährt, findet sich ein wichtiger Begriff, mit dem er zumeist operiert: der der Denkgesetze.

Die Zulässigkeit besteht strenggenommen nur in dem Fehlen der Unzulässigkeit. Diese aber besteht in dem Widerspruch gegen „die Gesetze unseres Denkens“. Die Unbestimmtheit dieses Gedankens und Ausdrucks verrät sich schon in dem Pronomen possessivum. Der Logiker der mechanischen Prinzipien begnügt sich hier mit dem behaglichen Tatbestande „unserer“ Denkgesetze. Und so kann man an diesem illustren Beispiel wieder einmal sehen, wie tief eingewurzelt die Ansicht von der bloß negativen Bedeutung der Denkgesetze selbst da ist, wo man sie zu einer positiven in Anspruch nimmt. Denn welcher positivere Wert ließe sich erdenken als derjenige ist, durch den die Begriffe der Kraft und der Masse sich rechtfertigen? Dieser Einwurf führt jedoch über das erste Bild hinaus; wir werden ihn bei den anderen Bildern wieder aufzunehmen haben.

Die positive Bedeutung der Denkgesetze streift Herz ferner bei

der zweiten Frage, indem er das erste Bild auf seine Richtigkeit prüft. Die Richtigkeit sei eine vollkommene, „nach dem ganzen Umfange unserer bisherigen Erfahrung“ (S. 11). „Wir beschränken allerdings unsere Zuversicht auf den Inhalt der bisherigen Erfahrung.“ Und wen eine solche Vorsicht „sinnwidrig“ dünkt, den belehrt Herz dahin, daß „das, was aus Erfahrung stammt, durch Erfahrung wieder vernichtet werden“ könne. Aber er erklärt zugleich, wie jener Empirismus und die Zuversicht, die er einflößt, entstehen und sich behaupten könne: „Jene allzu günstige Meinung von den Grundgesetzen kann also offenbar nur deshalb entstehen, weil in ihnen die Elemente der Erfahrung einigermaßen versteckt und mit den unabänderlichen denknotwendigen Elementen verschmolzen sind.“ Wenn aber eine solche Verschmelzung der logischen Elemente mit denen der Erfahrung möglich ist, so beweist dies einen Zusammenhang der Denk-Elemente, dessen Intimität nicht genügend durch den Ausdruck „versteckt“ bezeichnet wird. Wenn die Latenz gelichtet wird, so muß sich die wirksame, positive Art dieses Zusammenhangs herausstellen. Zunächst zwar könnte es scheinen, als ob die Einschränkung der Richtigkeit der mechanischen Gesetze auf die bisherige Erfahrung höchstens einen Überfluß in der Bedeutung derselben zur Folge habe: „Nicht alle Bewegungen, welche die Grundgesetze zulassen, und welche die Mechanik als mathematische Übungsaufgaben behandelt, kommen in der Natur vor.“ Aber mit diesem Überfluß hängt ein Mangel zusammen: „wir können von den natürlichen Bewegungen, Kräften, festen Verbindungen mehr aussagen, als es die angenommenen Grundgesetze tun“ (S. 12). Dieser Mangel in den Prinzipien führt von der Frage der Richtigkeit zu der der Zweckmäßigkeit hinüber, und zeigt, wie eng beide Gesichtspunkte zusammenhängen.

Diese Frage, bei welcher es sich eigentlich um die transszendentale Methode, nämlich um das Hineindenken der Begriffe in die mittelst ihrer zu konstruierenden Dinge handelt, erörtert Herz wiederum am Begriffe der Kraft. „Die Schwere eines Steines, die Kraft des Armes scheinen ebenso wirklich, ebenso der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich, wie die durch sie erzeugten Bewegungen. Aber wir brauchen nur etwa zur Bewegung der Gestirne überzugehen, um schon andere Verhältnisse zu haben. Hier sind die Kräfte niemals Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung gewesen . . . Nur bei der Ableitung der zukünftigen Erfahrungen



aus den vergangenen treten als Hilfsgrößen vorübergehend die Gravitationskräfte ein, um wieder aus der Überlegung zu verschwinden. Ganz allgemein liegt die Sache so bei der Betrachtung der molekularen Kräfte, der chemischen, vieler elektrischen und magnetischen Wirkungen. Und wenn wir nach reiferer Erfahrung zurückkehren zu den einfachen Kräften, über deren Bestehen wir keinen Zweifel hatten, so werden wir belehrt, daß diese mit überzeugender Gewißheit von uns wahrgenommenen Kräfte jedenfalls nicht wirkliche waren" (S. 14). So laufen die Kriterien der Richtigkeit und der Zweckmäßigkeit zusammen. Wo Kräfte fehlen, da werden andere substituiert, welche fehlen sollten. „Manche Eigenschaften der natürlichen Bewegungen werden in der Mechanik nicht berücksichtigt; viele Beziehungen, welche die Mechanik betrachtet, fehlen wahrscheinlich in der Natur" (S. 16). Und es ergibt sich, daß alle methodischen Mängel der Mechanik auf dem ersten Fehler in der Aufstellung des Kraftbegriffes beruhen: daß vor der Bewegung die Kraft als Ursache der Bewegung angenommen wird.

Das zweite Bild, das Herz von der Mechanik entwirft, stellt sich auf den Standpunkt des Grundgesetzes, welches seit der Mitte des Jahrhunderts die Physik beherrscht. Während bis dahin als letztes Ziel der Physik galt die Rückführung der Naturerscheinungen auf Fernkräfte zwischen den Atomen der Materie, so ist das letzte Ziel der modernen Physik die Rückführung der Erscheinungen auf die Gesetze der Energie-Verwandlung. Der Begriff der Kraft tritt zurück gegen den Begriff der Energie. Die Grundbegriffe, von denen dieses Bild der Mechanik ausgeht, sind Raum, Zeit, Masse und Energie. Aber der logische Charakter der Energie unterscheidet sich zunächst nicht beträchtlich von dem der Kraft. Herz drückt diese Disposition seiner Gedanken in der Unterscheidung aus: „Zwei derselben haben einen mathematischen Charakter: Raum und Zeit; die beiden anderen, Masse und Energie, werden eingeführt als in gegebener Menge vorhandene, unzerstörbare und unwahrnehmbare physikalische Wesenheiten" (S. 18). Bei diesem Begriffe der physikalischen Wesenheit setzt seine Kritik ein, aber sie versteckt diesen Angriffspunkt, um vorerst die Vorteile, die sich dabei ergeben, ausmalend anzuerkennen. Der „eigentliche" Grund, „aus welchem die Physik es heutzutage liebt, ihre Betrachtungen in der Ausdrucksweise der Energielehre zu halten," ist der, daß sie die Vorstellung von den Atomen auf diese Weise am besten vermeidet, die keineswegs geeignet

sei: „als bekannte und gesicherte Grundlage mathematischer Ideen zu dienen.“ Indem die Energie den Begriff dieses Atoms ausschaltet, scheint sie nicht nur den Begriff der Kraft zu korrigieren, sondern zugleich den der Masse zu ersetzen. Aber in dem Konflikt mit diesem Begriffe beginnen die Nachteile des Energie-Bildes.

Wir beschränken uns auf den Bericht über diejenigen Nachteile, welche die logische Zulässigkeit betreffen. „Mehrere ausgezeichnete Physiker versuchen heutzutage, der Energie so sehr die Eigenschaften der Substanz zu leihen, daß sie annehmen, jede kleinste Menge derselben sei zu jeder Zeit an einen bestimmten Ort des Raumes geknüpft und bewahre bei allem Wechsel desselben und bei aller Verwandlung der Energie in neue Formen, dennoch ihre Identität“ (S. 25, f.). In der Kollision des Begriffs der Energie mit dem der Substanz versteckt sich die mit dem der Masse.

Und diese Kollision steigert sich, wenn die eigentliche Tendenz des Energiebegriffes in der Unterscheidung der Energiearten zur Erwägung kommt. „Eine besondere Schwierigkeit muß auch von vornherein der Umstand bereiten, daß die angeblich substanzartige Energie in zwei so gänzlich verschiedenen Formen auftritt, wie es die kinetische und die potentielle Form sind. Die kinetische Energie bedarf im Grunde an sich keiner neuen Grundbestimmung, da sie aus den Begriffen der Geschwindigkeit und der Masse abgeleitet werden kann; die potentielle Energie hingegen, welche eine selbständige Feststellung fordert, widerstrebt zugleich jeder Definition, welche ihr die Eigenschaften einer Substanz beilegt . . . Endlich kann der Inhalt eines physikalischen Systems an einer Substanz nur abhängen von dem Zustande des Systems selbst; der Inhalt gegebener Materie an potentieller Energie aber hängt ab von dem Vorhandensein entfernter Massen, welche vielleicht niemals Einfluß auf das System hatten“ (S. 26). Es sei daher zum mindesten eine „offene Frage“, ob sich dieses Bild „in logisch einwandfreier Form“ entwickeln läßt.

Hierbei macht nun aber Herz wichtige methodologische Bemerkungen, welche die Kraft und Klarheit seines philosophischen Gewissens bezeugen, und zugleich ihre Fruchtbarkeit für die Arbeit dieses glücklichen Physikers bekunden. Er knüpft diese Betrachtungen, die wie Bekenntnisse und Mahnungen erscheinen, an metaphysische Bedenken gegen das Hamilton'sche Prinzip. Die Antwort, welche die „heutigen Physiker“ auf derartige Angriffe bereit halten,

sei: „daß die Physik darauf verzichtet habe und es nicht mehr als Pflicht anerkenne, den Ansprüchen der Metaphysik gerecht zu werden . . . . Kein Bedenken, welches überhaupt Eindruck auf unseren Geist macht, kann dadurch erledigt werden, daß es als metaphysisch bezeichnet wird; jeder denkende Geist hat als solcher Bedürfnisse, welche der Naturforscher metaphysische zu nennen gewohnt ist . . . . Freilich können wir von der Natur nicht a priori Einfachheit fordern, noch auch urteilen, was in ihrem Sinne einfach sei. Aber den Bildern, welche wir uns von ihr machen, können wir als unseren eigenen Schöpfungen Vorschriften machen. . . . Eine andere Äußerung derselben Überzeugung ist der in uns erwachende Wunsch, von dem äußeren Verständnisse eines derartigen Gesetzes zu einem tieferen und eigentlichen Sinn vorzudringen, von dessen Vorhandensein wir überzeugt sind“ (S. 27, f.). Dieser Wunsch ist es, der ihn zu dem Entwurf eines dritten Bildes antrieb.

Halten wir vor der Betrachtung dieses dritten Bildes den Gedanken fest, daß die Beleihung der Energie mit „dem Charakter der Substanz“ der Umstand war, in welchem die wahren logischen Schwierigkeiten des zweiten Bildes ihren Grund hatten, während die Vermeidung des Atombegriffes den hauptsächlichsten Vorzug dieses Bildes ausmachte. Was ist aber der Atombegriff anderes als eine Fassung des Substanzbegriffes? So stehen wir in den Kollisionen des philosophischen Grundproblems, des Grundbegriffes des Seienden bei diesem zweiten Bilde. Das dritte Bild wird dieser Vermischung von Energie und Substanz ausweichen. Welchen Weg wird es dazu einschlagen? Gibt es die Energie auf, so läuft es Gefahr, in den Kraftbegriff des ersten Bildes zurückzufallen, welches die Kraft als Ursache annahm und sie damit zur Materie machte. Gibt es dagegen die Masse auf, so droht ihm das Schicksal des zweiten Bildes, für die Energie die Massen=Substanz erschleichen zu müssen.

Eine andere mögliche Frage wäre vielleicht: ob etwa sowohl der Begriff der Masse, wie der der Energie, durch einen einfacheren Begriff ersetzbar wären, um der Kollision von Kraft und Masse endgültig zu begegnen. Diese Möglichkeit erörtert und erwähnt Hertz nicht. Er befördert sie aber, und unterstützt sie durch seine eigenen Aufstellungen.

Das dritte Bild, das seiner eigenen Mechanik, geht von nur „drei unabhängigen Grundvorstellungen“ aus: Zeit, Raum und Masse (S. 32). Diese drei Grundbegriffe seien „Gegenstände der

Erfahrung“ (S. 29). „Ein vierter Begriff, wie der Begriff der Kraft oder der Energie ist als selbständige Grundvorstellung beseitigt.“ „Ganz ohne Erfas“ könne sie freilich nicht bleiben. Er sucht die entstehende Lücke auszufüllen durch die Hypothese: „daß die Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt größer sein muß, als die Mannigfaltigkeit der Welt, welche sich unseren Sinnen unmittelbar offenbart“ (S. 30). „Wollen wir ein abgerundetes, in sich abgeschlossenes, gesetzmäßiges Weltbild, so müssen wir hinter den Dingen, welche wir sehen, noch andere, unsichtbare Dinge vermuten, hinter den Schranken unserer Sinne noch heimliche Mitspieler suchen.“ In den beiden ersten Bildern waren die Begriffe der Kraft und der Energie „Wesen einer eigenen und besonderen Art.“ Das dritte Bild will diese „Wesen“ ablehnen. „Wir können zugeben, daß ein verborgenes Etwas mitwirke, und doch leugnen, daß dieses Etwas einer besonderen Kategorie angehöre.“ Herz bedient sich hier in der Kategorie eines Terminus des Kantischen Systems; aber wohl ohne die Absicht terminologischer Genauigkeit.

Weder Masse noch Kraft sind bei Kant als Kategorien bezeichnet: weshalb hat Kant diese wichtigsten Grundbegriffe der Mechanik nicht als Kategorien ausgezeichnet, obwohl die ganze Kategorienlehre sich um sie dreht? Die Kraft könnte in der Kausalitäts-Kategorie genugsam anerkannt scheinen; warum aber ist die Masse nicht bedacht? oder sollte sie in der Substanz anerkannt sein? Die Beleihung der Energie mit dem Charakter der Substanz war für Herz das Anstößige im zweiten Bilde. Vielleicht war ihm auch die Auszeichnung der Kausalität als Kategorie schon anstößig bei seiner Tendenz, die Energie als Grundbegriff abzulehnen; vielleicht witterte er hinter dieser Kategorie die der Substanz.

Bei der Absicht, die verborgene, die heimliche Mitspieler-Masse nicht zu einer „besonderen Kategorie“ zu machen, ist kein terminologischer Gegensatz gegen die Kantische Kategorienlehre gemeint, sondern lediglich der Widerspruch gegen die besonderen „Wesen“ von Kraft und Energie. „Es steht uns frei anzunehmen, daß auch das Verborgene nichts anderes sei als wiederum Bewegung und Masse, welche sich von der sichtbaren nicht an sich unterscheidet, sondern nur in Beziehung auf uns und auf unsere gewöhnlichen Mittel der Wahrnehmung. Diese Auffassungsweise ist nun eben unsere Hypothese“ (S. 30). Zu „uns“ wird hier nur die Wahrnehmung zugerechnet; ist aber etwa die mit nicht „ge-

wöhnlichen Mitteln“ operierende Wahrnehmung dadurch schon — Denken?

Für den logischen Charakter dieser Hypothese ist es wichtig zu beachten, daß das „Etwas“ nicht schlechthin Masse genannt wird, sondern Masse und Bewegung. Mithin ist Bewegung das Bestimmende an dem neuen Massenbegriff. Die verborgene Masse führt mithin auf einen feineren Begriff der Bewegung. Übersieht man diesen Zusammenhang, so könnte vielleicht für einen Moment der ungeheuerliche Verdacht auftauchen, daß hier wieder ein erleuchteter Geist aus spekulativer Neigung auf den Abweg des Mystizismus geraten sei, die Schranken der Wahrnehmung überspringe, und ein übersinnliches Etwas zur Masse mache. Wenn aber Bewegung und Masse vielmehr offenbar ein *εν δια δύοιν* bilden, so kann die neue Masse nur der physikalischen Bewegung angehören, bei welcher sogleich an die Bewegung der Differential-Gleichungen gedacht wird, und nicht in erster Linie an die, welche wir wahrnehmen und vornehmen. „Wir nehmen also an, daß es möglich sei, den sichtbaren Massen des Weltalls andere denselben Gesetzen gehorchende hinzuzudichten, von solcher Art, daß dadurch das Ganze Gesetzmäßigkeit und Verständlichkeit gewinnt.“ „Dieselben“ Gesetze aber, denen auch die unsichtbaren Massen gehorchen müssen, sind jedoch die Bewegungsgesetze. „Was wir gewohnt sind als Kraft und als Energie zu bezeichnen, ist dann für uns nichts weiter als eine Bewegung von Masse und Bewegung, nur braucht es nicht immer die Wirkung grobsinnlich nachweisbarer Masse und grobsinnlich nachweisbarer Bewegung zu sein“ (S. 31). Daher darf Herz ohne Paradoxie diese seine Theorie eine dynamische nennen, obwohl er Kraft und Energie eliminiert, und nicht eine mechanische, obwohl er die Masse beibehält. Er bezeichnet demgemäß als das Neue seiner Bewertung der Hypothese nach Maxwell, Thomson und Helmholtz: daß, während Jene die geheimnisvollen Kräfte der Mechanik eliminieren, er ihren Eintritt verhindere.

Diesen rein dynamischen Sinn seines Massenbegriffs stellen die Umrisse des neuen Bildes dar. Er unterscheidet zwar den physikalischen Inhalt seines Bildes von der mathematischen Form desselben (S. 34). Aber da es sich bei diesem physikalischen Inhalt um die Verknüpfung von Raum und Masse handelt, so kommt es zum mindesten auf geometrische Bestimmungen an, denen, da die Masse ein Wechsel-

Begriff der Bewegung ist, Bestimmungen der Infinitesimal-Geometrie sich anschmiegen müssen. So entsteht der Begriff der geradesten Bahn für die Bewegung des materiellen Systems, und in ihm das Grundgesetz des neuen Bildes. Aus dieser infinitesimalen Fassung der neuen Bewegung ergibt sich die Möglichkeit einer neuen Bestimmung für den „mathematischen Hilfsausdruck“ der Kraft, als „das nur gedachte Mittelglied zwischen zwei Bewegungen“ (S. 34). Hier ist ein neuer Begriff eingetreten in dem Ausdruck: „nur gedacht“. Während sonst das neue Etwas nur negativ bezeichnet wird als „nicht wahrnehmbar“, wird es hier positiv als „gedacht“ bezeichnet. Worin aber besteht die positive Kraft dieses Gedachtwerdens? Diese Frage wird nicht gestellt.

Es ist nun aber charakteristisch, daß bei der Diskussion der mathematischen Form, welche Herz dem physikalischen Inhalt gibt, vornehmlich doch ein logisches Problem von ihm erörtert wird. „Das wesentliche Merkmal der benutzten Terminologie besteht nun darin, daß sie gleich von vorherein ganze Systeme von Punkten vorstellt und in Betracht zieht, nicht aber jedesmal von den einzelnen Punkten ausgeht.“ Dieser Begriff des Systems wird sodann auch als Ursprung für den Begriff der Bahn bezeichnet, somit auch für den des Bahnelements, in welchem Größe und Richtung die analytisch und synthetisch definierbaren Merkmale sind. So erscheint der Begriff des Systems als Voraussetzung für die fundamentalsten Begriffe der Analysis.

Und Herz ist sich dessen bewußt, daß er eine fundamentale Voraussetzung hiermit einführt. Auf den Einwand, daß seine so erzielte Einfachheit künstlich, und das soll heißen unnatürlich sei, erwidert er: „daß man vielleicht mit mehr Recht die Betrachtung ganzer Systeme für das Natürliche und Naheliegende halten könne als die Betrachtung einzelner Punkte. Denn in Wahrheit ist uns das materielle System unmittelbar gegeben, der einzelne Massenpunkt eine Abstraktion; alle wirkliche Erfahrung wird unmittelbar nur an Systemen gewonnen, und die an einfachen Punkten möglichen Erfahrungen sind daraus durch Verstandeschlüsse abgezogen“ (S. 37). Es ergibt sich aber hieraus wiederum, daß der Begriff der Masse bei Herz der Begriff eines Bewegungssystems ist, und daß seine Masse, sein Grundbegriff des Seienden nicht an das Punkt-Atom, sondern an die Bewegung von Punkten und den vorausgesetzten Zusammenhang dieser Punkte anknüpft.

Eine solche im reinen Denken begründete mathematische Formulierung strebt Herz an, und ihretwegen verwirft er die übliche, für metaphysisch geltende Teleologisierung, von der er das Gauß'sche Prinzip des kleinsten Zwanges befreit, um den Ausdruck „ehrlicher und wahrer“ zu machen (S. 38). Diese Ablehnung der falschen Teleologie ist um so wichtiger, als er die echte anerkennt, indem er die Grenzen der Mechanik gegenüber den Fragen der Biologie mit begrifflicher Bestimmtheit absteckt, wenngleich größere Deutlichkeit dem wiederauftauchenden Neo-Vitalismus gegenüber wünschenswert wäre. (Vergl. S. 45, f.)

Auf diesen Begriff des Systems von Punkten bezieht sich auch die Erörterung über die logische Zulässigkeit dieses Bildes. „Ich lege auf diesen Vorzug der Darstellung das größte Gewicht, ja einzig Gewicht“ (S. 39), nämlich daß sie „selbst strengen Anforderungen“ genügen könne. Unter den möglichen Einwänden dagegen will er nur den besprechen, daß die Physiker in seinem Begriffe der starren Verbindungen eine *petitio principii* finden könnten: daß damit schon Kräfte „und zwar heimlicher und deshalb unerlaubter Weise eingeführt seien“ (S. 40). Er antwortet: „Eure Behauptung ist allerdings richtig für die Denkweise der gewöhnlichen Mechanik, aber sie ist nicht richtig, unabhängig von dieser Denkweise.“ Und was ist der letzte Sinn der neuen Denkweise? „Gesezt wir finden, auf welche Weise auch immer, daß der Abstand zweier bestimmter punktförmiger Massen zu allen Zeiten und unter allen Umständen derselbe bleibt, so können wir dieser Tatsache Ausdruck verleihen, ohne andere räumliche Vorstellungen zu benutzen, und die ausgesagte Tatsache hat als Tatsache für die Voraussicht zukünftiger Erfahrung und für alle anderen Zwecke ihren Wert unabhängig von einer etwaigen Erklärung, welche wir besitzen oder nicht besitzen.“ Durch die Hinzunahme der Kraft werde das Verständnis dieser Tatsache nicht verbessert.

Wie finden wir aber die Tatsache solcher Äquivalenz? Etwa unmittelbar in der sogenannten sinnlichen Wahrnehmungs-Erfahrung? Oder finden wir sie vielmehr erst, nachdem wir sie im Denken entworfen und festgelegt haben? „Bei der Suche nach den wirklich starren Verbindungen wird sie vielleicht zu der Welt der Atome hinabzusteigen haben, aber diese Erörterungen sind hier nicht am Platze, sie berühren nicht mehr die Frage, ob es logisch zulässig sei, feste Verbindungen unabhängig von und vor den Kräften zu behandeln“ (S. 41).

Indessen ist die bewiesene logische Zulässigkeit in dem vorausgesetzten Begriffe des Systems bewiesen, und zwar gegen die Unnatürlichkeit des Punktbegriffs. Mithin ist sie nicht nur die sogenannte Widerspruchsfreiheit; sondern sie bewährt sich und besteht in der positiven Kraft eines wissenschaftlichen Grundbegriffs. Diese positive Bedeutung, welche er tatsächlich seinem methodischen Begriffe der logischen Zulässigkeit beilegt, hat Herz nicht unterschieden von der sogenannten formalen, ableitenden, und während er den Unterschied anwendet, hat er ihn nicht bestimmt. Diese Unterlassung hat zur Folge, daß die Gründe weder für die Ausscheidung des Kraftbegriffs und des Energiebegriffs, noch für die Auszeichnung des Massenbegriffs zu voller Klarheit gediehen sind.

Und doch ist überall diese positive Bedeutung des Denkens nicht nur berührt, sondern in den Mittelpunkt des ganzen Systems gerückt. Man kann dies besonders deutlich erkennen bei der Erörterung über die Richtigkeit des Bildes. Hier handelt es sich um eine bestimmte mathematische Beschränkung der möglichen Zusammenhänge der Natur. „Mit mehr Recht können wir, wie mir scheint, als Grund unserer Überzeugung anführen, daß alle Verbindungen eines Systems, welche aus dem Rahmen unserer Mechanik heraustreten, in dem einen oder in dem anderen Sinne eine unstetige Aneinanderreihung seiner möglichen Bewegungen bedeuten würden, daß es aber in der That eine Erfahrung allgemeinsten Art sei, daß die Natur im Unendlichkleinen überall und in jedem Sinne Stetigkeit aufweise, eine Erfahrung, die sich in dem alten Satze „natura non facit saltus“ zu fester Überzeugung verdichtet hat. Ich habe deshalb auch im Texte Wert darauf gelegt, die zugelassenen Verbindungen allein durch ihre Stetigkeit zu definieren“ (S. 43, f.). Ausdrücklich erscheint so das Gesetz der Stetigkeit, welches das Gesetz des Unendlichkleinen ist, als eine „Erfahrung allgemeinsten Art“. Aber daß diese allgemeinste Art der Erfahrung, die doch nach Herz' eigenen Grundgedanken nicht die der sinnlichen Materie sein kann, im reinen Denken erzeugt wird, das ist nicht hervorgehoben, und dadurch ist der allgemeine Charakter des neuen Erfahrungsbegriffs der Masse nicht zu deutlicher und einfacher, nicht zur hinreichenden logischen Bestimmung gelangt.

Wir haben in den bisherigen Erwägungen bemerken können, daß es sich um zwei Ausdrücke handelt, an welche selbst die tiefste wissenschaftliche Formulierung sich gleichsam anklammert: der eine



bezeichnet das Sinnliche, der andere das Gedachte. So alt diese Gegensätze sind, so unwandelbar scheinen sie, so genau ist auch die moderne Spekulation an sie gebunden. Das Sinnliche soll bekämpft und entsetzt werden; denn es ist auch nicht einmal für die gewöhnlichen Vorstellungen der Masse, der Bewegung und der Kräfte der Natur der zutreffende Ausdruck. „Auch das muß zugegeben werden, daß die Mitwirkung verborgener Massen . . . gerade der gewöhnliche Fall der Probleme des täglichen Lebens und der Technik ist“ (S. 47). Die unbestrittene Souveränität der Sinnlichkeit desorientiert nicht allein in dem Begriffe der Masse, sondern auch in dem der Kraft, und nicht minder selbst in dem der Energie, bei welcher die Belehnung mit einer Substanz-Wesenheit sich auch als ein Rest des Materialismus entlarven ließ. Wegen dieses Schiffbruchs der Energielehre ging das dritte Bild zum Massenangriffe zurück, nur nicht zu dem der sinnlichen Masse.

Ausdrücke, die dabei teils unterliefen, teils mit Nachdruck betont wurden, könnten schon die terminologische Mangelhaftigkeit dieser Bestimmungen dartun. „Grob sinnlich“ hieß es; feinsinnlich also könnte die neue Masse bleiben? Und welches Merkmal scheidet das Feine von dem Groben in dem Gattungsbegriffe der Sinnlichkeit, der sonach erhalten bleiben zu sollen scheinen könnte? Und ferner, den Ausdrücken „verborgene Masse“ und „verborgene Bewegung“ soll durch Helmholtz „die Geltung technischer Ausdrücke im Deutschen verliehen“ worden sein (S. 31). Ist nicht hier aber eine negative Bestimmung mit einer ganz exzessiven Kompetenz ausgestattet? Ist das Verborgene nur das Nicht-Wahrnehmbare, oder etwa auch das Nicht-Denkbar? Wenn es aber, wie es der Fall ist, nur das Erstere ist, bezüglich des Denkmittels aber es nicht nur das Denkbare, logisch Zulässige sein soll, sondern vielmehr dasjenige ist, was gedacht werden muß, nicht nur gedacht werden kann, — folgt dann nicht, daß der andere Ausdruck, den die neue Denkweise nicht vermeidet, in seiner großen positiven Bedeutung tiefer zu ergründen und in der Richtung seiner Leistung neu zu beleuchten ist?

Oder könnte es die wahre Meinung sein, daß die Masse nur negativ bestimmt werden sollte, wie es den abschreckenden Anschein haben könnte, als ob die Begriffe der Kraft und der Energie abgelehnt würden, weil und sofern eine „Art von Substanz“ mit ihnen verknüpft wird, nicht aber nur, weil sie als „Wesen“ von besonderer Art gedacht werden? Dann würden Diejenigen im Rechte bleiben,

welche an der Energielehre festhalten. Aber es wäre dann ja ganz unerklärlich, wie Herz den Begriff der Masse festhalten konnte, in dem die Substanz doch ganz verdichtet ist. Der Anstoß, der an der Substanz genommen wird, kann uns auf die rechte Fährte bringen. Vielleicht wird in dem Begriffe der Substanz schon zuviel vorweggenommen; vielleicht könnte in dem Begriffe der Substanz etwa der Begriff der ponderablen Materie schon mitgedacht werden. Vielleicht ist es erforderlich, mit einem Begriffe anzufangen, welcher noch elementarer als der der Substanz ist, und gerade dadurch den Definitionen der Masse, der Kraft und der Energie zur Grundlage dienen kann.

Es kann fraglich sein, wie man diesen eigentlichsten Anfangsbegriff bezeichnen, oder welchen der von den Griechen, den klassischen Lehrmeistern der wissenschaftlichen Wahrheit, überkommenen Begriffe man dafür aus- und umprägen soll; aber es kann nicht zweifelhaft sein, welchem in der Wissenschaft wirksamen Begriffe diese logische Beleuchtung zu Teil werden muß. Es muß derjenige Grundbegriff der neueren Mathematik sein, der zugleich der Grundbegriff der neueren Mechanik ist. Dieser Tatbestand, daß der Grundbegriff der Analysis in seinem logischen Werte zugleich der Grundbegriff der Mechanik ist, ist noch nicht zur logischen Einsicht und Anerkennung gekommen. Man streitet bei den Grundbegriffen der Mechanik, ob die Masse oder die Kraft oder die Energie zu wählen sei, aber man vergißt, daß bei allen Dreien derjenige mathematische Grundbegriff mit vorausgesetzt ist, ohne den die neueren Erwägungen gar nicht angestellt werden könnten; wie auch er selbst erst in den mechanischen Grundbegriffen zur konkreten Definition gelangt ist.

Bei den Schwierigkeiten, welche die Begriffe der Mechanik umgeben, handelt es sich um die Schwierigkeiten, mit welchen der Begriff des Differentials behaftet ist. Und wenn es sich bei dem Problem der mechanischen Grundbegriffe in erster Linie um die logische Zulässigkeit handeln soll, so ist es genauer vielmehr als das Haupt- und Grundproblem der Logik zu bezeichnen: daß sie den Begriff des Differentials in seiner zentralen methodischen Bedeutung klarstelle.

An dieser Stelle darf ich die Versuche erwähnen, welche ich selbst im Laufe dieser Jahre veröffentlicht habe, um die Schwächen der bisherigen Darstellungen des Idealismus, auch der von Kant

selbst zu verbessern, und durch eine neue Begründung des fundamentalsten und instrumental wichtigsten Begriffs der mathematischen Naturwissenschaft die Ansprüche des Realismus zu befriedigen, bei radikaler Beseitigung der materialistischen Auffassung. Es sind dies die Schriften „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik“ (1883) und „Kants Theorie der Erfahrung“, 2. Aufl. (1885).

Ich konnte und kann hier nur die Tendenz dieser Arbeiten im Zusammenhang der hier erwogenen Probleme kennzeichnen, und ich muß mich dabei um so mehr der Kürze besleißigen, als die inzwischen versuchte Weiterführung dieser Ansichten auch die anderen Grundbegriffe des Systems in ihrer methodischen Bedeutung verändert hat. Die Revision betrifft auch den Begriff des Raumes, der in dem Problem der Fernkräfte schon bei Faraday eine besonders schwierige Rolle spielt. Inzwischen sind meine Überlegungen zu einem Abschluß gebracht worden in dem Buche, welches zugleich mit der Publikation dieser „Einleitung“ in 2. Auflage erscheinen wird: „System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis.“ (1. Auflage 1902).

Für die logische Legitimation des Differentialbegriffs habe ich den Grundbegriff der Realität ausgezeichnet. Ich verweise zugleich auf die Schrift von D. Gawronski: „Das Urteil der Realität“ (1910). Realität ist das Problem, welches in den Begriffen der Masse, der Kraft und der Energie die Schwierigkeiten bereitet, denen die Infinitesimal-Methode beizukommen hat. Die Überwindung der Schwierigkeiten gelingt, wie sie auf dem Boden der Mathematik überhaupt nur gelingen kann. Das letzte Remedium, das äußerste Machtmittel ist dort die Definition. Die Axiome, die Prinzipien und wie man sonst noch die letzten Gerechtfame der forschenden Vernunft nennen mag, sie gehen letztlich alle auf die Instanz der Definition zurück. Die Definition aber ist das unmittelbare, das unbestreitbare Zeugnis und Erzeugnis des souveränen Denkens. Das Denken ist es, welches den Anspruch zu bezeichnen und kraft der Bezeichnung zu begründen hat, den man in der verborgenen Masse, Bewegung und Kraft erhebt. Die Naiven, welche ἀπὸς χροῦν, wie Platon sagte, das Seiende fassen möchten, sind noch immer nicht ausgestorben. Zu ihrer Überwältigung genügen alle die negativen Ausdrücke nicht, die seit dem  $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$  an der Materie versucht worden sind. Helfen und zureichend helfen kann hier nur das Selbstbewußtsein des Denkens: daß es allein

zuständig sei, das Seiende zu bestimmen, und als Seiendes zu beglaubigen. Von den vielen Ausdrücken, mit denen allein schon im Felde der Logik das Seiende benannt wird, ist der der Realität dadurch unterschieden, daß er auf die Selbständigkeit des Seienden hinzielt, während sowohl die Substanz, wie vollends die Wirklichkeit nicht nur eine Beziehung zu einem anderen Begriffe einschließen, sondern in solcher Relationsbestimmung ihre eigene Kraft und Bedeutung haben. Die Realität dagegen bezeichnet und will bezeichnen dasjenige, was an und für sich ohne Rücksicht auf Gliederung und Anordnung mit und zu Anderem als seiend und nur als seiend gedacht werden soll.

Eine solche Selbständigkeit des Seienden wird allein legitimiert durch den Begriff des Ursprungs. Wenn irgend ein Begriff der logischen Charakteristik bedarf, und sie herausfordert, so ist es der des Ursprungs. Denn wie könnte die Identität mich interessieren bei einem Denkerzeugnis, wenn nicht vorher der Ursprung desselben mir aufgedeckt und die reine Ableitung aus dem Ursprung gesichert wäre? Die Sache liegt nun aber für die Logik nicht so, daß sie über die Anerkennung dieses Problems streiten dürfte; sondern sie muß diese Anerkennung als ihre unausweichliche und fundamentalste Aufgabe anerkennen, — wenn anders sie Logik der Wissenschaft sein will. Seit dem 17. Jahrhundert wurzelt die Wissenschaft in demjenigen Begriffe, welcher in der Sprache der Mathematik demselben Problem dient und denselben Gedanken definiert. Oder wäre es ein anderer: wo ist dann in den Aufstellungen der modernen Logik der Ort, an dem sie den Grundbegriff des Differential's mit angeblich anderer Bedeutung behandelt?

Alle weiteren Merkmale und Leistungen, welche mit dem Problem der Realität kompliziert sind, lassen sich aus dem Begriffe des Ursprungs ableiten. Was für die Kraft und die Masse von Seiten der Substantialität zu leisten ist, das muß der Ursprungsbegriff der Realität herzugeben vermögen. Man darf dabei weder eine „Art von Substanz“, nämlich von „Wesen besonderer Art“ argwöhnen, noch bedarf es der anderweiten Herbeiziehung der Substanz, wodurch der Begriff der Realität nur zu einem Relationsbegriffe der Variabilität herabgedrückt würde. Es ist dies die Abschwächung, durch welche R. Laßwitz in seinem ausgezeichneten Werke „Die Geschichte der Atomistik“, zwei Bände (1890), die Zustimmung, mit der er meine Theorie unterstützt, zugleich wieder beeinträchtigt hat. Die unge-

gründete Wesenheit wird entwertet und entwurzelt. Das Verborgene wird enthüllt und festgelegt. Die Realität ist das Reale in der Masse, der Kraft und der Energie: die Realität des Unendlichkleinen.

Oder gibt es andere Mittel, das Reale auch nur zu bezeichnen, geschweige zu begründen, sei es für den Newtonianer der Masse und der Kraft, sei es für den Energetiker, sei es endlich für den Dynamiker der elektrischen Masse? Gibt es ein anderes Mittel als das Differential? Im Infinitesimalen liegt nicht allein der Ursprung der Größe, sondern ebenso sehr der des Seienden selbst, der des Realen; denn auch nur um diesen zu fassen, dient es am letzten Ende als Ursprung der Größe. Wie die Masse aus der Bewegung, so soll aus der Größe im letzten Grunde nur das Reale selbst erzeugt werden.

Es ist in hohem Grade lehrreich, orientierend und bestätigend, daß in einem Buche, welches die systematische Kritik der mechanischen Grundbegriffe mit der Untersuchung ihrer geschichtlichen Entwicklung verbindet, die Grundlage der modernen Physik mit demselben Namen der mathematischen Methodenlehre bezeichnet worden ist. Max Planck bezeichnet in seiner Preisschrift „Das Prinzip der Erhaltung der Energie“ (1887) die Frage als die prinzipielle, vor der alle anderen zurücktreten müssen: ob dem Zwischenmedium die vollständige Vermittlung der Fernwirkung zu übertragen sei. Und welchen Namen wählt er für die jenem Problem entsprechende Theorie? „In Ermangelung eines kurzen passenden Namens für diese Theorie werde ich mir im folgenden erlauben, dieselbe als Infinitesimal-Theorie zu bezeichnen“ (a. a. O. S. 244). „Wenn die Infinitesimal-Theorie sich also bestätigt, so ist damit zugleich ein allgemeines neues Naturgesetz erwiesen, nämlich das Gesetz, daß alle Veränderungen, die in und an irgend einem materiellen Element vor sich gehen, vollständig bestimmt sind durch die augenblicklichen Vorgänge innerhalb und an der Grenze des Elements. Es versteht sich, daß dieser Satz tief hineingreift in das Wesen und die Wirkungsweise aller Naturkräfte“ (S. 244). Aber auch die Herkunft der Infinitesimal-Theorie aus dem Denken wird indirekt wenigstens von Planck anerkannt. „Und zwar ist es offenbar zunächst von größter Wichtigkeit, das Wesen dieser Theorie vollkommen zu trennen von allen Hypothesen, mit denen man der Anschauung zu Hilfe kommt, die aber mit der Theorie an und für sich nichts zu tun haben. Die Schwierigkeiten, welche dabei unserem Vorstellungsvermögen erwachsen können, kommen durchaus nicht in Betracht“ (S. 245 f.).

So ist denn hiermit die Infinitesimal-Theorie als das Prinzip und Fundament der neueren theoretischen Physik von einem jener Lehre angehörigen Forscher anerkannt.

Inzwischen hat nun A. Einstein den idealistischen Gedanken zu schärferer Durchführung gebracht, indem er die Masse überhaupt abhängig macht vom Energiegehalt, ferner aber auch die schwere Masse auf die träge zurückzuführen sucht, indem er beide in dieselbe quantitative Beziehung setzt, endlich aber das Fizeausche Experiment dahin deutet, daß, während Lorenz den Äther als ruhend annahm, Einstein den Äther als eine Art der Materie überhaupt fallen läßt. Dies ist die große Tat Einsteins, die ihm in der Geschichte des Idealismus seine feste Stelle, und zwar an einem Wendepunkte sichert. Über seine Charakteristik von Raum und Zeit wird die weitere Forschung abzuwarten sein, bevor ein logisches Urteil eingreifen darf; aber durch die Verwerfung des Äthers wird dem Problem der Materie das schwerste Hemmnis entzogen. Die Auskunft, daß die Materie in ihrem letzten Urgrunde unsichtbar sei, genügt jetzt nicht mehr: mit der Unsichtbarkeit wird auch die Existenz selbst aufgegeben. Was bleibt denn nun aber als letzter Seinsgrund übrig? So würde heute Boltzmann vielleicht auch Einstein fragen, wie er die Energetiker so gefragt hat.

Einstein scheint bis jetzt diesen Spekulationen sich noch nicht selbständig zugewandt zu haben; er beruft sich für diese Frage auf Bland. Bei Bland aber ist es wiederum charakteristisch, daß er immer nur die Frage stellt nach „den unveränderlichen Bausteinen, aus denen das physikalische Weltgebäude zusammengesetzt ist“. Für ihn kommt mithin nur die Unveränderlichkeit der Bausteine in Frage; in ihr allein sieht er „das eigentlich Substantielle“. Sollte die Substanz indessen in der Tat nichts anderes als die Unveränderlichkeit zu bedeuten haben, so wäre damit nur bewiesen, daß die Substanz nicht die letzte Station bilden kann in der Reihe der Fragen nach dem Urgrunde des Seins. Wir würden dann eben von der Substanz auf die Realität zurückzugreifen haben.

Blands Antwort lautet genau nach seiner Fragestellung: „Die unveränderlichen Elemente des auf dem Relativitätsprinzip basierten Systems der Physik sind die sogenannten universellen Konstanten, vor allem die Lichtgeschwindigkeit im Vacuum“ usw. Wie die Frage, so ignoriert die Antwort das Problem derjenigen Elemente, die den ersten reinen Grund des Seins definieren. Er kann durch die Unver-

änderlichkeit nicht ersetzt werden. Die Unveränderlichkeit kann ihm nur unter der unerläßlichen Voraussetzung zu statten kommen, daß über seine fundamentale Reinheit kein Zweifel bestehen kann. So sehen wir auch hier die Substanz an die erste Stelle gesetzt, während ihr nur die zweite zukommt, die erste aber allein und ausschließlich der infinitesimalen Realität eingeräumt werden muß, welche für die Mechanik zur intensiven Realität ausreift. Aber die Geschichte der theoretischen Physik wird bei ihrer strengen Ausbildung der mechanischen Prinzipien sicherrlich auf die Vorbedingung derselben, die in der Analysis gelegen ist, eindringen müssen, und damit die realisirende Kraft des Idealismus in letzter Instanz sicherstellen.

Der Weg der Forschung führt sicher und unverrückt zum Idealismus; an der Wurzel der physikalischen Begriffe wird der Materialismus vernichtet, und die Mathematik ist es, welche die Befreiung herbeiführt und als eine dauernde verbürgt. Die alte platonische Verbindung zwischen Philosophie und Mathematik bewährt sich in ihrer ewigen Kraft; die mathematischen Ideen erweisen sich wiederum als das Muster der Ideen und bieten sich der Grundfrage der Philosophie zur Lösung dar, der Frage: was ist Wissenschaft?

Dürfen wir von hier aus einen Vorblick in die nächste Zukunft wagen, so eröffnet sich die Zuversicht, daß, was jetzt, im logisch kritischen Ausdruck noch unklar, das offenbare Geheimnis der Forscher ist, allmählich zum Gemeingut der wissenschaftlichen Bildung austreten werde; und daß das Gericht, welches die strenge Wissenschaft über den Materialismus hält, allmählich auch in der Tradition des Unterrichts durch eine zu erstrebende Vereinfachung der vermittelnden Begriffe als Gemeingut der allgemeinen Bildung zum Ausdruck kommen werde. Ist es doch ähnlich auch mit der kopernikanischen Weltanschauung geschehen, die wahrlich der sinnlichen Anschauung augenscheinlicher widersprach. Aber hier berühren wir einen Punkt, der nach dem Interesse und der Arbeit, welche Lange der Frage zugewandt hatte, sicherlich durchgreifend von ihm besprochen worden wäre. Es ist die Unterrichtsreform, auf die wir hier stoßen, und die wir unter Einschränkung auf das prinzipielle Problem mit kurzem Wort beleuchten wollen.

Nirgend wohl macht es sich unheilvoller fühlbar, daß jeder sogenannte Realismus einseitig und zweideutig ist, der nicht vielmehr Idealismus ist, wie in der pädagogischen Reformbewegung. Wenn der Realismus das Lernen von Kenntnissen aus dem Gebiete der

beschreibenden Naturwissenschaften anstrebt, so fängt er den Aufbau des Wissens nicht vom Grunde an. In der Sprache der philosophischen Weltgeschichte kann man kurz sagen, man züchte dann Aristotelismus und Teleologie. Der Begriff des Wissens beruht auf der Mathematik samt demjenigen, was aus ihr erwächst. Der echte Realismus, der idealistische, legt den Grund des Unterrichts in die Mathematik. Man wird sagen, darüber sei kein Streit. Indessen verabsäumt man diesen Grund so tief zu legen, als es zur Vorbereitung für das Verständnis des Wissens, für den Begriff der Erkenntnis durchaus erforderlich ist. Pestalozzi hat nach seiner ahnungsvollen Weise in die reine Anschauung tiefe Blicke getan. Mit sicherer Bestimmtheit aber hat Clausewitz die rechte Weisung erteilt: „Das wahre Licht in der niederen Mathematik kommt erst aus der höheren; wenige Hauslehrer aber sind mit dieser bekannt. Sie würden daher wohl tun, die Formen, in welche man um der Kürze willen in der Mathematik die Wahrheiten einschließt, wieder in ihre Bestandteile aufzulösen und lieber die Elementarbegriffe beständig beizubehalten; denn mit diesen kann sich der Verstand üben, statt daß jene Formen, ohne das Licht der höheren Mathematik, dem Schüler nie ganz vertraute Vorstellungen werden und meistens in Gedächtniswerk ausarten: dies ist Pestalozzis Verfahren, und ich habe es hier, fast ohne es zu wollen, umschrieben.“\*)

Der echte Realismus hat im Schulunterricht die Fortführung der Mathematik anzustreben bis zu den Elementen der Differentialrechnung und demzufolge zur analytischen Geometrie. Wenn Hochschullehrer der Mathematik gegen diese Reform sich wehren, so prüfe man, ob sie vom Geiste eines Heinrich Herß sind, oder ob sie die höhere Mathematik nur als eine Technik behandeln, zu der die Physik allenfalls Beispiele liefert. Die Aufhellung der Mathematik nach ihrem innerlichen Zusammenhang mit dem Begriffe der Erkenntnis muß der letzte, höchste und durchwirkende Zweck des mathematischen Schulunterrichts werden. Auf diesen Zusammenhang muß die philosophische Propädeutik bezogen werden, sofern sie einen besonderen Gegenstand des Unterrichts bilden soll. Diese Forderung aber hat zur Voraussetzung eine Reform des Universitäts-Unterrichts in der Philosophie, über deren Bedingungen hier nicht geredet werden soll. Auch für diese, besonders aber für den Schulunterricht sei auf die

\* C. Schwarz, das Leben des Generals von Clausewitz. Bd. I, 112 f.



in philosophischem Geiste geschriebenen Bücher, die Lehrbücher, wie die Unterrichtslehre und die über die Geschichte der Mathematik von Max Simon hingewiesen.

Ein Punkt sei noch wenigstens berührt, der in dem Streit zwischen dem angeblichen Realismus und dem Humanismus nicht zu hinreichender Beurteilung gekommen zu sein scheint: der Zusammenhang zwischen der Mathematik und dem Griechischen Geiste. Hierfür sei kurz hervorgehoben, daß in der Literatur keines antiken oder modernen Volkes die Fragen über die Grundlagen und den Charakter des Wissens so tief und elementar erörtert worden sind, wie bei den Griechen. Es gibt keine anderen Autoren, in deren Geisternähe zu verweilen so gewaltig anzieht und so zauberhaft fesselt. Verweilen aber, das ist die Grundbedingung für alle wahrhaft geistige Anregung, für das fruchtbare Lesen und Lernen. Verweilen soll der jugendliche Geist lernen, nicht fliehen vom Buchstaben zur Lesefrucht. Verweilen aber ist für das rege Denken nur ratsam und beinahe auch nur möglich vor einem Individuum, das, wie Schiller das Genie von dem tüchtigsten und erfolgreichsten Talente unterscheidet, ewig unerschöpflich ist. Solche unerschöpfliche Individuen besitzt die griechische Literatur in Anzahl und Graden, wie kein anderes Volk. Und was die Neueren an vergleichbaren Kräften besitzen mögen, kann nach seiner wahren Tendenz nur gewürdigt und in seiner wahren Natur nur aufgesogen werden, wenn es nach seiner Kongenialität mit dem griechischen Vorbild bemessen wird. Man versteht Shakespeare nicht ohne Aeschylus; so wenig man Kant verstehen kann ohne Platon.

Die Abschweifung auf die pädagogische Tagesfrage führt uns unversehens auf den Zusammenhang der theoretischen Probleme mit denen der sogenannten Geisteswissenschaften. Wir widerstehen der Versuchung, in die ästhetischen Streitfragen auf Grund unserer „Ästhetik des reinen Gefühls“ (1912) näher einzugehen, und beschränken uns auf eine Umschau über die brennenden Fragen der Ethik. Hier liegt seit den Tagen der Sophistik der Tummelplatz des Materialismus. Es ist die Pflicht des systematischen Ethikers, den Standpunkt und die Richtschnur des Idealismus besonders hier zu behaupten, zu befestigen, zu erneuern.

## IV. Das Verhältniß der Ethik zur Religion.

Philosophie, als Kritik, besteht, wie wir uns vergegenwärtigt haben, zu allererst in dem Nachweise ihrer selbst, in der Enthüllung des reinen Denkens in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaft. In dieser Wiederentdeckung ihrer selbst besteht die unvertauschbar erste That der Philosophie, in welcher sie sich als Logik im weitesten Sinne, oder als Kritik der Erkenntnis entfaltet. Die zweite That der Philosophie ist die Ethik. Als Ethik aber wird es der Philosophie schwerer, sich als Kritik zu bezeugen. Der Logik liegt das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft vor. Auf welche Wissenschaft aber kann sich die Ethik berufen?

Man könnte die Jurisprudenz als ein Analogon zum Faktum der Mathematik annehmen. Indessen dürfte diese Analogie nur auf die Methode in der Bildung der Begriffe und Gesetze zu beziehen sein. Objektiv aber scheidet sich hier der Begriff der Wissenschaft der Natur, als Erkenntnis des Seienden, von aller sonstigen Wissenschaft, welche zum Objekt den Menschen hat, und zwar nicht den Menschen im Sinne der Anatomie und ihres Zubehörs. Im Menschen übernehmen jene Wissenschaften zugleich eine Komplikation von Begriffen, welche durch den Menschen erst geschaffen und zubereitet werden. So unterscheidet sich diese Wissenschaft von der Naturwissenschaft im Begriffe des Objekts. Das Objekt der Naturwissenschaft ist eindeutig bestimmt, auch wo und soweit es lediglich Problem ist; es ist nicht ein Objekt zweiter Hand. Jene anderen Wissenschaften aber haben zu ihrem Problem nicht schlechthin den Menschen, sondern eo ipso dessen Hervorbringungen, zum mindesten partielle, und es ist Unklarheit und Verdunkelung, wenn die Gegenstände des Rechts als Naturbegriffe bezeichnet werden. Ohne Mitwirkung des Menschen entsteht nicht nur kein Rechtsverhältnis, sondern auch keine Wirtschaft und kein Verkehr. Also ist das Rechtselement kein reines Naturprodukt; und daraus folgt, daß es sich in der Rechtswissenschaft nicht lediglich um die Erkenntnis des Seienden handelt, sondern zum mindesten um die Erkenntnis dessen, was nicht früher ist, als es von Menschen gemacht wird. Daher ist aber auch die Übertragung der Methode schwierig. Die Ethik kann demnach einen reinen Faktor des Denkens in dieser Wissen-

schaft an dem Objekt derselben nicht so einfach rekognoszieren, wie in der Naturwissenschaft.

Man könnte darin nun die Meinung begründet finden, daß die Ethik eben nicht als Kritik zu behandeln, sondern selbst als eine Art von Naturwissenschaft anzugreifen sei. Die Vertreter dieser Ansicht, die Naturkundigen der menschlichen Seele und ihrer Leidenschaften, wirken schädlicher mit dem Übermut ihres Temperamentes in der Ethik als in der Psychologie, wo die experimentelle Arbeit doch wenigstens für die Vorfragen bisweilen ein nützliches Material zu liefern vermag, wengleich sie in ihren Problemen denen der weltgeschichtlichen Philosophie entrückt ist, und durch Zersplitterung und unvermeidliche Zurücksetzung der prinzipiellen Interessen die Arbeit der Philosophie schädigt.

Vielleicht kann man jene Anmaßung, die Fragen der Ethik als Fragen der Anthropologie zu behandeln, entscheidend nur aus dem Gesichtspunkt widerlegen, den schon Platon aufgestellt hat: daß der Mensch als Objekt der Ethik nicht nur nicht Naturwesen, sondern überhaupt nicht Einzelwesen, also von vornherein ein Abstraktum ist, dessen Konkretion die Gesamtheit, die Gemeinschaft der Menschen bildet. Platon nennt diese Gemeinschaft, aus welcher der ethische Mensch abgeleitet werden muß, Staat. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als daß die Ethik ihren Blick auf das Getriebe und Gewirre der Geschichte richtet: ob sich in ihm ein Faktor des Denkens, ein Prinzip der Weltgeschichte entdecken lasse.

Dieser Richtung der Ethik, in welcher sie als Kritik möglich wird, der Richtung also auf die oder eine Gesamtheit der Menschen, tritt das Interesse an dem Individuum noch von einer anderen Seite entgegen als von der einer angeblichen Naturethik; und es entsteht dadurch der Ethik ein neuer Feind, oder ein bisweilen nicht minder gefährlicher Bundesgenosse. Gegenüber dem vorwiegenden Gemeinschafts-Interesse der Ethik ist es die Religion, welche das Individual-Interesse der Menschen vertritt, und ausschließlich verwalteten zu können vorgibt. Dieses Interesse am Individuum ist un- eingeschränkt anzuerkennen. Wie im Theoretischen der Hinblick auf das System zwar notwendig ist, nichtsdestoweniger aber das Prinzip des Atoms im Ursprungsbegriffe der Realität erhalten bleibt, ebenso kann durch keine noch so universelle Gemeinschaftstheorie das Interesse und das Problem des Individuums erledigt werden. Man könnte sagen, alle Gemeinschaft habe nur den Zweck, das wahrhafte

Individuum zu Stande zu bringen, weil es nur aus der echten, gesunden, reifen Gemeinschaft hervorgehen könne; aber daß es zu Stande komme, das ist und bleibt das eigentliche Ziel aller Gemeinschaftsbildung.

Das Individuum der Ethik ist nun aber die Person, welche den Menschen unterscheidet von allem, was Sache ist. Es muß daher eine eigene und prinzipielle Aufgabe der Ethik bleiben, die Bedingungen festzustellen, von denen der Begriff der Person abhängt. Sie kann sich diese Aufgabe von keiner Kulturmacht abnehmen lassen. Schon aus diesem Argument ergibt sich, daß die Kollision mit der Religion nicht dadurch zum Ausgleich kommen kann: daß der Ethik die Gemeinschaft, der Religion aber das Individuum zufiele: das Individuum ist die ethische Person. Die Ethik aber hat beide Probleme, das der Gemeinschaft und das des Individuums, zu ihrer Aufgabe; und zwar nicht etwa beide neben einander oder nach einander, sondern als einander fordernde, einander bedingende, als Wechselbegriffe. Und man sieht hieraus schon, daß es der Idealismus wird sein müssen, mit dem allein die Ethik diese Doppelaufgabe wird lösen können. Der echte Idealismus, der als reiner Faktor im Realen wirkt, und der daher dieses Reale ebenso in der Brust des Individuums wiedererkennt, wie in dem Pulsschlag der Zeitalter.

Ein solcher Idealismus hat die Ethik Kants in den einzelnen Grundfragen geleitet und als System geschaffen. Deutlicher noch als seine theoretische Kritik hat die praktische sich im Großen und Größten bewährt. Denn schöpferischer kann sich das philosophische System nicht bezeugen als in dem Spiegelbild einer ewigen Dichtung, in welcher der Geist eines Volkes, des eigenen Volkes zu einer neuen Offenbarung kommt.

Was ist es denn aber, was dieser Ethik den Stempel einer untrüglichen und unvergänglichen, mit dem Genius eines anderen Individuums vermählten Schöpferkraft aufprägt? Den Begriff der Pflicht haben doch schon andere ethische Systeme hervorgehoben; und die Religionsysteme sind darin nicht schüchtern gewesen. Aber auch der Freiheitsbegriff selbst ist in den Religionsystemen vorlaut genug zu oft hohler, bisweilen aber auch rechtschaffener Anerkennung gekommen; und auch an philosophischen Lobreden auf die menschliche Freiheit hat es niemals gefehlt; auch an solchen nicht, welche ehrlicher Weise die menschliche Freiheit erst zu Worte kommen lassen nach dem gründlichen Bekenntnis in Luthers Wort, der

Wille sei ein Lasttier, das der Satan reite. Wie wird es verständlich, daß die sonst so viel bestrittene und geschmähte, in ihrer Formulierung in der Tat nicht ganz einwandfreie, mit dem Erbübel des Dings an sich behaftete, transszendentale Freiheitslehre den Dichter der Freiheit erweckt hat?

An dem neuen Terminus, mit welchem Kant die Freiheit bezeichnet, ist die neue Richtung und Bedeutung zu erkennen, welche er dem scholastischen Probleme gibt. Der Kantische Freiheitsbegriff ist der Begriff der Autonomie. Die Frage ist jetzt nicht mehr die alte Streitfrage, ob der Mensch sich in seiner Situation zwischen zwei Heubündeln zu entscheiden vermag. Die Tiernatur des Menschen und somit der Mechanismus der Kausalität ist in den Schranken der geschichtlichen Anthropologie unumwunden anzuerkennen. Aber es ist jetzt die Lösung: daß ein Sittengesetz den Menschen als Gesetzgeber zur Voraussetzung habe. Das ist das im Zusammenhang der Begriffe Neue: daß das Sittengesetz weder ein Naturgesetz sein könne, noch gar ein Gesetz der Geschichte, wenn dieselbe zweideutiger Weise als Natur gedacht wird; ebenso wenig aber ein Gesetz Gottes. Der Geltungswert des Sittengesetzes ist dadurch bedingt, daß der irrende, sündige Menscheng Geist selbst es zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten habe.

So verstanden ist die Autonomie ein neuer Begriff, verschieden von derjenigen Bedeutung, welche das ursprünglich politische Wort seit der Renaissance für alle Fragen der Geistesfreiheit gehabt hat. Jetzt aber steht nicht die allgemeine Geistesfreiheit der Kultur und der feineren Bildung in Frage, sondern schlecht und recht das Schicksal der sittlichen Vernunft, nämlich die Rationalität des Sittengesetzes.

Das sittliche Bewußtsein wird nunmehr als eine eigene Richtung beleuchtet, in welcher dem Bewußtsein ein eigener und reiner Inhalt erzeugbar wird. Diese Mündigkeit und Selbständigkeit, welche der Ethik hierdurch als einer Erkenntnisweise zugesprochen wurde, bedeutete eine doppelte Unabhängigkeitserklärung: erstlich von dem Materialismus des *l'homme machine* und was mit ihm zusammenhängt. Die Ethik, als reine Erkenntnis, wengleich von einem Objekt, „von dem unsere Erkenntnis kein Wissen ist“ (Kant), ist nicht Anthropologie und zoologische Psychologie, und auch nicht Moralistik, wengleich man freilich aus allen jenen Erhebungen viel Wichtiges und Nötiges für die *bête noire* des Menschen zu lernen hat.

Zweitens aber wurde die Ethik als Wissenschaft prinzipiell und methodisch damit losgesprochen von der geistigen Unfreiheit gegenüber Religion und Theologie. Und diese Freiheit hat der deutschen Art jene Tiefe der Gedanken- und Gefühlswelt erobert, und jene Naivetät in der Darstellung des Idealen erweckt, welche das Werk der Reformation seiner Vollendung näher gebracht, und das fromme Selbstbewußtsein des sittlichen Geistes von der Klosterangst des Mittelalters befreit hat. In dieser Vermählung von Ethik und Poesie ist der tiefste weltgeschichtliche Sinn des Christentums, die Humanisierung Gottes, frei und ehrlich geworden. Man streiche die Autonomie, den homo noumenon der idealen Persönlichkeit, und man vernichtet nicht nur das Schulsystem Kants, sondern zugleich die Idealwelt unserer vaterländischen Dichtung; und man vereitelt den Freiheitschwung und den Enthusiasmus für Recht und Gerechtigkeit, der unseren politischen Liberalismus in den Zeiten seiner Kraft befeelte. Die Autonomie war Richtungsgebend sowohl gegen den Materialismus der Natur-Kausalität, wie gegen den Despotismus des Unrechts und die Knechtschaft des Dogmas. Die Autonomie ist nicht Phylionomie und nicht Theonomie und überhaupt nicht Historismus.

Man wird nun aber einwenden, daß in so schroffem Sinne, wie wir hier die Kollision zwischen Religion und Ethik aufheben, Kant selbst sie nicht gedacht habe; und daß es daher gar sehr zu verstehen sei, wie sie nach wie vor bestehe, und gerade in den letzten Jahren an Unnachgiebigkeit zugenommen, — jemeht sie an Aufrichtigkeit eingebüßt hat. Kant hat die Religion definiert als den Glauben an die sittlichen Gesetze, als an Gebote Gottes, und er ist nicht bei dem Satze stehen geblieben, daß Gottes Gebote eine Heteronomie bedeuten und die Autonomie aufheben. Er hat eine „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ geschrieben, wobei er freilich die bloße Vernunft von der reinen Vernunft unterscheidet; aber er hat sich nicht gesagt, daß er eine Religion innerhalb der reinen Vernunft in seiner Kritik der praktischen Vernunft bereits gestiftet habe, und daß diese die Religion, als Lehre von den Geboten Gottes, nicht nur erledige, sondern vielleicht sogar ausschließe. So ist denn die alte Nebenbulerin wieder anerkannt worden, und nur ihr Platz und Rang verrückt. Die Theologie sollte Ethiko-Theologie werden, und erst nach der Moral sollte die Religion kommen dürfen. Diese Änderung ist zwar wichtig genug, und unsere staatlichen Institutionen sind nach

hundert Jahren noch weit genug von ihrer Befolgung entfernt; während Kant jene Schrift in der ausdrücklichen Tendenz geschrieben hatte, die Kirchenbehörden für seine Auffassung und Pflege der Religion in Schule und Kirche zu gewinnen. So ist diese Tendenzschrift eine Ablenkung von der bereits erklimmenen Richtungshöhe. Indem wir das Verfahren Kants uns verständlich machen, können wir zugleich die Gesichtspunkte uns vergegenwärtigen, von denen aus in unserer Gegenwart jener Kulturkonflikt zu schlichten, oder wenigstens zu beurteilen ist.

Hier muß vor allem die historische Orientierung leiten. Sie gerade aber fehlte im Zeitalter Kants; und es entschuldigt und erklärt die sonstigen Verirrungen der Epigonen, daß sie den Sinn für Geschichte immerhin genährt haben. Mangel an historischer Besonnenheit verrieth es schon, wenn man die Religion eine Nebenbuhlerin der Ethik nennt. Richtiger wäre die Umkehrung. Die Erzeugung ethischer Gedanken und die Begeisterung für den höchsten und einzigen Wert derselben verdankt die Ethik der Religion. Nicht die Philosophen waren die ersten, welche die Gedanken der Sittlichkeit ergrübelten; sondern bevor Sokrates seinen Zweckbegriff des Menschen demonstrierte und Platon die Idee des Guten erfand, hat der Prophet gepredigt: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut sei.“ Nur das macht den Unterschied, daß Sokrates den Zweckbegriff des Menschen in einem Begriffe feststellt, und Platon das Gute als Idee und als Erkenntnis definiert, während die Propheten die Schöpfungen ihres ethischen Geistes mit dem ganzen Affekt ihrer von dem einzigen Gott erfüllten Gesinnung darstellen und in einem festen Zusammenhang enger, in das Konkrete der menschlichen Dinge eindringender Vorstellungen ausbilden; aber nicht als Begriffe bestimmen, nicht mit der Begeisterung des Forschers ergründen und abgrenzen. Als Erkenntnis, als Wissenschaft, ist die Ethik das Werk der Philosophie; als Inhalt von ewigen Gedanken und Geboten ist sie der Hauptsache nach das Erzeugnis der Religion. Historisch also besteht in der Sache, in dem Gehalt der Gedanken die entschiedenste Abhängigkeit der Ethik von der Religion. Nur prinzipiell und methodisch ist die Ethik toto coelo von der Religion verschieden, während die Logik mit der Wissenschaft verbunden bleibt. Hier ist die Verbindung zunächst nur historisch aufrecht zu erhalten.

Diese historische Verbindung hat die deutsche Aufklärung hergestellt, und Kant hat ein vorzügliches historisches Verdienst sich

damit erworben, daß er am Ende seiner philosophischen Laufbahn, auf den Vorbeeren seiner kritischen Entdeckungen ausruhend, diese Tendenz seines Zeitalters aufgenommen und zur ethischen Würdigung des Christentums als historisch-philologischer Dilettant beige-steuert hat. Aus seinem Dilettantismus erklärt sich genugsam sein Mißverständnis des Judentums, das wiederum Irrtümer über das biblische Christentum zur Folge hatte. Solche Würdigungen der Religion sind nicht als Rettungsunternehmungen pietätvoller Gemütsmenschen aufzufassen. In solchem Verdacht steckt vielmehr das gekennzeichnete historische Vorurteil, ohne dessen Entwurzelung das Verhältnis zwischen Ethik und Religion nicht ins Reine kommen kann. Auch für die persönliche Tätigkeit des Ethikers dürfte es unerläßlich sein, daß er mit historischer Liebe forsche. Wenn irgendwo, so muß die ethische Genialität durch Pietät gezügelt werden. Denn wo das Herz unterdrückt wird, da ergießt sich die Galle, und wo der Optimismus historischer Pietät aus einem verkehrten Wahrheitszeifer unterbunden wird, da erlangt der Pessimismus die Vorhand. War der Materialismus des vorigen Jahrhunderts Grau in Grau, so sind die ethischen Blüten der Epigonen eines Schopenhauer, die unsere Gegenwart überfluten, Schwarz in Schwarz. Ihr Kapital an Herz stellt sich bloß an ihrem Übermaß von Galle, und ihre theoretische Verwirrung an ihrer historischen Impietät.

Indessen darf auch andererseits nicht verkannt und nicht unterschätzt werden, daß historische Pietät zugleich eine Gefahr für die Freiheit der Ethik bildet, insofern sie zu konfessioneller Enge und dadurch zum Religionsfanatismus führen kann. Der Offenbarungsglaube, den jetzt nicht allein die historische Bildung, sondern fast ebenso einmütig die wissenschaftliche Theologie aufgegeben, hat in den dafür beliebten Umdeutungen des göttlichen Wortes die alte Enge und Unwahrhaftigkeit theologischer Auffassung nicht wirklich überwunden. Jede Absonderung eines literarischen Dokuments und einer geschichtlichen Persönlichkeit von dem allgemeinen Interesse der Weltliteratur und dem allgemeinen Gesetze der Weltgeschichte ist Mythologie, und führt fast unvermeidlich zu befangener Auffassung fremder Religionsquellen, damit aber zu Haß und Scheelsucht, die nicht des Glaubens legitime Kinder sind. Gerade diese in einem Zeitalter, das auf seine geschichtliche Bildung pocht, so anstößige historische Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurteilung der Religionen bestärkt den Verdacht gegen die erziehlische



Brauchbarkeit der Religion überhaupt. Während in allen Fragen der Wissenschaft und der Kunst das vergleichende Interesse begünstigt wird, wird es bei der Religion, wo die Horizonterweiterung am meisten not tut, zwar nicht bei den Wilden, aber um so unliebsamer bei den alten und den noch immer ewigen Juden vernachlässigt, und die größten Philologen machen Schulknabenschnitzer, wo es gilt, der eigenen Konfession den Besitztitel eines Satzes zu retten und der Mutterreligion ihn wegzudeuten. Und natürlich sind es immer nur sittliche Gedanken, um die die Konfessionalisten sich streiten; denn um ein Dogma über die eine oder die andere der göttlichen Naturen wird heutzutage keine Bemühung mehr geschätzt. Daher denn die Befenner der fremden Religion, denen die fragliche religiöse, das ist aber vielmehr sittliche Wahrheit abgeleugnet wird, dadurch moralisch enthauptet werden.

Ein erstaunliches Beispiel solches religiösen Unrechts bietet die neuerliche Exegese am Gebot der Nächstenliebe, welches in den Evangelien nur als Zitat aus dem Alten Testament erscheint, in dem man es jetzt aber nur auf die Volksgenossen bezieht, während an der betreffenden Stelle ein paar Verse weiter es zum Überfluß ausdrücklich heißt: „Du sollst den Fremdling lieben, wie dich selbst.“ Hugo Grotius hatte auch diese falsche Meinung, aber er hatte doch die Ehrlichkeit, hinzuzufügen, daß nach der Interpretation des Talmud der Nächste jeder Mensch sei. Unserem Zeitalter fehlt dieses Minimum von historischer Wahrhaftigkeit, obzwar wir seit Herder den Sinn für Weltliteratur haben sollen, der den echten Grund menschheitlicher Gesinnung bildet.

Diese der wissenschaftlichen Wahrheit widerstrebende, den Sinn für Wahrhaftigkeit ertötende böse Einwirkung der religiösen Reaktion, welche seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Kultur kennzeichnet, ist der eigentliche Herd und das giftigste Mittel der Konflikt-Erscheinung zwischen Religion und Ethik, welche sich den für christliche Völker besonders geschmacklosen Namen des Antisemitismus gestiftet hat. Rassenaffekte und wirtschaftliche Schlagworte hätten die Verwirrung und Verbitterung nicht festhalten und verschärfen können, welche die gebildeten Klassen, und vorzugsweise natürlich diejenigen, welche an dem Kampfe um die Amter-Privilegien beteiligt sind, dermalen beherrscht. Die Selbstgerechtigkeit hätte nicht so vorlaut werden können, bis sie am eigenen Strich elend enden mußte. Und das Rassengefühl hätte niemals bei einem gerade in Stammesfragen

so edlen Volke diese blutige Natur annehmen können, bei der die Narben fast schädlicher sind als die Wunden. Der Glaubenseifer aber hat den Rassentrieb zu einem nationalen Impuls geheiligt. Und in Verquickung mit der religiösen Befangenheit wird das gesunde Prinzip der Rationalität zu einem unsittlichen, denn ihr gegenüber wird die Menschheit zum Störenfried, zu einem mittelalterlichen Universalen, und die Nächstenliebe wird, was sie in der Weltgeschichte von jeher war, ein literarisches Prunkstück, glänzend genug, um als ebenso plumpe, wie durchschlagendes Losungswort bei der Predigt des Nächstenhasses brauchbar zu bleiben. Denn wenn der alte Bund keine Nächstenliebe hat, so fehlt der Religion des Judentums das Grundgesetz der Sittlichkeit; denn wenn sie es im alten Testament nicht haben, so haben sie es im Talmud gewiß erst recht nicht. Und wer kennt, wer weiß überhaupt von der religiösen Fortentwicklung, die das Judentum in diesen neunzehnhundert Jahren vollzogen hat in seiner religionsphilosophischen Literatur? Diejenigen, welche das neue Testament wissenschaftlich erklären, kennen die zeitgenössische talmudische Literatur nicht, aus der es zum Teil hervorgegangen, und ohne die auch die hellenistischen Quellen nicht genügend verständlich werden. Die praktische Konsequenz dieser religiösen Ungerechtigkeit gegen das alte Testament liegt auf der Hand: Menschen und Mitbürger, welche trotz der Teilnahme am Lichte der nationalen Kultur einem Glauben treu bleiben, dem das Grundgesetz der Nächstenliebe fehlt, können nicht als Gläubige geachtet werden, sondern nur als eigensinnige Don Quixotes, welche die Eigenliebe des Stammes pflegen, und somit der nationalen Gesamtheit fremd bleiben wollen. Und die Überläufer, die man ebenfalls auf dem Gewissen hat, bestärken in dieser Verdächtigung. Solche rudimentäre Sonderlinge verdienen keinen politischen Schutz, und man begeht daher keine Gewalttat und keinen Betrug an ihnen, wenn man die ihnen in der Verfassung gewährleisteten gleichen Rechte auf dem Verwaltungswege ihnen wieder raubt. Diese symptomatische Bedeutung im modernen öffentlichen Rechtsleben hat jene religiös-nationale Episode. In der Kränkung des Rechtsgefühls liegt der nachhaltige Schaden, den diese der Idee des modernen Staates widerstreitende Bewegung anrichtet. Es ist ebenso aus dem Gesichtspunkte nationaler Politik, wie aus dem der öffentlichen Moral zu beklagen, daß die Organe des Staates die Mission der Verführung betreiben und den unlauteren Wettbewerb begünstigen.

Man hat nun ein Unrecht oder mindestens eine Geschmacklosigkeit darin finden wollen, daß ich diese meine Person angeblich mehr als jeden deutschen freigesinnten Christen angehende Zeitfrage in diesem Anhang erwähne: als ob Lange sich des Urteils über sie enthalten hätte, und als ob dies anders als bei mir ausgefallen wäre. Zu seinem Gedächtnis schalte ich daher einen Bericht über meine erste Unterredung mit ihm hier ein. Nach seiner edlen Art wollte er über den konfessionell uns trennenden Punkt eine offene Aussprache sogleich herbeiführen. „Über das Christentum sind unsere Ansichten verschieden?“ Nein, sagte ich: Denn was Sie Christentum nennen, nenne ich prophetisches Judentum. Und sogleich war innige Übereinstimmung unter uns hergestellt. „Ja, ich kann Ihnen auch die Stellen in der Bibel zeigen, die ich bei den Propheten unterstrichen habe.“ So hat der ethische Sozialismus uns mit einem Schlage über die Schranken unserer Religionen hinweg geeinigt. Der Antisemitismus ist im letzten Grunde und gar nicht ohne Absicht als Ablenkung von den Aufgaben freier Sozialpolitik zu verstehen. Wem diese Einsicht nicht in Deutschland aufgeht, dem wird sie vielleicht doch von Rußland beigebracht werden. Wir handeln nun aber hier noch nicht von der Politik, sondern von Ethik und Religion. Und aus diesem Gesichtspunkt kann es nicht eindringlich genug ausgesprochen werden: alle Ethik bleibt leer und unwahrhaftig, aber ebenso auch alle Versuche um Vertiefung der Religion bleiben haltlos und in unhistorischer Luft schwebend, wenn der Urquell des reinen Gottesglaubens, den lebendige Menschen noch gegenwärtig hüten, vernachlässigt, umgangen, getrübt und gehemmt wird. Dabei leidet den größten Schaden die Ethik und für die Kultur den nächstgrößten die Religion.

Aber auch die Wissenschaft und die Philosophie kommen in Gefahr, wenn die Engherzigkeit der Religion die Herrschaft dieses Zeitgeistes ausbeutet. Bezeichnend ist es schon, daß die neueste Überraschung, auf die hier hingewiesen werden soll, die Sprache der Wissenschaft aufgibt, und die der Philosophie annimmt. Das Christentum sei die absolute Religion, so wird wieder verkündet, als ob Hegel noch in Preußen regierte. Die Philosophie des Mittelalters, welche eben Theologie war, hatte das Absolute im Sinne der Religion übernommen. Inzwischen aber, sollte man meinen, sei das Absolute in der geschichtlich denkenden Philosophie abgetan. Es zeugt daher auch von philosophischer Naivetät, wenn man selbst den Schein des geschichtlichen Interesses im Stiche läßt, und das

Absolute, welches den lebendigen Prozeß der geschichtlichen Entwicklung abschneidet, dem orthodoxen Schein zu Liebe wieder auf den Schild hebt. Dieses Wort, welches die Wirkung auf die Massen in sich trägt, läßt eine auf Klärung abzielende Auseinandersetzung als nicht angebracht erscheinen, sowohl aus dem Gesichtspunkte der Wissenschaft, wie von dem der Philosophie. Ohnehin haben von Seiten der Theologie Jülicher, und von der der Philosophie Baumann schlagend darauf geantwortet. Aber die öffentliche Moral und die Humanität darf und muß dagegen ihre Stimme erheben. Konfessionelle Überhebung wird durch solche Überspannung gefördert, nicht echte Frömmigkeit, welche stets Bescheidenheit und Duldsamkeit bezeugt. Und, bei Lichte besehen, ist es ja nur die Abstraktion einer Religion, das neueste Wesen des Christentums, welches zum Absoluten erhoben wird, während die sogenannten Unterströmungen jenes abstrakten Christentums als krasses Heidentum nicht schwarz genug gemalt werden können. So fordert es die historische Manier. Der Gläubige dagegen stößt sich nicht an diesem Tribut des geschichtlichen Sinnes; er sonnt sich wohlgefällig in dem Glanze, den die neueste Kirchengeschichte über seinen Glauben ausbreitet. So wird endlich auch die Kontrolle der Ethik durch den Absolutismus der Religion beseitigt.

Wie anders hat sich dagegen ein anderer Gelehrter in einer wahrhaftigen Religiosität vernehmen lassen! Albert Friedrich Berner, der Kriminalist der Berliner Universität, hat im Berliner Unions-Verein 1891 einen Vortrag gehalten über: „Judentum und Christentum und ihre Zukunft“. (Leipzig, Tauchnitz, 1891.) In diesem religiösen Vortrage erklärt der von philosophischer Bildung getragene Jurist: „Eine Befehung der Juden zu einem noch polytheistisch gefärbten und durch scholastische Dogmatik verunstalteten Christentum ist nicht nur nicht zu wünschen, sondern womöglich zu verhindern, weil sie die Entwicklung der Religion zu höherer Wahrheit und Reinheit ihrer wirksamsten Triebkraft berauben würde. Das Judentum war und ist zur unwandelbaren Behauptung des reinen Monotheismus berufen. Nur diejenigen Juden können uns fördern, welche sich auf keine Transaktion einlassen, mit ihrem Gewissen nicht kapitulieren, sondern den heidnischen und scholastischen Elementen des Christentums einen unerschütterlichen Widerstand leisten.“ (S. 30, 31.)

Soviel über die Bedrohung der Gewissensfreiheit und der Moral durch eine nationale Politik, die dem Nationalismus zusteuert, und

über eine sich in deren Dienst stellende theologische Verirrung. Gehen wir nunmehr wieder zur theoretischen Erörterung über.

Der Widerstreit, den die Religion gegen die Ethik bildet, liegt schon in der Möglichkeit der Pluralbildung des Wortes. Der Plural macht aus der Religion die Konfession, und zerbröckelt die Einheit der Menschheit in die Gemeinden der Glaubensgenossen. Auch verletzt der Ausdruck der Konfession das Prinzip der Autonomie, die nicht gestanden werden darf nach einem Bundesbuche, sondern in jedem Momente des Lebens in der strengen Gewissensarbeit des Individuums in Demut und Wagemut neu entdeckt werden muß. Daher gilt für die Ethik als Wissenschaft die Losung: Aufnahme der Religion in die Ethik. Das Interesse des Individuums, welches hauptsächlich von der Religion vertreten wird, ist in der Autonomie zum grundlegenden Prinzip der Ethik geworden. Wenn jedoch zugestanden werden soll, daß die Religion noch in einem anderen Sinne ein Interesse des Individuums zu vertreten habe, nämlich in dem seiner Schuldbelastung und der Aufgabe, von dieser frei zu werden, so muß für diese Befreiung von neuem die strenge Einhaltung der ethischen Grundsätze gefordert werden. Wie die Gesetzgebung des ethischen Individuums Selbstgesetzgebung sein muß, so muß die Befreiung des religiösen Individuums Selbstbefreiung werden. Die neueren tiefgehenden Bemühungen der protestantischen Theologie um ethische Fundamentierung drehen sich um diesen Schwerpunkt, von dem aus auch die Bedeutung Christi im religiösen Erleben dirigiert wird. Große innere Veränderungen der religiösen Geistesverfassung bereiten sich hier vor, deren Ende und positive Erfolge man schwerlich voraussehen kann. Sicher aber ist wohl das Eine: vor dem Worte Gottes, dem Evangelium, und Christus selbst steht hier das Wahrheitsstreben nach einer methodischen, philosophischen Ethik, welche die Grundsätze, die Grundlagen des sittlichen Menschen in der Arbeit des Denkens zu offenbaren hat. Und von dieser methodischen Grundansicht aus muß unausbleiblich die Konsequenz werden: daß die sittliche Arbeit des Menschen allein den religiösen Ertrag einbringen kann; daß mithin aus dem sittlichen Individuum allein das religiöse Individuum hervorgehen kann. Auch im religiösen Erleben muß daher die sittliche Leitung den Lebensgrund gründen und sichern.

Die Durchführung dieser These aber hat zur Voraussetzung die Aufhebung der Schranken zwischen Ethik und Religion. Dies aber hat zur Voraussetzung die Aufnahme einer Idee in die Ethik, welche

bisher allein als Grundbegriff der Religion gilt. Indem sie in die Ethik eintritt, wird sie dem Gliederbau des Systems sich anzupassen haben. Sie wird nicht Fundament sein können; denn dieses liegt im Prinzip der Autonomie. Die Ethik muß dennoch die Gottesidee in ihren Lehrgehalt aufnehmen.

Gegen diese Idee türmen sich Einwände. Wenn die Gottesidee nicht Prinzip sein darf und kann: an welcher Stelle soll sie eintreten? Und welche begriffliche Leistung überhaupt soll ihr beimessen werden? Vor allem aber: wenn Gott in die Ethik kommt, so wird die Ethik Religion!

Hier gilt es nun ähnlich, allerdings aber keineswegs in gleicher Weise, wie unser Autor in seinem Schlußkapitel es ans Herz gelegt hat, die strenge Bedeutung zu erkennen, welche dem Terminus Idee beivohnt. Mit der Übernahme der Gottesidee durch die Ethik wird aus der Vorstellung, welche der Mythologie entstammt, eine Idee der Erkenntnis; aus dem Materialismus eines mehr oder weniger sinnlich vorgestellten Wesens ein Erkenntniswert des Idealismus. Und je gründlicher mit dem Materialismus in der Naturwissenschaft aufgeräumt wird, desto inniger und ehrlicher wird sich die Vernunft gewöhnen lernen an den Realitätswert einer Idee. Der Materialismus, der mit der Vorstellung eines lebendigen Wesens verknüpft ist, wird ebenso als nutzlos, wie als falsch eingesehen werden; ebenso wie die Ethik eines materialistischen Seelentwesens nicht bedarf für ihr Prinzip der freien Persönlichkeit. Gott wird Idee in der Wahrheit und Realität dieses Begriffes.

Das Prinzip der Idee muß auch das Bedürfnis der Transszendenz befriedigen, soweit es die Schranken kritischer Diskretion einhält. Wer sich das Dasein Gottes noch beweisen lassen muß, dem kann die Ethik nicht helfen; kaum weniger aber dem, der solchen Beweis im sogenannten eigenen Erleben leistet. Der Wert einer Idee Gottes ist, wie es Platon von seiner Idee des Guten sagte, „jenseit des Seins“. Der kantische Ausdruck des Primates der praktischen Vernunft besagt ungefähr Dasselbe. Der Idealismus der Gottesidee bekämpft und bestreitet nicht das Dasein Gottes, sondern zieht die Idee aus diesem Streite mehr oder weniger materialistischer Bedürfnisse heraus, und bestimmt ihren begrifflichen Wert, ihre besondere Leistung im System der ethischen Begriffe.

Wenn die Gottesidee als Idee erkannt wird, als eine wissenschaftliche Wahrheit, so kommt Einheit und Wahrhaftigkeit in das

Bewußtsein der Menschen. Denn dieses muß zwiespältig bleiben, wenn der höchste Begriff der menschlichen Überzeugung einer anderen Buchführung zugehörig bleibt, als welche das eigentliche Kulturbewußtsein, das der Wissenschaft leitet. Wahrheit ist Wissenschaft. Wenn der Gottesglaube Wahrheit sein soll, so muß Gott der Wissenschaft der Ethik als Idee eingegliedert werden. Dadurch wird der Begriff des Glaubens selbst vollendet. Die Innerlichkeit der Überzeugung wird frei von Tradition und aller äußerlichen Autorität, indem sie in die schwere, aber freie Arbeit der Autonomie eintritt. Damit steigt die Gottheit von ihrem Weltentron in der Pluralbedeutung des Weltbegriffs: nicht nur von dem Throne der Naturwelt, sondern auch von dem der Sittenwelt. Aber der Thron ist hier nur das Gleichnis für das theoretische Prinzip; keineswegs aber für den Schlußstein, der das ethische Gebäude krönt. Nur vom Prinzipienthron muß die Gottheit steigen. Und wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als dem Urheber des Sittengesetzes. Die Formulierung des Sittengesetzes ist die Aufgabe der fortschreitenden menschlichen Wissenschaft. Durch den Eintritt der Gottesidee in die Ethik wird das Prinzip der Ethik nicht verändert. Also ist die Gefahr eines Rückfalls der Ethik in Religion ausgeschlossen.

Was bedeutet die Gottesidee nun aber, wenn sie nicht Prinzip, nicht Fundament sein darf? Was kann sie im Zusammenhange der Begriffe oder gar, wie angedeutet, für die Krönung des ganzen Systems bedeuten? Nur in Andeutungen, welche an das allgemeine Bewußtsein anknüpfen, kann diese Frage hier erörtert werden.

Das Prinzip sichert den theoretischen Charakter der Sätze, die aus ihm abgeleitet werden. Die Ethik hat jedoch noch ein anderes Bedürfnis nach der Sicherstellung ihrer Begriffe, außer dieser theoretischen Sicherung, die das Prinzip leistet. Die Ethik sucht auch der Realität ihrer Begriffe sicher zu werden in der Wirklichkeit der Geschichte. Hier aber läßt die Ethik als Wissenschaft im Stich; denn ihre Wirklichkeit ist nicht die des Seins, sondern die des Sollens. Wie das Sollen zum Sein wird, kann sie nicht beweisen; und auf diese ihre Ratlosigkeit hat die Religion von jeher ihre Rechte gegründet. Die Ethik fordert eine Gemeinschaft freier Personen, und sie vermag dieses System von Wesen aus ihrem Prinzip der Autonomie zu deduzieren. Voraussetzung aber bleibt immer ihre Schranke als Wissen-

schaft. Wissenschaft ist Verfassung von Gesetzen. Wie die Naturwissenschaft das System von Naturgesetzen ist, so die Ethik die Verfassung des Sittengesetzes. Und wie die Naturgesetze die Natur gewährleisten, so das Sittengesetz die moralische Welt. Aber wie die Natur ihrem Grunde nach im Buche der Natur besteht, so die Sittenwelt im System der Ethik. Welches Prinzip, welche Idee sichert nun aber den Gedanken: daß, was im Buche steht, auch in der Menschengeschichte zwar nicht Wirklichkeit ist, aber Wirklichkeit werden kann und werden wird, wie sie es sein soll?

Dieser Glaube an die einstige Wirklichkeit der moralischen Welt, die ihre Dichter vorauswirft in alle bisherige geschichtliche Wirklichkeit; dieser Glaube an die Zukunft der Menschheit, das ist der Glaube an die Macht des Guten, den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen, den man unverfälscht ihr predigen wird. Wenn es nun unbestritten ist, daß die israelitischen Propheten die Idee des Monotheismus erdacht haben, so ist der wahre Gottesbegriff im Zusammenhange der messianischen Ideen entstanden. Denn das „Ende der Tage“, die Zeit des Messias, bedeutet: die Vereinigung der Menschen in dem Einen Gotte. Den Universalismus der Propheten hat die moderne Bibelforschung anerkannt, und es sei hier ein populäres Buch genannt, welches A. Ruenen, ein Führer auf diesem Gebiete, in fünf Hibbert-Vorlesungen veröffentlicht hat: „Völkervereinigung und Weltreligion“ (Berlin 1883). Aufgabe der Forschung wird es werden müssen, diesen menschheitlichen Gehalt der messianischen Hoffnungen, welche dem Zukunftsbilde der Weltgeschichte gilt, deutlicher als bisher zu unterscheiden von dem eschatologischen Messianismus, der auf dem apokalyptischen Boden entstanden ist. Ich darf hier auch auf meinen Vortrag auf dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ (Berlin 1911): „Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit“ hinweisen.

Dieser christologische eschatologische Messianismus führt zur Ausbildung der Idee der Erlösung, deren Läuterung und geschichtliche Erfüllung wir in dem Begriffe der Autonomie erkennen, freilich nur in diesem geschichtsphilosophischen Sinne, nicht aber etwa für die Berufung des Glaubens. Der geschichtliche Sinn des prophetischen Messianismus dagegen hat sich mehr in den kezerischen chiliaistischen Sekten des Mittelalters und in den Bewegungen hindurchzuringen versucht, welche für das Evangelium aeternum kämpfen.



In der kirchlichen Vertretung des Christentums ist die Idee der Erziehung, welche schon früh bei den griechischen Vätern auftritt und im Christentum der neueren Zeit besonders fruchtbar geworden ist, mehr ein Ausdruck des alten Messianismus als der der Erlösung. Und dieser echten Bedeutung des Messias entspricht auch jene Ansicht, welche in Altertum, Mittelalter und neuer Zeit in verschiedenem Ausdruck immer wieder aufgetaucht ist: daß Christus eine Idee sei, welche die Wesenseinheit des Menschengeschlechts und das Ideal seiner Vollkommenheit bezeichne. Die Zukunft des Gottesglaubens wird davon abhängen, wie deutlich, gründlich und rückhaltlos aufrichtig dieser geschichtliche Sinn und Wert des Messianismus das sittliche Bewußtsein der Menschen ergreifen und erfüllen wird in der vor keiner sogenannten Erfahrung zurückschreckenden Zuversicht auf den ewigen Frieden der in der sittlichen Erkenntnis geeinigten Menschheit.

So gilt uns dieser Schlußstein im System der Ethik zugleich als der Prüfstein des echten Idealismus, der zwischen Ideal und Wirklichkeit keine Kluft, keinen Widerstreit anerkennt. Und der Geltungswert der Idee bewährt diese realisierende Kraft. Denn die Religionsvorstellungen von Gott, wie sie bei den Gläubigen dieser Welt vorherrschen, sind himmelweit entfernt von diesem Sinn der Idee. Sie rufen Gott an, um die Forderungen der sittlichen Vernunft zur Resignation zu beugen, und nennen Gottes Ordnung, was den Interessen und der Kurzsichtigkeit ihres habfüchtigen Realismus dienstbar ist. Dieser Gott ist nicht der Gott der Ethik, und auch nicht der der Religion; denn selbst, was ein solcher für das Individuum zu leisten vermöchte, erhebt dessen Niveau nicht zu dem eines Individuums menschlicher Gemeinschaft. Nur diejenige Förderung des Individuums aber ist als eine sittliche zu erkennen, welche am letzten Ende die harmonische Kulturkraft des Individuums steigert und damit den Gesamtwert der moralischen Welt erhöht. In dieser Richtung auf die Gesamtheit der moralischen Welt geht die Kraft der Gottesidee, auch da, wo sie nur auf das Individuum, als solches, gerichtet sein will. Das Gottesreich ist das Reich moralischer Wesen. Und das Reich moralischer Wesen ist nicht ein Himmelreich von Engeln, sondern die Kulturwelt des Menschengeschlechts.

Ubrigens geht in dieser Richtung auch der tiefere Sinn der Transszendenz. Ein Gott, der nur von außen stieße, wäre allerdings von zweifelhaftem Werte. Aber ein ebenbürtiges Glied der

Natur- und Menschenwelt darf er ebensowenig sein. Die Transszendenz bedeutet die Grundlage zu den Verhältnissen, welche gemäß derselben und auf Grund derselben in der Menschenwelt zu errichten sind. Für diese Verhältnisse der sittlichen Welt bildet die Gottesidee die Voraussetzung, und diese Voraussetzung und Grundlage ist der Sinn der strengen Transszendenz. Das Verhältnis von Gott und Mensch bedeutet die Voraussetzung Gottes für die sittlichen Verhältnisse der Menschen.

---

### V. Das Verhältnis der Ethik zur Politik.

Hiermit sind wir bei dem zweiten Kulturproblem der Ethik angelangt: ihrem Konflikt mit der Geschichte der Menschen im Naturleben der Völker und mit den Einrichtungen in Wirtschaft, Recht und Staat, zu denen die Wissenschaften der Ökonomie, des Rechtes und des Staates das Korrelat bilden. Unser verewigter Autor hat in der Würdigung der sozialen Frage durch selbständige politische und wissenschaftliche Mitarbeit als ein philosophischer Wegweiser seiner Zeit sich bewährt. Wir dürfen den Versuch nicht wagen, aus seinem Gesichtspunkte über die fernere Entwicklung dieses Grundproblems Reflexionen anzustellen, ohne daß wir auf unseren prinzipiellen Standpunkt uns besinnen. So einflußreich die Schriften Lange's zur Arbeiterfrage geworden und geblieben sind, so leiden sie doch an dem Vorteil, der ihre Popularität begünstigt hat: daß sie aus der Luft des Darwinismus heraus zwar nicht inspiriert, aber expiriert sind. Dem Vorurteil einer naturalistischen Begründung hat Lange nicht widerstanden; wie denn aus dem Widertwillen gegen den rhetorischen, scheinheiligen Idealismus, der vielmehr dogmatischer Spiritualismus ist, sein ganzes Werk hervorging. In dieser Sorglosigkeit begegnet er sich mit den deutschen Begründern des politischen Partei-Sozialismus, die, der Schule Hegels entwachsen, die dialektische Bewegung des Begriffs nunmehr in den Stadien der politischen Wirklichkeit sich tummeln ließen. Was jedoch bei den Identitäts-Philosophen moralischer Trost und spekulativer Mutwille war, das hat sich bei der Schule bitter gerächt, die in der exoterischen Macht ihrer Presse auf diesen Kunstgriff wie auf eine Wahrheit schwört. Und obwohl der Materialismus den unverföhnlichsten Widerspruch

gegen den Sozialismus bildet, so ist doch gerade die Inkonsequenz der gefährlichste historische Beutemacher. Mit diesem falschen Schlagwort, das nur zur Übertrumpfung der widerstrebenden Parteien seine agitatorische Bedeutung haben mag, kommt nicht nur ein Affekt in die Gesinnungsrichtung der Kämpfer, der sie in der Beurteilung der Gegner und der Weltlage überhaupt verbittern und verwirren muß; sondern es droht darin die schwerste Schädigung, die einer Partei der Zukunft drohen kann, die: ihres eigenen Prinzips verlustig zu gehen und so unrettbar in Selbstauflösung zu verschwinden. Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet, aber er setzt sich selbst ins Unrecht, in das Unrecht des prinzipiellen Widerspruchs, sobald er zum Wortführer des Materialismus wird.

In dem Zeitalter der Renaissance und zumal bei dem ersten Volke der Renaissance, bei den Italienern, sind zugleich mit den mathematischen und den naturwissenschaftlichen Theorien die der Politik reformiert worden. Die Deutschen machten dafür, zum Teil freilich auch daraus ihre Reformation. Und während die Engländer und Franzosen ihre Revolutionen machten, im Felde der Spekulation aber sich mit Utopien begnügten, vollzieht sich die Wiedergeburt des deutschen Geistes durch den Idealismus einer Ethik, in dem die Poesie der Utopie überflügelt wird, und der noch dunkle Trieb der Reformation zum Bewußtsein seines rechten Weges sich erhellt. Albrecht Ritschl hat Kant den „Wiederhersteller des Protestantismus“ genannt. Er ist es auch in dem Sinne, daß er den alttestamentlichen Gedanken vom allgemeinen Priestertum zu einer universellen Idee des Völkerlebens macht. Zunächst sollte jener große Laiengedanke den Wahn zerstören, als ob die rechtschaffene bürgerliche Berufsarbeit unheilig wäre. Aber in dieser Anerkennung der Sittlichkeit jeder ehrlichen weltlichen Arbeit bereitet sich zugleich vor die Emanzipation von jenem niederträchtigen aristotelischen Aristokratismus, welcher die Sklaven-Maschine mit der göttlichen Weltordnung, oder was dort dasselbe bedeutet, mit der Natur vereinbar hält. Kant hat sich als Ideal-Politiker ausdrücklich auf Platon berufen, und er ist für die Republik, die doch das Ideal aller Utopien geblieben ist, für ihre Wahrhaftigkeit und Realisierbarkeit mit wuchtigen Worten eingetreten. Er ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus.

Daß man diese historische Beziehung zwischen der heutigen

Weltstellung Deutschlands und dem Anfang und Ursprung unseres klassischen Jahrhunderts nicht erkennt, ist nicht auf bösen Willen und nicht allein auf die Oberflächlichkeit, die jedem Nationalismus anhaftet, zurückzuführen. Hat doch selbst Lange den Wert Kants nur in der theoretischen Kritik gesehen, während er die Kritik der praktischen Vernunft für vergängliches Beiwerk hielt. Und Lassalle glaubte seinen Patriotismus ausreichend zu bezeugen, indem er den Sozialismus auf Fichte zurückleitete. Auch heute noch wird man auf die Frage nach dem kategorischen Imperativ, den „das weiß Jedermann“ Immanuel Kant erfunden, nicht entdeckt haben soll, zur Antwort erhalten diejenige Formulierung, welche das allgemeine Gesetz unterscheidet von der Maxime. Dagegen weiß die allgemeine Bildung wenig oder nichts von derjenigen Formulierung desselben Imperativs, welche die Idee der Menschheit als seinen Inhalt erklärt; und womöglich noch weniger von der dritten, welche den Menschen als Selbstzweck von allem unterscheidet, was „bloß Mittel“ sei. Der Selbstzweck erzeugt und bestimmt den Begriff der Person, den Grundbegriff der Ethik. Bloßes Mittel ist die Sache, die als Sache des wirtschaftlichen Verkehrs die Ware ist. Die Arbeiter kann daher niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muß „jederzeit zugleich als Zweck“ betrachtet und behandelt werden. So aggressiv deutlich diese Unterscheidung von Zweck und Mittel, von Selbstzweck und bloßem Mittel ist, so läßt es sich doch verstehen, daß sie in Vergessenheit kommen, gegen die anderen Bestimmungen des Sittengesetzes zurückgeschoben werden konnte: sie ist erstlich der Teleologie entnommen, und diese ist stets die Kükstammer der Reaktion, der Unklarheit und der Zweideutigkeit gewesen; ferner hat die Gleichsetzung von Selbstzweck und dem alten metaphysischen Endzweck der Menschheit den persönlichen Charakter benommen und den theologischen aufgedrückt. So konnte die Anlage des Sozialismus darin verkannt werden. Der Sozialismus dagegen ist auf einen Namen getauft, der eine doppelte Gebrauchsgeschichte hat: er gehört erstlich der Rechtssprache an; zugleich aber auch dem Gebiete der geschichtlichen Mahnworte. Er steht somit an der Grenze der sinnlichen und der übersinnlichen Welt; denn im Gebiete der Rechtsbegriffe selbst ist das Wort zum Mahnwort geworden. Solche Bedeutung hat der Terminus Gesellschaft.

Schon die societas, die in der römischen Rechtssprache des Rom-

pagniegeschäft bedeutet, ist in der Stoa die Societas generis humani, aus welcher in dem späteren Gelehrtenlatein die socialitas sich abzweigte. Während die Verbindung von Menschen zu einer Korporation als universitas sich bestimmte und gliederte, fließt in der societas der moralische, der revolutionäre Blutstropfen, auch wo sie nur ein Rechtsverhältnis bedeutet: societas jus quodammodo fraternitatis in se habet. Und die Assoziation bildet auch rein juristisch ein Moment des Fortschritts im Recht. Dieser Rechtsfortschritt ist auch ökonomisch für den Begriff des Eigentums geltend gemacht worden. Vornehmlich aber liegt seine reformatorische Bedeutung in der idealen Vereinigung zur societas gentium, societas humana, wie sie im 17. Jahrhundert zur erneuten Diskussion gelangt. Dieser ethische Begriff der Gesellschaft ist zuvörderst für die Theorie des Naturrechts der treibende Faktor, während das Altertum die Zweideutigkeit der Rechte und des Rechts an dem Begriffe des Gesetzes zum Ausdruck brachte. Das bloße Recht ist das Gesetz. Dem geschriebenen Gesetz aber tritt das ungeschriebene als erste Form der mahnenden Idee entgegen. Diese Idee ist seit der Stoa, die in so vielen Fragen der Renaissance die historische Schatzkammer ist, die Idee der Gesellschaft.

Es darf wohl als unverzeihlicher Übermut bezeichnet werden, wenn diese Kraft und Würde der Gesellschaftsidee in den Fragen des Rechts verleugnet wird. Die Rechtsordnung ist die Ordnung der Wirtschaft. Die Wirtschaft aber ist bei günstiger Auffassung ein Naturzustand der Menschen. Der Naturzustand aber gilt dem selbständig gewordenen Ethiker nicht mehr als der ideale, den er in der Schule des Naturrechts bedeutete. Die Natur ist uns nicht mehr, wie im Zeitalter Rousseau's, im Gegensatz zur geschichtlichen Wirklichkeit der société, die Bürgin des Ideals. Und wie wir unter Natur jetzt eine zweideutige Quelle verstehen, die positive sittliche Kraft dagegen allein bei der Idee suchen, so mußte auch der Begriff der Gesellschaft ein anderer werden. Für Rousseau bedeutet Gesellschaft noch die Summe der Individuen; für uns den Ordnungs- und Leitbegriff der Individuen. Wie könnte man in diesem Mahnwort der Ethik nur ein Schreckgespenst sehen wollen? Die Wirtschaft ist die materielle, die Naturgrundlage des Rechts. Sie ist nicht allein von Sonnenschein und Unwetter abhängig, sondern ebenso sehr auch von den Naturgewalten der Menschen, die ohne die Leitung der Idee Bestien sind. Wie die Rechtsordnung sie zu Menschen macht, so ist es die Idee der Gesellschaft, welche die Herde für

höhere Einigungen sammelt, und dadurch und darin den Verkehr der Wirtschaft zügelt, das Recht reinigt, neue Rechtsverhältnisse zu Tage fördert, und neue Rechtssetzungen zu stande bringt.

In der Anerkennung des ökonomisch-juristischen Rechts des Sozialismus hat sich seit der 3. Auflage von Lange's Arbeiterfrage in dem Bewußtsein der allgemeinen Bildung ein Riesenfortschritt vollzogen. Damals kannten die Wenigsten die prinzipielle ethische Bedeutung der Frage. Heute wehrt sich kein Unverstand mehr gegen den „guten Kern“ der sozialen Frage und demgemäß auch nur verstoßen gegen die unabwendbare Notwendigkeit einer Sozialpolitik; sondern nur noch der böse oder der nicht zureichend gute Wille. Aus solcher mangelhaften Gesinnung allein kann auch die Zumutung erklärlich werden, durch welche man den Partei-Sozialismus zu verwirren trachtet, daß er sein Bild des Zukunftsstaates zum allgemeinen Schauspiel aufrolle. Für die sittlichen Forderungen des Rechts setzt man das Staatsbild ein, während doch der Staatsbegriff erst den Rechtsbegriff zur Voraussetzung hat. Bei solchem Umsturze der Begriffe verwechselt man die Ethik des Sozialismus mit der Poesie der Utopien. Die Ethik aber ist nicht Poesie, und die Idee hat Wahrheit ohne Bild. Ihr Bild ist die Wirklichkeit, die erst nach ihrem Vorbild entstehen soll. Der Rechts-Idealismus des Sozialismus darf heute als eine allgemeine Wahrheit des öffentlichen Bewußtseins bezeichnet werden, freilich als eine solche, die doch noch immer ein öffentliches Geheimnis ist. Nur der idealfeindliche Egoismus der nackten Habsucht, der der wahre Materialismus ist, versagt ihr den Glauben; er pocht der Idee des Rechts gegenüber auf das geschriebene, und wo es nicht genügt, auf das im Dienste seiner Interessen eiligst umzuschreibende Recht; und der Idee der Gesellschaft zuwider auf die verbrieften Privilegien der Stände. Die Schwierigkeiten liegen hier nicht mehr in der Kollision der Begriffe, sondern lediglich in der Macht der Gewalten, deren Entwicklung der Geschichte angehört. Anders verhält es sich mit anderen Begriffen, denen die Idee der Gesellschaft als Idee gegenübertritt. Hier dürften Schwierigkeiten anzuerkennen sein, zu deren Ausgleichung die begriffliche Entwicklung, die philosophische Orientierung berufen ist.

Wir haben schon zwei Punkte bezeichnet, an denen dem dormaligen politischen Sozialismus entgegengetreten werden muß. Der eine betraf die gesamte Begründung, für welche der Materialismus nicht nur zeitweise abgeschüttelt, sondern radikal aufgegeben und

verworfen werden muß. Der andere betraf die Kulmination des ethischen Systems in der Gottesidee. Es hat in der ganzen philosophischen Weltliteratur noch keinen Namen gegeben, den ein Atheist getragen hätte. Mit dem Atheismus verliert der Sozialismus seine Spitze, sein Dach, wie mit dem Materialismus seine Basis, sein Fundament. Mit dem Atheismus wird er in der Tat zur Utopie, weil er sich damit außer allem absehbaren Zusammenhang mit der gesamten inneren Weltgeschichte der Menschheit setzt, und weil er eine zentrale Idee aufgibt, ohne einen zureichenden Ersatz zu verbürgen. Das ist schlimmer als Utopismus. Daher bleibt ihm gegen den Vorwurf und den selbstgenährten Verdacht der Illusion kein anderer Ausweg als die Verbissenheit gegen die kapitalistischen Verirrungen der Kirchen oder bestenfalls die Gelassenheit des Quietismus, welche pessimistisch *fin de siècle* abwartet. Wer dagegen von der Wahrheit der Idee ausgeht, hofft mit freudiger, mutiger, und daher auch besonnener Zuversicht auf die gesicherte Wirklichkeit der gerechten Sache. Diese Hoffnung ist mehr als Affektausdruck der sittlichen Überzeugung. Diese Hoffnung ist der Glaube an Gott, als an die Idee, welche den Schlußstein der Ethik bildet, nicht nur etwa dem Glauben der Religion zu eigen ist; die Idee, welche die Bürgerschaft bedeutet für die Verwirklichung der Sittlichkeit und der unendlichen Zukunft der Menschheit.

Die Momente, welche wir jetzt an dem Begriffe des Sozialismus prüfen wollen, betreffen nicht jene allgemeinen rein ethischen Probleme des Grundes und des Schlusses; sondern sie gehören internen Schwierigkeiten der Staatslehre an. Da ist vor allem die Zweideutigkeit zu beachten, die in dem Begriffe der Gesellschaft seit der Begründung der sogenannten Gesellschaftswissenschaft liegt. Diese Begründung ist keineswegs neueren Datums; sondern schon Schöler bedient sich für die von ihm als notwendig erkannte Ergänzung der Politik des Wortes „Metapolitik“, ähnlich wie die neueren Geometer für ihre hypereuklidischen Spekulationen auf den von Leibniz gebrauchten Ausdruck der Metageometrie zurückgegriffen haben. Nach dieser Ansicht, welche eine Ergänzung und realistische Begründung der Staatslehre anstrebt, ist die Gesellschaft die eigentliche Realität, der gegenüber der Staat und seine logische Voraussetzung, das Recht, zu bloßen Abstraktis sich abschatten. Jetzt gilt der Begriff der Gesellschaft nicht als die ethische Reformidee für Recht und Staat; sondern sie bezeichnet die konkrete Wirklichkeit für die Begriffe

Recht und Staat. Sie wird also zum Begriffe für diejenige materiale Bedingung von Recht und Staat, welche von jeher die Ökonomie, die Wirtschaft bezeichnet. Die Wirtschaft ist das Operationsfeld des Verkehrs, den die Gesellschaft vollzieht. Sie ist die fluktuierende Assoziation von Menschen, welche jenen Verkehr der Wirtschaft vollbringen. So ist die Gesellschaft gleichsam die lebendige materiale Bedingung von Recht und Staat, der gegenüber sogar die Wirtschaft zu einer Art von Abstraktum wird, zu einer Art von Ordnung, wenn gleich ohne diese Voraussetzung der Norm und Kontrolle, die erst das Recht erschafft.

Aus dieser Ansicht von der eigentlichen Konkretheit der Gesellschaft, der gegenüber Recht und Staat zu Schemen und Schattenbildern werden, entsteht die Gefahr: daß die Reformbestrebungen für Recht und Staat auf die schiefe Ebene der Revolution hinübergleiten. Der Materialismus glaubt eine wissenschaftliche Unterstützung in diesem realistischen Begriffe der Gesellschaft zu finden, und deshalb Recht und Staat überhaupt für bloße fiktive Realitäten halten zu dürfen. Um dieser Gefahr zu steuern, um der Revolution als Eruption vorzubeugen, und die geschichtliche Entwicklungsbahn der stetigen Revolution für diese Notfragen einzuhalten, muß diese Zweideutigkeit in dem Terminus der Gesellschaft streng erwogen und klar erkannt werden. Gegenüber dem Realbegriffe der Gesellschaft, wie er seit dem vorigen Jahrhundert entstand, werden die Begriffe von Recht und Staat zu Idealbegriffen, und zwar im positiv ethischen Sinne. Sie werden nicht zu Schemen und leeren Universalien, die nur als Hemmungsmaschinen Wert hätten; sondern sie erlangen die Realität, die Kraft und die Würde ethischer Ideen, die ohne Vereitelung der sittlichen Zwecke nicht angetastet werden dürfen.

Es ist richtig, daß Recht und Staat nur ein gedachtes System des Gleichgewichts bilden, während die wirtschaftliche Gesellschaft die realen Bedingungen vollführt, in denen diejenige Wirklichkeit besteht, welche Recht und Staat abbilden. Es ist leider unbestreitbar richtig, daß dieses gedachte Gleichgewicht kein stabiles Gleichgewicht ist, daß die Bewegungen der Gesellschaft vielmehr den Schwerpunkt des Rechts nicht treffen. Aber es bleibt dennoch wahr, sittlich wahr, daß dieses Gleichgewicht, obwohl es ein labiles sein muß, als ein stabiles gar nicht gedacht werden darf, dennoch die dirigierende Bedeutung des Gleichgewichts behauptet. Denn es bleibt ebenso wahr, daß diese Fiktion des Gleichgewichts eine notwendige ist, die durch



keinen anderen Begriff entsetzt werden darf. Recht und Staat müssen ebenso streng und sicher als die idealen, normalen Wirklichkeiten der Gerechtigkeit anerkannt werden, wie sie andererseits nach dem Doppelsinn der Wirklichkeit, wie nicht minder auch dem der Gesellschaft als die Verwandlungsformen der sittlichen Idee gedacht werden müssen. Der materiellen Wirtschafts-Gesellschaft gegenüber müssen Recht und Staat als Ideen unbedingte Ehrfurcht fordern und finden. Sie sind es, und nur sie, in denen die Gerechtigkeit Wirklichkeit wird. Und nur um eine höhere, an sich aber ebenso wieder der Verbesserung bedürftige Wirklichkeit zur Entwicklung zu bringen, ist die jeweilige Wirklichkeit von Recht und Staat nach der anderen Bedeutung der Gesellschaft, der sittlichen Idee der Gesellschaft zu verwandeln. Wo diese Notwendigkeit der Fiktion nicht erkannt wird, da erhebt der Individualismus sein hirnloses Haupt, und die ethische Autonomie geht zu Grunde. Ohne Gesetz keine Freiheit, und ohne die im Gesetz bestehende Gemeinschaft keine freie Persönlichkeit. Ohne die Fiktion des Gleichgewichts in Recht und Staat gibt es sonach keine jeweilige wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen.

So hat die Autonomie die Autorität zu ihrer ethischen Ergänzung. Anerkennung und Heilighaltung der bestehenden Rechts- und Staats-Ordnung, sofern sie besteht, weil sie die Wirklichkeit der Idee, wenn gleich notwendigerweise nur mangelhaft darstellt; diese Pflicht ist das Zuchtmittel, das nicht nur der Zwang benutzt, sondern die sittliche Freiheit fordert. Mit dieser Pietät für den Bestand und den kontinuierlichen Fortbestand der Geschichte verträgt und gerade mit ihr verbündet sich der scharfe Blick für die Mängel und Gebrechen der Wirtschaftsordnung und die tiefe Glut für gründliche fruchtbare Heilung. Von der Verbindung dieser beiden Bedingungen, die der ungeschichtlichen Abstraktion einander auszuschließen scheinen, ist zu allen Zeiten der große, wahrhaft revolutionäre Umschwung, selbst der in der Theorie, abhängig gewesen.

Dem Anarchismus gegenüber übernimmt der Sozialismus unwillkürlich die Rolle des Verteidigers von Recht und Staat. Und anstatt die Partei in dieser ihrer notwendigen Polizeiarbeit durch Verdächtigung zu stören, sollte man vielmehr dankbar diese Leistung anerkennen, in welcher die Fiktion nach ihrer Notwendigkeit für die Idee bestätigt wird. Aber wie diese Mahnung an die sozialistische Partei sich nachdrücklich richtet, so muß sie von den konservativen Parteien erst recht beherzigt werden: daß sie das Recht nicht zur Magd der

Wirtschaft machen, nicht auf politische Gesinnung hin und allenfalls nach dem kalten Buchstaben richten, unbekümmert darum, ob der Geist der Gerechtigkeit ertötet und der Glaube an die Pflege des Rechts erschüttert wird. Insbesondere gibt die Benutzung des Eides in der Rechtspraxis und des Meineides im Strafrecht zu den schwersten Bedenken Anlaß, insofern dadurch auch die Würde der Gottesidee herabgesetzt und ihr Wert mißbraucht wird.

Eine andere, beinahe größere Schwierigkeit besteht in der Kollision zwischen dem Begriffe der Nationalität, als einem konstituierenden Faktor des Staates, und der Idee der Menschheit, welche letztere ebenfalls durch die Idee der Gesellschaft vertreten wird.

Wir haben bereits mehrere Unterordnungen von Bedingungen für die hier zur Erörterung stehenden Begriffe betrachtet. So zeigte sich das Recht als die begriffliche Voraussetzung des Staates, und die Wirtschaft oder die Gesellschaft in der ökonomischen Bedeutung des Wortes als die materiale Bedingung. Es gibt noch eine andere Art von materialer Bedingung, die wir schon bei der der Gesellschaft streiften, als wir sie als lebendige Wirklichkeit bezeichneten: es wurden da die Menschen mitgedacht, welche Verkehr und Wirtschaft hervorbringen. Diese lebendigen Ursachen werden noch bestimmter zur Personifikation gebracht, wenn sie scheinbar noch tiefer materialisiert werden. Die andere materielle Bedingung, deren der Staat bedarf, ist das Territorium. Diese scheinbar nur äußerliche, negative Bedingung wird zu einem der innerlichsten Mittel für die Entwicklung der Menschen aus Arbeitskräften der Wirtschafts-Gesellschaft zu Gliedern der idealen Gemeinschaft, welche die Idee der Gesellschaft fordert und heraufführt. Der Begriff des Territoriums hilft den Begriff des Volkes erzeugen.

Auch diesen Begriff repräsentiert die Idee der Gesellschaft. Der Begriff des Volkes ist der wandelbarste; er ist am unmittelbarsten von der sittlichen Entwicklung abhängig. Schon in Italien zeigen sich im Ausgang des Mittelalters die Zusammenhänge der Einheitsbestrebungen mit den sittlich-religiösen und daher sozialen Tendenzen. Das typische Beispiel dieser idealen Erzeugung des Volkscharakters bietet Deutschland in seiner Reformation. Sie bildet den Durchgang aus dem kirchlich bestimmten Länderkomplex zu dem territorialen Landesfürstentum; und der zweideutige Satz *cujus regio, ejus religio* hat an der intimsten Angelegenheit des Gewissens die Heranbildung des Volksprinzips gefördert zum Idealbegriff des natio-

nenen Staates. Der Begriff der Nation deckt sich seitdem mit dem Begriffe des Staates, während bis dahin prinzipiell die Rechtsordnung des Staates in dem Schoße der Kirche lag, und nur mehr oder weniger legerischerweise die Teilung der Gewalten geltend gemacht wurde.

Dem Prinzip des Christentums widerspricht der Rassenbegriff des nationalen Staatstums. Dem Prinzip der Reformation aber widerspricht ebenso sehr der Gedanke eines christlichen Staates —, außer sofern in dem Christentum die sittliche Begründung des rein weltlichen Staates ausgesprochen werden soll. Hier aber stellt sich sofort die Differenz der weltgeschichtlichen Tendenz und der Kirchenordnung des Protestantismus ein: nach jener fallen Moral und Christentum nicht schlechterdings zusammen. Denn nach der reformatorischen Tendenz ist das Christentum selbst ein nicht fertiger, sondern fernerhin zu entwickelnder Begriff. Daher hat die Reformation den scheinbar naturalistischen Begriff des Volkes als Bundesgenossen herangerufen zur Versinnlichung und Verwirklichung der Staatsidee. Die moderne Geschichte arbeitet an der Aufgabe, diesen Schein und diesen Anteil des Naturalismus in der Nationalitätsidee zu verscheuchen und zu überwinden. In der Lösung dieser schwierigen Aufgabe dürfte zugleich die Lösung liegen für die Kollision der Idee des Staates, als Idee, mit der Idee der Gesellschaft.

Der Kosmopolitismus ist schon in seinem neueren Ursprung nicht direkter Gegensatz zum Nationalismus. In Deutschland geht er diesem voraus. Weltbürgerlich bedeutet im 18. Jahrhundert ungefähr dasselbe wie weltgeschichtlich. „Philosophie in weltbürgerlicher Absicht“ heißt bei Kant soviel wie in weltgeschichtlicher Hinsicht. Der Kosmopolitismus ist die Horizont-Erweiterung der Historie zur Universalgeschichte. Für den Nationalismus schwärmte man damals noch nicht; ihm war nicht Opposition zu machen. Der Gegensatz entstand erst, als gerade aus dem geschichtlichen Begriffe die sittliche Idee der Menschheit herauswuchs, und an dem geschichtlichen Begriffe heranreifte. Unsere kosmopolitischen Klassiker sind die Schöpfer unserer Nationalitätsidee. Und als um dieselbe Zeitwende durch den Kraftüberschuß des einen, früh zum Staat gewordenen Volkes der sittliche Wert des Volkstums am deutschen Leibe fühlbar wurde, da regte sich im Vaterlande des Weltbürgertums der Schein des Widerspruchs zwischen Volk und Menschheit. Der Widerspruch, so schwer er scheint, ist dennoch nur ein scheinbarer.

Aber wie genau die Erkenntnis dieses Scheins mit der Wahrhaftigkeit des deutschen Nationalgefühls zusammenhängt, das konnte man in diesem Jahre des Gedächtnisses der Freiheitskämpfe sehr empfindlich erleben. Deutschland ist nur wahrhaft in seinem Idealismus. Das ist sein höchster Ruhm; es ist aber auch der Prüfstein für seinen Patriotismus.

Es begegnet uns in der Autonomie von Volk und Menschheit dieselbe Zweideutigkeit im Begriffe der Menschheit, wie oben im Begriffe der Gesellschaft. Wie die Gesellschaft zu einem Wirtschaftsbegriffe gemacht wurde, um Staat und Recht den Wert einer idealen Realität abzusprechen, einer solchen nämlich, welche von der ethischen Idee der Gesellschaft herstammt, und mit derselben daher blutsverwandt bleibt, so wird die Menschheit zu einem anthropologischen Begriffe umgestempelt, um dem Volksbegriffe seinen sittlichen, seinen Ideal Charakter zu verdunkeln. Die Menschheit ist aber nichts anderes als eine sittliche Idee; in jeder anthropologischen Beziehung dagegen das Umding eines Universale, ebenso wie die Spezies für die Naturforschung. [Die Menschheit ist keine natürliche Realität. Sie kann ich nicht lieben, sondern nur als Idee ehren.] Der Menschheit gehöre ich nicht physisch, sondern nur moralisch an. Sie ist ein sittlicher Leitbegriff der Völkergeschichte. Sie ist ein Wechselbegriff der Autonomie, der Persönlichkeit, des Sittengesetzes. Als solcher Ausdruck des Sittengesetzes bedeutet sie die Pflicht der Achtung jeglicher Person in jeglichem Volk. Im kategorischen Imperativ steht die Idee der Menschheit für das Individuum. Aber schon das Individuum darf als Person nicht atomistisch gedacht werden. Und so wird die Idee der Menschheit zum Leitbegriffe zunächst für die höhere Gemeinschaft des Volkes und innerhalb derselben für alle seine Glieder. Die Idee der Menschheit erscheint sonach als eine Spezialität der Gesellschaftsidee, welche zu ihrer Realisierung den Volksbegriff heranzieht.

Wie die Gesellschaft den Staat, und zwar auch als Idee, voraussetzt, so fordert der Staat das Volk, und zwar nicht nur materiell als Naturwesen, sondern nach der sittlichen Aufgabe des Volkstums. Wie die Menschheit das Individuum adelt, so ethisiert sie auch die Menschen in der Gemeinschaftsidee des Volkes. Ich muß die Völker lieben, insofern ich die Menschheit ehre. Und was für alle Völker gilt, das wird zu besonderer Pflicht gegenüber dem eigenen Volke in seinem Staate. Ich muß das eigene Volkstum pflegen, insofern ich in der Idee der Menschheit die Idee der Gesellschaft er-

kenne, welche auf den Staat und somit auf das Volk bezogen ist. Es bleibt mir keine andere Wahl für die Ausführung des sittlichen Anspruchs, den die Menschheit erhebt. Ich muß also auch das eigene Volk lieben, das eigene Volkstum fördern, seine Kraft erhöhen und seinen Schutz für den Kampf der Völker verwahren, — da der ewige Frieden die Losung für den Bestand, nicht für den Untergang der Völker-Individualitäten ist. Ich darf das eigene Volk lieben, wie ich den Nächsten auch in der eigenen Familie und im Freunde lieben darf.

Aber freilich muß die Nächstenliebe eindringlicher auf den Fremdling zielen, nicht zumeist auf den Genossen, den schon der Egoismus des Herzens umschließt. Und so muß auch die Idee der Menschheit mahnen, nicht bloß das eigene Volk zu lieben, sondern ebenso angelegentlich die anderen Völker zu ehren, und ihrem Volkstum Achtung und Zuneigung zu widmen. Der Ausdruck des Fremden, der zumal durch den brutalen Ausdruck des Fremdkörpers sich verschärft bei Völkern und Stämmen, zumal bei denen auf derselben Stufe der Zivilisation, muß als anstößig empfunden werden und aus dem politischen Stil verschwinden. Der Begriff des Fremdlings hat die Idee der Humanität vermittelt; er führt vom Fremden zum Nächsten; er ist ein Mittelbegriff zum Begriffe des Menschen.

Und hier schalte ich wegen der historischen Denkwürdigkeit der Sache und ihrer Bedeutung für die Universitäten eine Mahnung an diejenigen ein, denen der weltbürgerliche Geist des deutschen Idealismus ein Wahrzeichen ist für das geschichtliche Fortleben des deutschen Volkes. Ein Kennzeichen des deutschen Geisteslebens sind unsere Universitäten. Sie sind ebenso sehr der Freiheit der Gewissen, wie der der Wissenschaft gegründet. Als Pflegstätten der menschlichen Wahrheit sind sie daher auch die Zufluchtsstätten für diejenigen, die ihres religiösen Glaubens wegen in ihrem Vaterlande, das demzufolge dieses Ehrenrecht sich aberkennt, des Anspruchs an die Universitäten beraubt werden. Vor solchem Verbrechen hört das Gastrecht des Fremden auf, weil es zum Schutzrecht wird. Zur Ehre der deutschen Universitäten sei hier die Hoffnung ausgesprochen: daß sie ihre weltbürgerliche Universalität wiedergewinnen, und insbesondere die Ashlpflicht der religiösen Gewissensfreiheit als ihren ethischen Lebensgrund anerkennen und erfüllen mögen. Die neuerliche Maßregel der Ausländersperre ist ein weithin zielendes System. Die verhängnisvolle Gefahr des engherzigen Nationalismus verbündet sich in ihr mit der

unhistorischen Intoleranz, dem der Absolutheit der christlichen Religion unbequemen Judentum ohne Scheu vor der ewigen Gerechtigkeit schlechterdings den Garaus zu machen. Die Kränkung der Gerechtigkeit hat sich aber bisher in der Weltgeschichte immer an denen gerächt, die sie verübt haben. Deshalb ist diese Aussprache nicht eine Anklage, sondern eine Mahnung, die von der Ehrfurcht und von der Liebe zu dem Genius des deutschen Volkes unterstützt wird.

Dieses weltbürgerliche Gemüt des Nationalgeistes, das dem deutschen Genius angeboren, diesen letzten Zeitläuften aber wie abhanden gekommen scheint, es muß wieder erweckt werden. Und es bedarf keines Propheten, um die Wiederkehr dieser deutschen Gesinnung voranzusehen. Wer es nicht aus Optimismus glaubt, kann es im Pessimismus merken. Wenn aber das echte weltgeschichtliche deutsche Niveau wiedergewonnen sein wird, dann wird man auch wieder auf Seiten der Gesellschafts-Revolutionäre selbst erkennen, daß die Volksidee die unentbehrliche und notwendige Bedingung der Gesellschaftsidee ist, die nur durch das Stichwort der Parteien in ihrem sittlichen Werte verkümmern kann.

Aber die Volksidee ist nicht nur ein Korrelat zu dem Völkerbegriffe der Menschheit. Sie hat unmittelbarer noch die Vertretung der Gesellschaftsidee zu übernehmen an der jeweiligen politischen Wirklichkeit des eigenen Volkes. Den bevorrechteten Ständen gegenüber vertritt sie die Lehre der Menschheit im eigenen Volke. Diese Bedeutung der Nationalitätsidee entwickelt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Fichtes. Und es kennzeichnet die Herabgekommenheit unserer Zeit, wenn die Erneuerung dieser kräftigsten Idee unserer politischen Wiedergeburt als ein Angriff auf Staat und Gesellschaft verleumdet werden kann. Ist diese Idee des Deutschtums nur gestattet, wenn französische Kanonen sie nicht verhindern können?

Die Entwicklung der ökonomischen Dinge geht ihren Gang, und die Ethik kann hierfür nur in strenger Einhaltung der Schranken rein theoretischer Begriffe die Richtungslinien vorzeichnen. In der geistigen und sittlichen Erziehung des Volkes aber kann und muß die praktische Forderung ausgesprochen werden, wiewgleich schwierige ökonomische Folgen dabei hervortreten; sie dürfen die Sicherheit der Forderung nicht hemmen wollen. Die Nation beruht auf der nationalen Bildung und Erziehung. Von ihnen vorzugsweise ist die nationale Gesittung bedingt. Und eine Nation, die für Reich und Arm

verschiedene Schulen hat, und nur durch Ausnahmen die Regel bestätigen läßt, mag auf dem Wege zur Nation sein; ein Volk ist sie nicht. Die deutsche Nation ist auf dem Wege zum einen Volke, seit Luther die Pflicht der Obrigkeit angerufen hat, Laienschulen, Volksschulen von Staatswegen zu errichten. Er hat damit die Volksschule zu einem der wichtigsten Symptome des politischen Fortschritts gestempelt. Unsere nationale Fortentwicklung macht dieses Symptom zu einem kritischen. Inzwischen ist die nationale, simultane Volks-Staatschule in die konfessionelle Schule verstümmelt worden. Und es hat sich die Präponderanz des kirchlichen Geistes über den nationalen darin unverkennbar verraten. Statt die Volksschule für die Einheit der Nation zu verwerten, benutzt man sie dagegen zur Abwehr unliebsamer konfessioneller Berührungen, während gerade durch den Unterricht auch das sittliche Gemüt des Kindes für die nationale Einheit des Kulturgeistes beseelt wird. Wenn aber so schlecht für die nationale Schule gesorgt wird, wie kann da die erforderliche Einsicht und Gesinnung für das Universitätswesen erwartet werden. Daß die Universitäten an Anzahl zunehmen, beweist nichts für das innere Wachstum ihrer Kulturkraft. Es zeigt sich hierbei nur, daß die Grenze zwischen den technischen Spezialanstalten und ihrem Widerpart, den die Universitäten bilden sollten, nur immer fließender wird. Dahingegen wird die Neubelebung des echten Universitätsgeistes von der Zulassung aller Volksklassen abhängen, und demgemäß von der Gebührenfreiheit für den Unterricht und für die Prüfungen. Durch die Heranziehung des gesamten Volkes zu den nationalen Aufgaben von Kunst und Wissenschaft wird sich durch die Vermittlung der Universitäten die Gesellschaftsidee an der Volksidee von neuem zu bewähren haben.

Und durch diese wahrhaftige Idealisierung des Volksbegriffes wird auch erst derjenige Begriff erhöht und zu einer Wahrheit gemacht werden, in welchem von altersher alle realen Kräfte und Naturtriebe mit den höchsten sittlichen Bestrebungen zum Affekte der Liebe verwachsen: der Begriff des Vaterlandes. Wie sich dieser Begriff in den Regenerationsbestrebungen der modernen Völker, und so auch bei uns gegen die Regierungen und die herrschenden Klassen als eine revolutionäre Idee zu behaupten hatte, so möchten wir hoffen dürfen, daß auch in dem großen sozialen Volksproblem die sittliche Idee des Vaterlandes als das eigentliche Kampfobjekt und als der ideale Kampfpfeil klar erkannt werde. Dann wird die Achtung vor dem Begriffe des Vaterlands und die Vaterlandsliebe, so weit sie schon vorhanden

ist, die Kämpfe wenigstens mildern, die um die Einheitschule des Volkes geführt werden müssen; und man wird wenigstens in diesen Kämpfen nicht gegenseitig die Sprache des Bürgerkrieges führen. Und daß man sich nur der Täuschung nicht hingebe, als ob dabei die bloße Theorie in Frage käme, die man nach der hergebrachten Schablone von der sittlichen Bildung unterscheidet, um diese dem Religions-Unterricht im Vereine mit Rechnen und Singen vorzubehalten. Der moderne Volksbegriff ist ein Kulturbegriff; und die Kultur bedeutet die Gesamtheit der Bewußtseinskräfte. Im System der Kulturrichtungen ist auch die Sittlichkeit enthalten; und nur in der Einheit des Geistes kann sie an allen Gliedern des Volkes geweckt und gelehrt werden. So erschafft die Idee der Gesellschaft die wahre Einheit des Volkes auf dem Grunde der Kultur des Geistes. Dieses höchste Ziel, die ethische Realisierung und Politisierung der Volksidee, ist der Inbegriff der Aufgaben des Idealismus.

---



Die Bedeutung des Eides im Evidenz ist ein Thema, das in der Rechtswissenschaft von großer Wichtigkeit ist. In der Antike wurde der Eid als eine Art von Vertrag angesehen, der zwischen zwei Parteien geschlossen wurde. In der Neuzeit hat sich die Bedeutung des Eides jedoch erheblich verändert. Heute wird der Eid oft als eine Art von Versicherung angesehen, die eine Person ablegt, um die Wahrheit ihrer Aussagen zu bezeugen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die rechtliche Natur des Eides zu verstehen. Der Eid ist eine freiwillige Handlung, die von der Person, die ihn ablegt, als verbindlich empfunden wird. Er hat eine gewisse rechtliche Wirkung, die durch die Rechtsordnung geschützt ist. In der Praxis wird der Eid oft in verschiedenen Situationen abgelegt, wie zum Beispiel bei der Aufnahme in ein Amt oder bei der Abgabe von Aussagen vor Gericht. Die Bedeutung des Eides liegt darin, dass er eine gewisse Sicherheit und Vertrauenswürdigkeit schafft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu fördern und die Gerechtigkeit zu wahren. In der rechtlichen Theorie wird der Eid oft als ein Ausdruck des guten Willens und der Ehrlichkeit angesehen. Er ist ein Zeichen dafür, dass eine Person bereit ist, sich an die Regeln der Rechtsordnung zu halten und die Interessen anderer zu berücksichtigen. In der Praxis ist der Eid ein wichtiges Element der Rechtswissenschaft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu bezeugen und die Gerechtigkeit zu wahren. In der Antike wurde der Eid als eine Art von Vertrag angesehen, der zwischen zwei Parteien geschlossen wurde. In der Neuzeit hat sich die Bedeutung des Eides jedoch erheblich verändert. Heute wird der Eid oft als eine Art von Versicherung angesehen, die eine Person ablegt, um die Wahrheit ihrer Aussagen zu bezeugen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die rechtliche Natur des Eides zu verstehen. Der Eid ist eine freiwillige Handlung, die von der Person, die ihn ablegt, als verbindlich empfunden wird. Er hat eine gewisse rechtliche Wirkung, die durch die Rechtsordnung geschützt ist. In der Praxis wird der Eid oft in verschiedenen Situationen abgelegt, wie zum Beispiel bei der Aufnahme in ein Amt oder bei der Abgabe von Aussagen vor Gericht. Die Bedeutung des Eides liegt darin, dass er eine gewisse Sicherheit und Vertrauenswürdigkeit schafft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu fördern und die Gerechtigkeit zu wahren. In der rechtlichen Theorie wird der Eid oft als ein Ausdruck des guten Willens und der Ehrlichkeit angesehen. Er ist ein Zeichen dafür, dass eine Person bereit ist, sich an die Regeln der Rechtsordnung zu halten und die Interessen anderer zu berücksichtigen. In der Praxis ist der Eid ein wichtiges Element der Rechtswissenschaft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu bezeugen und die Gerechtigkeit zu wahren.

Die Bedeutung des Eides im Evidenz ist ein Thema, das in der Rechtswissenschaft von großer Wichtigkeit ist. In der Antike wurde der Eid als eine Art von Vertrag angesehen, der zwischen zwei Parteien geschlossen wurde. In der Neuzeit hat sich die Bedeutung des Eides jedoch erheblich verändert. Heute wird der Eid oft als eine Art von Versicherung angesehen, die eine Person ablegt, um die Wahrheit ihrer Aussagen zu bezeugen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die rechtliche Natur des Eides zu verstehen. Der Eid ist eine freiwillige Handlung, die von der Person, die ihn ablegt, als verbindlich empfunden wird. Er hat eine gewisse rechtliche Wirkung, die durch die Rechtsordnung geschützt ist. In der Praxis wird der Eid oft in verschiedenen Situationen abgelegt, wie zum Beispiel bei der Aufnahme in ein Amt oder bei der Abgabe von Aussagen vor Gericht. Die Bedeutung des Eides liegt darin, dass er eine gewisse Sicherheit und Vertrauenswürdigkeit schafft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu fördern und die Gerechtigkeit zu wahren. In der rechtlichen Theorie wird der Eid oft als ein Ausdruck des guten Willens und der Ehrlichkeit angesehen. Er ist ein Zeichen dafür, dass eine Person bereit ist, sich an die Regeln der Rechtsordnung zu halten und die Interessen anderer zu berücksichtigen. In der Praxis ist der Eid ein wichtiges Element der Rechtswissenschaft. Er ist ein Mittel, um die Wahrheit zu bezeugen und die Gerechtigkeit zu wahren.

---

Verlag von Friedrich Brandstetter in Leipzig

---

## Ernst Linde: Natur und Geist als Grundschema der Welterklärung

Versuch einer Kulturphilosophie auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. Als Unterbau einer künftigen Allgemeinen Pädagogik.

XVI und 656 S. Großoktav. Geh. M 9.—, geb. M 10.50.

Der Verfasser hat sich vorgenommen, „die Welt und das menschliche Dasein und die tausendfachen Kulturprobleme unserer Zeit unbefangen und voraussetzungslos zu durchdenken“ und wendet sich nun an jeden Gebildeten, der bewußt mitarbeitet an dem Kulturringen unserer Tage. Unter Verarbeitung aller Forschungsergebnisse moderner Wissenschaft gibt ein geistreicher, von tiefer Religiosität durchdrungener Erzieher seine eigene Weltanschauung, die Grundlage seines pädagogischen Systems, so klar und verständlich, überzeugend und befreiend, daß zumal alle, die als Erzieher tätig sind — ernstdenkende Eltern, Lehrer und Universitätsdozenten, Theologen, Politiker und Gesetzgeber, also Jugend- und Volkserzieher im weitesten Sinn — aber auch alle, die nach einer befriedigenden Weltanschauung suchen, mit Nutzen zu dem Buche greifen und es nicht aus der Hand legen werden, ohne den Verfasser als echten Wahrheits-sucher lieb zu gewinnen.

## Johann Goldfriedrich: Die Rechtfertigung durch die Erkenntnis

392 S. Oktav. Geheftet M 4.50, in Ganzleinen gebunden mit  
Goldschnitt M 5.50

Das Buch ist eine Antwort auf die vier Fragen: Warum muß ich sein? Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Diese und alle andern Fragen, die damit zusammenhängen, und die Antworten, die darauf erfolgen, entwickeln sich vor uns wie die Pflanze aus einem Keim — der philosophischen Verwunderung. Das Buch ist keine Abhandlung, sondern ein philosophisches Monodrama, die lebendige Entwicklung eines philosophischen Denkens von den ersten Zweifeln des Knaben an bis zur endlichen „Rechtfertigung durch die Erkenntnis“

## A. Pinloche: Geschichte des Philanthropinismus

Preisgekrönt von der Académie française. Deutsche Bearbeitung von J. Kauschenfels u. A. Pinloche. IV und 494 S. gr. 8. M 7.—, geb. M 7.65

Zeitschrift für das österr. Gymnasium: „Basedow und seine Mitarbeiter werden uns mit großer Plastik vorgeführt... Ref. bekennt dankbar, selten aus einem pädagogischen Werke soviel gelernt zu haben, wie aus Pinloches Arbeit.“

Württemberg. Schulwochenblatt: „... Aber auch in der Benützung und Verwertung der Quellen geht Verfasser mit solch scharfer Urteilsgabe und mit solch wissenschaftlicher Objektivität zu Werk, daß wir dem Urteil Mag Müllers in Oxford beistimmen, der das Werk Pinloches als das klassische Werk über diesen Gegenstand bezeichnet.“

Frankfurter Schulzeitung: „... Und wie klar, wie durchsichtig, wie übersichtlich und dabei doch wie spannend ist alles geschrieben! Es ist ein Genuß, sich dieser Lektüre hinzugeben. Wir wüßten kaum ein zweites pädagogisches Werk, wo uns Belehrung in so gefälliger Form geboten wird. Wir empfehlen es deshalb nicht nur zur Anschaffung für unsere Bibliotheken, sondern ganz besonders auch unseren Kollegen, die sich auf ein pädagogisches Examen vorbereiten.“

## Fr. Alb. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart

2 Bände. gr. 8. 9. Auflage. Mit dem Stahlstich-Bildnis des Verfassers. Biograph. Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag in 3. Aufl. von Prof. Herm. Cohen. M 6.—, in 2 Leinenbänden M 8.—, in Halbfrz. M 9.—  
I. Bd.: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. XVIII, 423 und 125 S.  
II. Bd.: Geschichte des Materialismus seit Kant. XIII und 573 S.

Neue Bahnen. (Bücherei eines deutschen Lehrers): „Nur scheinbar ein Werk, welches rein historisch ist und nur eine Richtung der Philosophie behandelt. In der Tat ein trefflicher Überblick über die Entwicklung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Probleme, dessen Zweck, „Aufklärung über die Prinzipien“, völlig erreicht ist. Ein Werk, das in so erfreulicher Weise, in schönster, klarer, einfacher Sprache wie kaum ein zweites mehr lehrt als Philosophie — nämlich Philosophieren. Gar nicht genug zu empfehlen!“

## Hermann Haase: Der ursprüngliche Sinn der Lehre von den Stufen des Unterrichts

Ein Beitrag zur Frage der Persönlichkeitsbildung. VII u. 158 S. gr. 8.  
M 2.40, in Leinen geb. M 3.—

Bei all dem vielgestaltigen Suchen und Streben, das die Pädagogik unserer Tage kennzeichnet, handelt es sich im letzten Grunde immer um das eine Problem, das das Zentralproblem aller Pädagogik ist, um die Frage der rechten Bildung der Persönlichkeit. Diese Frage ist auch der Kern- und Mittelpunkt der Pädagogik Herbart's. Zu ihrer Lösung will an ihrem Orte auch die Lehre von den Unterrichtsstufen beitragen; sie steht zu ihr in allerengster Beziehung. Und darum erscheint sie wohlgeeignet, dem genannten Suchen und Streben Winke zu geben, ihnen Richtlinien anzudeuten, es auf notwendige Grenzen aufmerksam zu machen, es auf Gesichtspunkte hinzuweisen, die nicht übersehen werden dürfen, mag man sonst auch zur Lehre Herbart's stehen, wie man will.

Universität  
Paderborn



Universitäts-  
bibliothek

Inventarnr.



\*11005046\*

Verlag von Friedrich Brandstetter in Leipzig

## Die Pestalozzische Pädagogik

nach ihrer Entwicklung, ihrem Auf- und Ausbau und ihrem Einfluß  
auf die Gestaltung des Volksschulwesens dargestellt

von Schulrat H. Scherer.

VI u. 312 S. Großoktav. Geh. M 4.—, geb. M 4.50.

## Die Pädagogik in ihrer Entwicklung

im Zusammenhange mit dem Kultur- und Geistesleben und ihrem Ein-  
fluß auf die Gestaltung des Erziehungs- und Bildungswesens  
mit besonderer Berücksichtigung der Volksschul-  
pädagogik und des Volksschulwesens.

Von Schulrat H. Scherer.

### I. Band: Die Pädagogik vor Pestalozzi.

XV u. 581 S. Großoktav. Geh. M 8.—, geb. M 8.70.

### II. Band: Die Pädagogik als Wissenschaft von Pestalozzi bis zur Gegenwart.

64<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen Großoktav. Geh. M 14.80, geb. M 16.60.

Der II. Band zerfällt in drei Abteilungen, von denen jede ein Ganzes darstellt und einzeln bezogen werden kann.

Abteilung 1: Die Entwicklung des deutschen Kultur- und Geisteslebens.

XX u. 416 Seiten. Geh. M. 6.40, geb. M 7.—

Abteilung 2: Die Entwicklung der wissenschaftlichen Pädagogik.

IV u. 288 Seiten. Geh. M 4.—, geb. M 4.60.

Abteilung 3: Die wichtigsten Darstellungen der empirischen Pädagogik.

V u. 298 Seiten. Geh. M 4.40, geb. M 5.—.

Schweizerische Lehrerzeitung: „... Das Buch ist in seiner ruhigen Darstellung eine gute Begleitung durch die pädagogischen Systeme des 19. Jahrhunderts. Ein Literaturverzeichnis am Schluß weist den Weg zu Spezialstudien.“

Jahresber. f. Deutsche Literaturgesch. „Ein gelehrtes Werk wollte der Verfasser nicht schreiben; das Buch ist offenbar für das Studium von Lehrern u. Seminar-Oberlehrern bestimmt, aber es geht weit mehr in die Tiefe und umfaßt mehr Gedankenstoff, als eines der sonstigen für diesen Zweck bestimmten Handbücher. Auch durch den völlig modernen wissenschaftlichen Standpunkt auf dem der Verfasser steht, durch die Unbefangenheit, mit der er religiöse und philosophische Meinungen darstellt und beurteilt, zeichnet sich das Buch auf das vorteilhafteste aus. So ist es sehr wohl geeignet, auch außerhalb der engeren pädagogischen Kreise zu wirken und zu belehren.“

Universitätsbibliothek Potsdam



10910136