

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

II. Das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik.

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

II. Das Verhältniß 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 Haupttheile 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 Verhältniß 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 bedeutungsvolle 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 That 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 bewohnt, 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 Grenzbezug 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 Lehnen 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 ansuchen 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 berauschenden 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 Vermittelung jenes Bestandteiles auch erregbar werden, alles, was uns vom Psychischen die Erfahrung darbietet? Boltzmann verwahrt sich wiederholentlich dagegen, daß „die ideale Natur des Menschengeistes 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 Lesefrüchten 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 Leitfadenden 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 abgeblaßten, 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 heraustrreten, und sich als eine selbständige Philosophie geltend machen dürfte.

Diese falsche Selbständigkeit verdirbt nicht allein die Philosophie; sie ist ein Verderbniß überhaupt für die Universität. Denn jede Art von Dilettantismus ist ein Verhängniß 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-